

CUERPOS EN PLURAL

Hacia un manifiesto anarca-feminista



Chiara Bottici

Se ha vuelto común decir que la dominación se articula a través de una multiplicidad de ejes en donde el género, la clase, la raza y la sexualidad se intersectan. Sin embargo, la interseccionalidad rara vez se relaciona con la tradición anarquista que la precede.

En el presente texto, desarrollo lo anterior señalando la utilidad, así como los límites, de la noción de interseccionalidad para entender los mecanismos de dominación y luego argumento en favor de un proyecto anarca-feminista de investigación.

En segundo lugar, trataré de presentar el marco filosófico para desarrollar dicho proyecto recurriendo a la ontología spinozista del transindividuo, mostrando que es ahí donde podemos encontrar los recursos conceptuales para pensar la naturaleza plural del cuerpo de las mujeres y, por lo mismo, de su opresión. Esto me permitirá articular la pregunta “¿que significa ser una mujer?” en términos pluralistas y, por lo tanto, defender con ello un anarquismo específicamente feminista. En conclusión, recurro a la tradición anarca-feminista y muestro por qué es la mejor aliada posible para el feminismo en su búsqueda por una teoría crítica de la sociedad.

Chiara Bottici

CUERPOS EN PLURAL

HACIA UN MANIFIESTO ANARCA-FEMINISTA

Chiara Bottici es profesora asociada de filosofía.

The New School for Social Research. Nueva York, EUA.

doi: <https://doi.org/10.20318/femeris.2019.4940>.
botticic@newschool.edu

Este artículo apareció publicado originalmente en inglés como Bottici, Chiara (2017), “Bodies in plural: Towards an anarcha-feminist manifesto,” *Thesis Eleven* 142: 91–111. La presente traducción, realizada por Gonzalo Bustamante Moya, cuenta con el permiso expreso de *Thesis Eleven* y la autora.

Palabras clave: anarquismo, feminismo, imaginal, interseccionalidad, materialismo, Spinoza.

Traducción: Gonzalo Bustamante Moya

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

DEL DIAGNÓSTICO A UNA PROPUESTA POSITIVA:

INTERSECCIONALIDAD Y MÁS ALLÁ

CUERPOS EN PLURAL: DE LA INDIVIDUALIDAD A LA

TRANSINDIVIDUALIDAD

LAS MUJERES EN PROCESO, LAS MUJERES COMO PROCESOS

CONCLUSIONES: HACIA UN MANIFIESTO ANARCA–FEMINISTA

AGRADECIMIENTOS

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

En el 2015, el departamento de educación del Estado de Nueva York (NYSED) lanzó una campaña sobre la discapacidad. Como parte de los esfuerzos para fomentar el trabajo entre las personas con algún tipo de discapacidad, el NYSED circuló en el metro de la ciudad un anuncio diciendo “¿Tienes alguna discapacidad? ¿Quieres trabajar?”; tales preguntas venían acompañadas de imágenes que supuestamente representaban a personas que se caracterizaban por estar discapacitadas. El mensaje que busca transmitirse es claro: si tienes una discapacidad y quieres trabajar, puedes tomar ventaja del caritativo departamento de educación de Nueva York (lo feliz que esto puede hacerte es enfatizado por el hecho que las personas en el anuncio están sonrientes). Pero, además de lo que se expresa a nivel lingüístico, ¿qué es lo que se comunica en lo que llamaré nivel imaginal, es decir, al nivel de las imágenes que son también presencias en sí mismas? ¿Qué nos dicen

las imágenes, particularmente cuando operan tanto a nivel consciente como inconsciente? Y, quizá la pregunta más importante: ¿qué omiten decirnos, aunque nos lo sigan comunicando en secreto?



Figura 1. NYSED campaña sobre discapacidad.
Cortesía de Zach Sunderman.

Las imágenes que se exhiben muestran, empezando por la parte superior derecha, a un constructor latino, a un estudiante afroamericano, a una mujer de clase media (posiblemente latina) quien recibe ayuda de otra mujer, a un mecánico afroamericano frente a un auto y, finalmente, a una anciana blanca de clase media que trabaja en una computadora (ver Figura 1). Para un usuario común del

metro de Nueva York, las imágenes transmiten un mensaje muy claro: la discapacidad es algo que probablemente concierne a cuerpos trabajadores racializados, a la juventud racializada y a las mujeres porque, aun cuando estén sentadas cómodamente tras un escritorio, seguramente necesitan algún tipo de ayuda.

Esto es lo que es visible en estas imágenes. Preguntémonos ahora por aquello que permanece invisible. ¿Qué está ausente y, sin embargo, permanece poderosamente presente? ¿Quién está conspicuamente ausente de estas imágenes? ¿Quién es aquel a quien este anuncio no necesita dirigirse, a quien, precisamente por su evidente ausencia en el anuncio, se representa como inmune a la discapacidad? El hombre blanco de clase media. Este es su privilegio invisible: él es la excepción a la discapacidad que normalmente afecta a las personas de un estatus inferior.

Por el contrario, nótese cómo la raza, el género y la clase se intersectan en estas imágenes. En la parte superior derecha, tenemos tanto a un latino como a un constructor: ¿sería menos proclive a la discapacidad si fuera un hombre blanco trabajador de clase media? El joven estudiante es claramente un afroamericano: ¿acaso la juventud blanca es inmune a la discapacidad? Finalmente, las únicas exponentes blancas de clase media son mujeres y, significativamente, están siendo ayudadas ya sea por una

computadora o por otra mujer. ¿Acaso los hombres blancos de clase media son inmunes de necesitar ayuda? ¿Por qué no se le ocurrió al diseñador del anuncio insertar a un hombre blanco entre todos estos cuerpos diversos si, de acuerdo a las estadísticas, los hombres blancos son de hecho los destinatarios más comunes de los beneficios de seguridad social para discapacitados?¹ ¿Cómo se relaciona el privilegio de ser representado como inmune a la discapacidad con el privilegio de beneficiarse de ello económicamente?

Se podría continuar el análisis del lado imaginal de la campaña publicitaria y resaltar otras cuestiones, por ejemplo, el hecho que todas las imágenes reproducen y, por lo tanto, transmiten de forma clara y estereotipada el género binario: los hombres realizan el trabajo pesado (mecánico y de construcción), mientras que las mujeres se sientan frente a mesas y están recibiendo ayuda. Además, nótese que sólo los hombres son representados mirando

1 Segundo las estadísticas, los hombres blancos son por mucho los destinatarios más comunes de los beneficios de seguridad social por discapacidad. Aunque tal parece que la administración estadounidense cesó la tabulación de datos demográficos raciales en 2010 (incluso un reporte interno del 2014 tiene datos viejos), el reporte del 2009 indica que de los 7,788,013 beneficiarios de ese año, 5,658,054 (73%) eran blancos y 3,005,142 eran hombres blancos (eso es el 39% –una pluralidad– de la población total, y una mayoría (73%) de los beneficiarios varones, que sumaron 4,100,400). Más aún, de entre los beneficiarios blancos, 53% fueron hombres. Resultados similares se obtuvieron en años recientes (Sunderman, 2015).

directamente hacia quien contempla el anuncio, mientras que la mirada de la mujer siempre está dirigida a otro lado, presumiblemente hacia la fuente de ayuda de la que exhiben necesidad evidentemente. ¿La exposición a este tipo de publicidad en el metro afecta la manera en la que los cuerpos se perciben a sí mismos? ¿Podría esta sutil aunque velada degradación de la mirada femenina estar ligada al hecho que, a pesar de todo el supuesto discurso sobre igualdad entre hombres y mujeres, las mujeres siguen estando sujetas a discriminación sistemáticamente?²

Podría decirse más en este respecto pero el punto principal que buscaba enfatizar sobre la naturaleza interseccional de la discriminación social debería ser evidente: cuando se trata de representar cuerpos –y, en especial, cuerpos que sean más propensos a verse afectados por alguna discapacidad– los factores de género, clase y raza convergen unos con otros. Pero, de ser este el caso, ¿tiene sentido proponer un manifiesto específicamente feminista? En este texto me gustaría articular este punto, en primer lugar, señalando la utilidad, aunque también los límites, de la noción de interseccionalidad para posteriormente justificar la necesidad de transitar hacia lo

2 Para dar sólo un ejemplo, de acuerdo a las estadísticas presentadas por la Casa Blanca, la brecha salarial todavía es muy significativa puesto que la mujer trabajadora promedio gana 78% menos de lo que gana su respectivo compañero varón (http://www.whitehouse.gov/sites/default/files/docs/equal_pay_issue_brief_final.pdf).

que quiero llamar un programa anarca-feminista. En segundo lugar, trataré de generar un marco filosófico para dicha empresa, sosteniendo que es en la ontología spinozista de la transindividualidad donde podemos encontrar los recursos conceptuales para pensar en la naturaleza plural del cuerpo de las mujeres y, por lo tanto, en su opresión. Esto me permitirá abordar la pregunta “¿qué significa ser mujer” en términos pluralistas y, consecuentemente, defender un tipo específicamente feminista de anarquismo. En conclusión, retomaré la tradición anarca-feminista y mostraré por qué es la mejor aliada para el feminismo en la búsqueda por una teoría crítica de la sociedad.

DEL DIAGNÓSTICO A UNA PROPUESTA POSITIVA: INTERSECCIONALIDAD Y MÁS ALLÁ

Hoy en día hay una gran cantidad de investigación empírica altamente detallada que muestra cuán diferentes son las formas de opresión que se sostienen y refuerzan recíprocamente. Al menos desde los setenta, cuando las feministas empezaron a investigar la manera en la que la familia mononuclear participaba con otras instituciones tales como escuelas, fábricas o el ejército en la reproducción del patriarcado, emergió la idea de un modelo interseccional³. La idea principal detrás de este concepto clave era que si quisiéramos entender cómo opera la

3 El término ‘interseccional’ fue popularizado en 1989 por la socióloga K. W. Crenshaw (1989) pero sus orígenes intelectuales van mucho más atrás, como trataré de mostrar en el presente texto. Desde las observaciones tempranas de Bakunin respecto a cómo el patriarcado se intersecta con el autoritarismo (Bakunin, 2005) hasta los escritos anarca-feministas de Emma Goldman, se puede notar un énfasis constante en cómo intersectan las diferentes formas de opresión (Goldman, 1969).

opresión de la mujer, el análisis no podía limitarse a un solo factor (ya fuera género, raza o clase), sino que era necesario investigar la manera en la que la pluralidad de dichos factores se intersectan el uno con el otro con el fin de reforzar y reproducir la inferioridad de la posición de las mujeres. Para decirlo tajantemente: la opresión en general, y la opresión de la mujer en particular, es plural ya que el mundo es plural, por lo que necesitamos programas de investigación tales como el de la 'interseccionalidad' con el propósito de capturar dicho fenómeno.

En el intento de iluminar dicha pluralidad han aparecido una enorme cantidad de publicaciones: desde *Women, Class, and Race* de Angela Davis (1981) hasta *Identities and Inequalities: Exploring the Intersections of Race, Class, Gender and Sexuality* (2001) de David M. Newman, que añade a la lista de factores la común aunque cuestionada distinción entre sexo y género⁴. Aunque es quizá en las últimas décadas, dentro de la proliferación de los estudios poscoloniales y de género, cuando la interseccionalidad se ha desarrollado más y se ha expandido considerablemente la literatura al respecto. Bajo la influencia de las feministas poscoloniales, quienes subrayaron que la emancipación de la mujer en el norte global podría ocurrir a expensas de la mayor opresión de las mujeres del sur global y que, por lo mismo, orillaron al feminismo a repensar sus sesgos

4 Véase, por ejemplo, Donaldson (1992).

blancos, el término imperio se ha vuelto un complemento indispensable a la lista de factores. Sin embargo, lo anterior no termina aquí, pues otras formas de opresión han sido adecuadamente visibilizadas. Por ejemplo, Brooke Holmes tituló a su texto “Marked Bodies: Gender, Race, Class, Age, Disability, Disease” (2010). Aunque olvidó mencionar sexualidad (que es diferente a género) e imperio (que es diferente a raza), Holmes debe ser reconocida por traer a cuenta otros temas de suma importancia tales como la edad, la discapacidad y la enfermedad –la imagen de la anciana con su laptop en la campaña sobre discapacidad previamente mencionada sirve como un buen ejemplo de dicha intersección.

A pesar del hecho que se han realizado una gran cantidad de estudios empíricos bajo el lema de la “interseccionalidad”, todavía hay ciertos problemas (que van más allá de la nomenclatura meramente editorial). En primer lugar, toda lista es vulnerable a la objeción que no puede más que permanecer incompleta: si es el caso, como yo creo, que no se puede entender la opresión de la mujer en nuestras sociedades sin tomar en cuenta la manera en la que diversos factores se intersectan el uno con el otro, ¿por qué detenerse en los previamente mencionados? ¿Por qué no incluir, por ejemplo, ‘belleza’? Difícilmente una podría ignorar cómo las expectativas capitalistas, de clase y raciales confluyen con las imágenes de belleza para transmitir la

visión hegemónica sobre la femineidad [womanhood]⁵. Sólo habría que fijarse en el espacio designado en los supermercados para los productos de belleza para mujeres con aquellos reservados a los productos dirigidos a hombres para poder captar en un sentido espacial la variedad gradual en la que las expectativas de belleza impactan a hombres y mujeres⁶. Aunque, ¿sería suficiente con añadir otro factor a la lista? ¿Alguna vez estará completa? El problema con las listas es doble: en primer lugar, necesariamente permanecen incompletas mientras que, al mismo tiempo, necesariamente están cerradas. Al poner ciertos puntos en consideración, toda lista opera con una selección implícita, privilegiando algunos factores sobre otros que se dejan fuera. Para decirlo sin rodeos: toda lista está destinada a decírnos, simultáneamente, mucho y poco. Sin embargo, ¿cómo evitarlas si queremos traer a cuenta una pluralidad?

En segundo lugar, mientras que la interseccionalidad es una buena herramienta para orientar el análisis empírico puesto que previene todo tipo de reduccionismo (por ejemplo, que la clase o la raza sea el factor que explique todo), todavía se presenta el riesgo de perder algo de la

5 Traduzco ‘womanhood’ como ‘femineidad’ para distinguirla de ‘femininity’ o ‘feminidad’ [N. del T.].

6 Un ejemplo de análisis empírico acerca de la discriminación se encuentra en Castillo, Petrie y Torero (2012), mientras que Oksala hace un punto similar a nivel filosófico, analizando cómo las técnicas de belleza contribuyen a crear un sujeto específicamente neoliberal del feminismo (2011).

especificidad de la opresión de las mujeres. Si todas las formas de opresión están destinadas a intersectar las unas con otras, ¿tiene sentido siquiera hablar de “feminismo”? Si las listas no paran de agrandarse, ¿qué es tan específico de la condición de las mujeres? ¿Qué estamos diciendo cuando decimos “mujer”? ¿No está acaso esa palabra en sí misma sugiriendo veladamente una distinción heteronormativa de género entre la mujer y el hombre que puede ser fuente de opresión para aquellas personas que no se identifican ni como mujeres ni como hombres? ¿Podríamos hablar de la condición específica de las mujeres y justificar una posición distintivamente feminista sin caer en la trampa de la heteronormatividad o, peor aún, del esencialismo?

Con el propósito de responder a esta doble crítica, me gustaría proponer un manifiesto anarca-feminista. Hacerlo conlleva la unificación de ambas posiciones: que hay algo específico en la opresión de las mujeres y que, con el fin de luchar contra ella, habría que luchar contra todas las demás formas de opresión. Dicho de otro modo, significa defender una posición que es feminista y anarquista al mismo tiempo.

En lo que sigue, quisiera defender tal posición tanto a un nivel metodológico como a nivel sustantivo (aunque, como se hará evidente después, esta es meramente una distinción que se sostiene en la teoría, ya que en la práctica los dos niveles convergen). A nivel sustantivo, defender una aproximación anarca-feminista significa sostener que no

hay un *arché* dominante, esto es, que no hay un principio u origen único de la subyugación de las mujeres. Como ha mostrado el trabajo hecho bajo el lema de la interseccionalidad, ni el sexo, ni la clase, ni la raza, ni ningún otro factor individual respecto al género que pudiéramos seleccionar podría aspirar por sí mismo a ser el factor único, el origen decisivo, el *arché* que explica, y por lo tanto que anula, la naturaleza plural de la opresión de las mujeres.

La teoría queer es particularmente interesante en este respecto, puesto que mantiene una agenda de investigación pluralista que nos permite mantener unidos un sinfín de hilos. Sin embargo, en este texto me separo de la teoría queer en tanto que lo que me interesa aquí primordialmente es la posición específica de las mujeres. Y para poner mis cartas sobre la mesa, aunque pienso que es absolutamente crucial ocuparse y seguir trabajando en los estudios queer con el fin de señalar los peligros de la identificación binaria del género, también creo que hay personas que son oprimidas precisamente porque son mujeres. Y es de aquella forma específica de opresión de la que me ocupo en el presente trabajo.

Es aquí donde avanco hacia el nivel metodológico: desarrollar una posición anarca-feminista implica desplegar una posición feminista que no sea simplemente de-construtiva o negativa, sino que siga siendo una forma de feminismo sin patronímico. (Nótese aquí que, en contraste

con otras formas de feminismo tales como el feminismo marxista o foucaultiano, el propio término de anarco-feminismo apunta a un intento de deshacerse de todo patronímico). Los retos de tal posición, por lo tanto, serán muy cercanos a los que tuvieron que enfrentar las feministas radicales en el pasado: ¿cómo defender la especificidad de la femineidad sin incurrir en algún tipo de esencialismo? Para anticipar el contenido de la siguiente sección de este artículo, sugiero que es en una ontología de la sustancia única en donde podemos encontrar los recursos teóricos para pensar en una individualidad (la de las mujeres) que sea, al mismo tiempo, abierta aunque también lo suficientemente determinada para nuestro proyecto.

CUERPOS EN PLURAL: DE LA INDIVIDUALIDAD A LA TRANSINDIVIDUALIDAD

Con ayuda del planteamiento de Etienne Balibar, el cual propone que el concepto de individualidad de Spinoza se entiende mejor como transindividualidad (1997), trataré de mostrar que la ontología más monista de todas también puede ser la más pluralista. Aunque antes de hacerlo, debo mencionar que también me he inspirado en *Imaginary Bodies* (1996) de Moira Gatens, ya que fue en esa obra en la que encontré por primera vez una manera de combinar muchos senderos filosóficos que yo ya transitaba. Aunque lo hago en una dirección anarca-feminista que quizá no agradaría ni a Gatens ni a Balibar, de todas formas, estoy en deuda con ambos.

A pesar de que la tradición anarca-feminista se inició en el siglo XIX, ésta ha sufrido una inmerecida exclusión del debate público y, en particular, de la academia. En parte, esto se debe a la exclusión general del anarquismo,

representado la mayoría de las veces injustamente como un sinónimo de caos y desorden, aunque también se debe a la dificultad de distinguir el anarquismo en general del anarca-feminismo en particular. Si es verdad que el anarquismo combate toda forma de opresión, entonces también se tiene que oponer a la opresión de las mujeres. Pero, de ser este el caso, ¿por qué hablar específicamente de una posición anarca-feminista? Esto ha creado una laguna teórica que ha sido remediada sólo en parte⁷. Mi contribución específica a esta empresa conlleva señalar una ontología específica del cuerpo, o lo que llamaré una ontología de los cuerpos en plural, que nos permite hablar tanto de las mujeres de manera específica como de la pluralidad de su opresión.

No hay ni el espacio ni quizá la necesidad de entablar aquí un ejercicio filológico para intentar mostrar por qué una ontología del transindividuo es la mejor manera de interpretar los textos de Spinoza. Si alguien quisiera tal argumento a la manera de un análisis detallado del pensamiento de Spinoza, lo remito al texto seminal de Balibar titulado “Spinoza: From Individuality to

7 En mi opinión, Ehrlich (2009) y Kornegger (2001) ya habían señalado en esta dirección hace tiempo. Para un intento más reciente, véase Shannon (2009) y Ehrlich (2013). Gran parte de la literatura anarca-feminista tiende a tomar la forma de panfletos militantes por lo que a veces no provee el marco filosófico adecuado para dicha empresa. El presente artículo tiene el propósito de llenar dicha laguna en la literatura.

Transindividuality”⁸. En lugar de hacer eso, trataré de resumir los planteamientos fundamentales y presentaré un esbozo de tal ontología de una manera que espero también sea accesible al público no especializado en estos temas.

Hay ser en lugar de nada. De hecho, como sugiere Spinoza, es en sí mismo evidente que no ser capaz de existir es una falta de poder y que ser capaz de existir es tener poder. Por ende, si lo que necesariamente existe son seres finitos, entonces los seres finitos son más poderosos que un ser absolutamente infinito, lo cual resulta absurdo. Por ello, o nada existe o un ser absolutamente infinito también existe. Pero nosotros existimos, ya sea en nosotros mismos o en algo más que necesariamente existe. Por lo tanto, un ser absolutamente infinito necesariamente existe (EI P11, 2 prueba alternativa)⁹. Creo que esta es la lección más bella del spinozismo: si hay 20 personas en este salón, entonces un ser absolutamente infinito necesariamente existe¹⁰.

8 Hay versión en español, *Spinoza: De la individualidad a la transindividualidad*. En este caso, al igual que en todas las demás citas del presente texto, mantengo las referencias como aparecen en la versión en inglés aunque al contar con la traducción al español me apego a esa versión. Para la bibliografía tanto en inglés como en español, véase el final de este artículo [N. del T.].

9 EI P11 se refiere a la Ética de Spinoza, y se cita como se acostumbra: primero la sección en número romano y luego la proposición con número arábigo [N. del T.].

10 El argumento de las 20 personas se usa en el escolio a la proposición 7 de E1, donde Spinoza comienza a añadir algunos elementos a posteriori a

Aunque decir esto también implica que hay una sustancia única e infinita que se expresa a sí misma a través de una infinidad de “atributos,” donde estos últimos refieren a lo que el intelecto percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia (El D4). Entre todos los atributos infinitos, el pensamiento y la extensión son los que resultan accesibles a nosotros (al menos a nuestra condición humana actual). Un solo pensamiento es por lo tanto meramente un modo del atributo del pensar, mientras que un solo cuerpo es un modo del atributo de la extensión.

Sin embargo, con el fin de clarificar inmediatamente cualquier malentendido, esto no significa que el pensamiento y la extensión, las ideas y las cosas, sean paralelas una a la otra. “El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas” (EII P7): el pensamiento y la extensión son lo mismo (*idem*), no son paralelos el uno al otro y menos aún son dos sustancias diferentes. Tenemos que subrayar esto porque cuando hablamos de mente y cuerpo o ideas y cosas, nuestro heredado marco metafísico dualista tiende a colarse secretamente. El primer paso para llegar a una concepción pluralista del cuerpo es deshacerse de dicho marco y, por lo tanto, de la idea de que el cuerpo es algo diferente, paralelo o incluso opuesto a la mente. Cuerpo y mente son sólo dos modos de expresar dos diferentes atributos de una

la prueba a priori de la existencia de una sustancia infinita desarrollada en EI P1–7.

sustancia infinita expresándose a sí misma a través de una infinidad de atributos.

Esto también nos lleva a una comprensión específica de la individualidad como transindividualidad que puede desarrollarse inspirándose en Spinoza y, en particular, del tipo de compendio de la física que presenta en la segunda parte de su Ética, en donde su materialismo excéntrico emerge plenamente (EI P13–15). Si el pensamiento y la extensión son sólo dos de los atributos infinitos de la sustancia única, entonces no podemos hablar de una simple ontología material sin añadir inmediatamente que lo que está en juego no es la materia bruta, inmaterial y estática. El materialismo de Spinoza es más afín a una forma de materialismo espiritual que a lo que asociamos con el término 'materialismo', precisamente porque la extensión y el pensamiento son sólo dos de la infinidad de atributos de la misma sustancia.

Dentro de tal ontología, las cosas individuales (res singulares) existen meramente como una consecuencia de la existencia de otras cosas individuales (EI P28) con las que participan en una red infinita de conexiones (Balibar, 1997: 27). Nótese aquí que esto también implica que la causalidad no debe entenderse como una secuencia lineal de eventos, sino más bien como una multiplicidad de conexiones de enlaces causales entre individuos, los cuales están hechos de más individuos simples y complejos, que se encuentran

todos en relación. Dicho de otra forma, todo individuo está constantemente en composición y descomposición por medio de otros individuos con los que entra en contacto a través de un proceso de individuación, el cual conlleva tanto el nivel infra-individual como el supra-individual (Balibar, 1997: 27). Y es con el fin de revelar esta complejidad que, como afirma Balibar, la individualidad debe entenderse como transindividualidad¹¹.

Por lo tanto, los individuos así concebidos nunca son átomos, eventos o, menos aún, sujetos dados de una vez por todas. Son procesos, el resultado de constantes movimientos de asociación y repulsión que conectan a individuos simples con otros individuos simples, pero también con individuos más complejos que constantemente hacen y deshacen un cuerpo. Para entender tosca pero eficientemente lo que quiero decir, piénsese en cómo nuestros cuerpos están en composición y descomposición constante por los líquidos que transitan en él: bebemos, sudamos, orinamos, estamos procesando líquidos continuamente, líquidos por los que nosotros estamos siendo procesados también. De igual manera, constantemente estamos siendo compuestos por las moléculas que aspiramos o expiramos del cuerpo. Nótese que dentro de esta ontología lo mismo se sostiene para los pensamientos:

11 Para quien se pregunte por los orígenes de esta ontología del transindividuo, Balibar se inspira en *L'individuation psychique et collective* (2007) de Gilbert Simondon.

como individuos, somos el resultado de todos los modos en el atributo del pensamiento con los que constantemente nos encontramos, ya sean este el artículo que estás leyendo, la conversación telefónica que tuviste con una amiga esta mañana o los pensamientos inspirados por la campaña publicitaria sobre la discapacidad mencionada al inicio de este texto. Más aún, el orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas porque las ideas no son nada más que afirmaciones del cuerpo.

Otra manera de formular el mismo punto es a través de la teoría del conato, es decir, la observación de Spinoza de que cada ser se esfuerza por perseverar en su ser (E III, P6). El conato es este “esfuerzo” o “empeño” de perseverar en nuestro ser que Spinoza a veces llama potencia o potencialidad (EIII P7Dem). Mientras que todo individuo, incluso una piedra, está dotado de conato, lo que es típico de los seres humanos es su constitución a través de series más complejas de atracción, repulsión e imitación generadas por sus afectos (EIII P14–16; P21–34, EIV P6–19), en donde un afecto indica simultáneamente una afección del cuerpo y una idea de esa afección.

De nuevo, obsérvese lo fácil que uno cae en la trampa del dualismo metafísico. Puesto que el cuerpo y la mente no son nada más que modos dentro de diferentes atributos de la sustancia única, no puede subsistir ninguna separación radical entre el sujeto de conocimiento y el objeto. De

hecho, la misma noción de un sujeto cerrado en sí mismo, un ego cartesiano, no tiene sentido en esta ontología. Los seres humanos no son más que individuos complejos resultantes de movimientos de atracción y repulsión entre más o menos individuos complejos¹². En otras palabras, no son entidades dadas sino procesos, redes de relación afectivas e imaginarias, que nunca están dadas de una vez por todas. Esto es, en mi opinión, el sentido en el que debe interpretarse la afirmación radical de Spinoza que dice que el deseo es la esencia misma del hombre (*cupiditas est ipsa hominis essentia*: EIII, Definición de los Afectos, D1). El deseo no es meramente una característica de los seres humanos es, más radicalmente, lo que los crea y los constituye a través de un proceso constante de individuación que es transindividual en su naturaleza¹³.

Aunque esto también significa que, como ha subrayado Gatens, en el proceso de individuación que genera a los seres humanos, se vuelven particularmente cruciales las

12 Como observa Hippler (2011), el individuo no es, por ende, la materia dada de la política, sino que se concibe como un proceso que es coextensivo con la política. La tercera parte de la Ética es la que enfatiza los mecanismos afectivos de asociación y transferencia (EIII P14–16), además de la mimesis e imitación (EIII P21–34) que forma a los individuos.

13 Nótese que el deseo para Spinoza se distingue claramente de la voluntad porque la voluntad es el nombre que le damos al esfuerzo humano de preservarse a sí mismo cuando, ficcionalmente, pensamos en el alma como separada del cuerpo, mientras que el deseo es el mismo esfuerzo cuando está indisociablemente ligado al alma y al cuerpo.

dinámicas de identificación imaginaria¹⁴. Constantemente nos encontramos y nos reconocemos (o no) a nosotros mismos en ciertas imágenes corporales, las cuales incluyen las imágenes que tenemos de nuestros propios cuerpos y las de otros cuerpos, así como imágenes que otros tienen de ellos y que se vuelven constitutivas de nuestro propio ser. El concepto clave para mantener unidos el lado mental y el material de este proceso es, para Spinoza, el de “imaginación.” En su teoría del conocimiento, la imaginación denota una serie de ideas producidas con base en afecciones corporales presentes o pasadas (EII P26D, P40S2). Para evitar malentendidos, debería recordarse que una idea no es para Spinoza meramente contenido mental. La imaginación tiene un fundamento corporal porque la mente es sólo el cuerpo que se siente y se piensa. Más aún, una idea es para Spinoza “el concepto de la mente” (EII D3)¹⁵.

Siguiendo a Gatens y Lloyd, quizá sea mejor resumir la

14 Uno de los primeros comentaristas que señaló el rol constitutivo de la imaginación en Spinoza fue Negri (véase particularmente Negri, 1991: 86–97). De acuerdo a Williams, lo importante en Negri (1991), Balibar (1997, 1998) y Gatens–Lloyd (1999) es que enfatizan la novedosa lectura materialista que hace Spinoza de la imaginación, sin considerarla meramente como una fuente de error (Williams, 2006: 350; EIII P9, escolio). Para la relación entre ambos véase Balibar (1998: 105).

15 La traducción al español de la Ética mantiene el término ‘alma’ en lugar de ‘mente’. Utilizo el segundo término para preservar la consistencia del texto original en inglés [N. del T.].

posición de Spinoza respecto a la imaginación diciendo que es una forma de conciencia corporal, que significa tanto conciencia del cuerpo como de otros cuerpos con los que entramos en contacto y que como tal siempre es, propiamente hablando, una imaginación colectiva (Gatens and Lloyd, 1999: 12).

Mientras que Spinoza, y Gatens tras él, se enfocan en el papel que la imaginación cumple en estas dinámicas de atracción y repulsión que son constitutivas de nuestro ser, yo prefiero reconceptualizarlas en términos de lo que recientemente se ha llamado lo *imaginario* (Fleury, 2006; Bottici, 2014). A pesar del hecho de que varias feministas han desarrollado el concepto de imaginación de Spinoza más de lo que él mismo lo hizo (Gatens and Lloyd, 1999), el concepto de imaginación sigue estando impregnado de presuposiciones de una problemática filosofía del sujeto de la que intento distanciarme. Entre los dos extremos de la filosofía de la imaginación, entendida como la facultad que poseen los individuos, por un lado, y la filosofía del imaginario social, entendido como el contexto social que nos posee, por el otro, hay un tercer espacio: el de lo *imaginario*, que nos permite evadir las deficiencias de ambas alternativas. Para ponerlo brevemente: lo *imaginario* es aquello que está hecho por imágenes en el sentido más radical del término, esto es, imágenes como representaciones que son también presencias en sí mismas (Bottici, 2014: 54–63). Como tal, la noción de *imaginario* no

tiene presupuestos ontológicos respecto al estatuto real o irreal de las imágenes: mientras que el concepto de imaginario se asocia con la idea de irrealdad, como en la expresión “esto es puramente imaginario,” el término imaginal no carga con tan fuerte presuposición ontológica. De forma similar, mientras que la imaginación tiende a entenderse como una facultad individual y el imaginario tiende a comprenderse respecto a un contexto social, lo imaginal puede ser el resultado de ambos y es, por tanto, un acompañante teórico más útil para aproximarse al transindividuo que la imaginación o el imaginario social: como el transindividuo, el concepto de lo imaginal apunta a la necesidad de deshacerse de la alternativa binaria de lo social contra lo individual.

Es en términos de lo que Gatens llama “cuerpos imaginarios”, y que yo quisiera llamar “cuerpos imaginales”, que podemos entender el lado psicológico del proceso de individuación antes descrito¹⁶. Cuando nuestro cuerpo se encuentra con otro cuerpo, que puede ser un cuerpo simple, como un vaso de agua, o uno más complejo, como otro ser humano, ocurre un cambio en su propia constitución. Es en este sentido, y con el fin de mantener

16 Nótese la similitud entre este proceso y lo que Drucilla Cornell ha descrito en su *The Imaginary Domain* (1995). Aunque Cornell articula su teoría en términos lacanianos, pienso que la idea fundamental de que lo imaginal es un campo de batalla crucial en donde los cuerpos sexualizados negocian su propio ser es la misma.

unido lo que sucede a nivel infra-individual y a nivel supra-individual, que la noción de transindividualidad se vuelve particularmente útil. En suma, nuestros cuerpos son siempre necesariamente cuerpos en plural porque su individualidad siempre e inevitablemente es una forma de transindividualidad. Todos nacemos de otros cuerpos, y desde que nacemos estamos en constante transformación al encontrarnos con otros cuerpos, mientras que, a su vez, nosotros los afectamos de vuelta. El concepto de transindividualidad tiene como propósito señalar tal complejidad, al igual que nuestra naturaleza procesual.

Sin embargo, el problema invariablemente emerge respecto a qué podría garantizar la continuidad en el tiempo y en el espacio de tales procesos en curso.

Aunque antes de abordar dicha cuestión, permítaseme presentar lo que entiendo por “cuerpos en plural” y por qué esta comprensión del cuerpo puede llevarnos más allá de algunos de los callejones sin salida con los que se ha enfrentado la filosofía feminista de las últimas décadas. Primero, por “cuerpos en plural” pretendo subrayar la naturaleza transindividual de los procesos de individuación, esto es, de un proceso que mantiene unidos tanto el nivel infra-individual como el supra-individual. En segundo lugar, al situar al cuerpo dentro de una ontología de la sustancia única, fácilmente se puede ir más allá de las oposiciones que han acompañado a la filosofía feminista

desde sus inicios: ¿la sujeción de las mujeres es el resultado de su biología (naturaleza) o de su formación (cultura)?

Tras esta oposición, al igual que la oposición entre sexo y género, está el típico dualismo metafísico occidental que se centra en la dicotomía del cuerpo y la mente (Gatens, 1996). Pero si entendemos el cuerpo y la mente simplemente como modos dentro de diferentes atributos de la misma sustancia, entonces no se sostiene ninguna oposición entre ambos, y es dentro de dicho marco ontológico que se vuelve posible preguntar ¿qué es una mujer?, evadiendo las falsas alternativas entre el “esencialismo” y el “culturalismo.”

Una vez que el cuerpo deje de concebirse como una entidad inerte y fija, ya no habrá necesidad (ni tampoco espacio) para objetar desde el esencialismo.

LAS MUJERES EN PROCESO, LAS MUJERES COMO PROCESOS

Como ya mencioné, la pregunta más urgente que surge ante esta ontología es: ¿qué garantiza la continuidad de una individualidad en el tiempo y en el espacio? Si la individualidad siempre debe entenderse en términos de transindividualidad, de un proceso constante de individuación, ¿cómo podemos hablar de un solo individuo sin un tiempo y espacio específicos? Respondiendo desde una combinación de Spinoza con el psicoanálisis y la sociología, diré que es una narrativa. Es justamente a través de una historia de los encuentros pasados y presentes que configuran una individualidad que podemos encontrar el hilo que nos permite hablar de un solo individuo en algún punto en el tiempo.

Dicha historia no es meramente la historia que nos contamos a nosotras mismas como si fuéramos mónadas aisladas sin puertas ni ventanas. Reiterando, lo anterior es

un proceso de contar historias que también debe ser el resultado de los encuentros entre las historias que nos contamos a nosotras mismas y aquellas que se nos cuentan, entre las historias en las que nos reconocemos y en las que no¹⁷. Precisamente a través de una historia es que me gustaría en esta sección tratar de aproximarme a la pregunta: ¿qué es una mujer? Primero abordaré el tema de qué significa entender a la mujer como un proceso, para después proceder a ilustrar este punto por medio de un encuentro imaginal que sirva como ejemplificación.

La objeción típica en contra del feminismo radical, y en general contra todo tipo de feminismo que defienda la noción de femineidad, es que se corre el riesgo de caer presa de una forma de esencialismo o, lo que es peor, de un tipo de heteronormatividad que congela toda potencialidad de género en la oposición binaria hombre/mujer. Como debería ser evidente en este punto, en el marco de una ontología monista del transindividuo está objeción es inoperante. El cuerpo no es materia inerte ni una esencia a la que se le puedan atribuir propiedades fijas e inmutables (tales como genitales o balances hormonales). Más bien, el

17 Para un intento de combinar la teoría del reconocimiento con la teoría del transindividuo, véase el volumen *Strategie della relazione* (Marcucci y Pinzolo, 2010) y, en especial, el ensayo de Vittorio Morfino ahí contenido. Recurriendo a ideas provenientes del trabajo del sociólogo Alessandro Pizzorno, he podido elaborar más detalladamente la relación entre la identidad y el contar de historias insistiendo en la naturaleza plural de dicho proceso (en Bottici, 2007: 227–45).

cuerpo en general y los cuerpos de las mujeres en particular, son procesos¹⁸.

El término “mujer” se convierte, por lo tanto, en el atajo hacia una historia que mantiene unidas una serie de procesos y potencialidades que podemos asociar con individuos instituidos y auto-instituidos como “mujeres.” Desde esta posición, por ejemplo, la historia que se pudiera contar sobre la femineidad incluye potencialidades tales como: menstruar; la menopausia; dar o decidir no dar vida; recibir una remuneración menor a la de los colegas hombres; ser violada por la vagina (porque todos los cuerpos pueden ser violados pero ser violada por la vagina es diferente a ser violada por el ano); caminar en la calles como una mujer que así se auto-identifica; caminar por la calle mientras cuestionas tu auto-identificación como mujer, etc. La lista es claramente tan abierta como lo sea el proceso o la serie de procesos que potencialmente podrían caer bajo el lema de lo que es ser una mujer y, por lo mismo, incluyen todo tipo de mujeres: mujeres femeninas, mujeres masculinas, intersexuales, mujeres trans, etc. A aquellos que afirman que otro mundo es posible, yo siempre tengo la tentación de responder que otro mundo siempre está ya constituyéndose, en tanto que se nos revelan –en caso de estar abiertas a ello– diferentes formas de ser mujer. Sin

18 Esto es bastante distinto de la idea de Gatens de que el cuerpo es un producto histórico (Gatens, 1996), pero el punto central es el mismo. Preciado (2013, especialmente 99–130) ha enfatizado esto recientemente.

embargo, es particularmente difícil aceptar dichas formas cuando éstas cuestionan las visiones hegemónicas establecidas de lo que una mujer debería ser.



Figura 2. Julia y Laura, 2013. Cortesía de la artista

Las prácticas artísticas gozan de una posición privilegiada en este respecto. Al proveer un espacio para cuestionar las ideas hegemónicas de manera que se empalmen la crítica racional y el apego emocional, las prácticas artísticas son un espacio particularmente efectivo para renegociar nuestro ser imaginal. Para ponerlo en las palabras de José Esteban Muñoz, una puede entender esta revelación como un excedente tanto de afecto como de significado –un excedente que es generado por la revelación específicamente anticipatoria del arte (Muñoz, 2009: 3). Si es cierto que, en nuestras sociedades capitalistas, ser mujer involucra constantemente al “dominio de lo imaginario”

(Cornell, 1995) o el registro del espectáculo masivo (Ehrlich, 2009), entonces podemos entender las prácticas artísticas como un posible sitio para la activación de contraespectáculos¹⁹.

Consideremos ahora una serie de obras sobre Julia Pastrana realizadas por la artista mexicana afincada en Nueva York llamada Laura Anderson Barbata. La Figura 2, titulada “Julia y Laura”, capta uno de los momentos de dicha obra²⁰. En la imagen puede verse a la mujer–artista (hay un lienzo detrás de ella) que se proyecta a sí misma como el espejo de otra mujer, la cual está recargada en una estatua y tiene una barba negra. Ambas mujeres tienen un vestido morado similar, el mismo tipo de pose, así como zapatos y un corte de pelo semejantes. Sin embargo, una usa anteojos y la otra una barba oscura. Un dato interesante es que la mujer–artista sin barba se llama Laura Anderson Barbata, el cual es un nombre hispano que, al igual que en mi lengua nativa, está muy cerca de barbuda, es decir una mujer con

19 He desarrollado la noción de contra–espectáculos en Bottici (2014: 106–24). Aunque he articulado lo anterior dentro del marco de la teoría de lo imaginal, estoy en deuda con la obra seminal de María Pía Lara, quien ha mostrado cómo las narrativas feministas pueden ejercer su impacto crítico en la esfera pública, revelando con ello nuevas formas de ser una mujer (Lara, 1998).

20 Véase la página web de Laura Anderson Barbata para una descripción de todas las series de obras acerca de Julia Pastrana, que incluyen tanto arte visual como performance (<http://www.lauraandersonbarbata.com/work/mx-lab/julia-pastrana/>).

barba. ¿Acaso esto sugiere que la mujer a la izquierda de la imagen es la verdad del patronímico de la mujer a la derecha?

¿Será que la artista que se encuentra delante del lienzo es la verdad de la mujer barbuda de la izquierda o tal vez el espacio en medio de la imagen sugiere un proceso de identificación y desidentificación simultáneo? Yo sostendría que ambos y, precisamente al lograrlo, esta imagen opera como una interrogación y renegociación de lo que es ser una mujer.

En la historia de “Julia y Laura” a la que la artista ha llamado la atención en sus performances, nos enteramos que Julia Pastrana nació en 1834 en un pequeño pueblo en el estado de Sinaloa, México²¹. Se sabe muy poco de los primeros veinte años de su vida, excepto que en algún punto vivió en la casa del gobernador sinaloense, donde se le entrenó como cantante y mezzosoprano, y donde aprendió a hablar francés e inglés. En 1854 fue vendida al Sr. Francisco Sepúlveda, que se asoció a un empresario estadounidense de nombre Theodore Lent, con el fin de exhibir a Julia Pastrana en los Estados Unidos. Ese mismo año, Theodore Lent se casó con Julia Pastrana en Nueva York. A partir de ese momento, su esposo y mánager la

21 Tomo esto de la cronología de Laura Anderson Barbata (<http://www.lauraandersonbarbata.com/work/mx-lab/julia-pastrana/3.php>, consultada el 20 de diciembre de 2016).

exhibió como “La mujer más fea del mundo”, “La indescriptible”, “La hirsuta”, “La mujer simio”, “El híbrido femenino”, “La mujer barbuda”, “La dama babuina”, y “La mujer chango”, entre otros títulos.

En 1860 Pastrana, que estaba embarazada de su esposo, viajó a Moscú, donde dio a luz a un bebé diagnosticado con la misma condición que su madre (es decir, que estaba excesivamente cubierto de pelo negro y tenía una mandíbula subdesarrollada). Tanto el bebé como la madre fallecieron al poco tiempo después del parto. Tras sus fallecimientos, Theodore Lent vendió sus cuerpos al Dr. Sokolov de la Universidad de Moscú, quien había desarrollado una técnica de embalsamamiento especial y quería usar sus cuerpos para futuras investigaciones científicas. No obstante, Theodore Lent volvió a Moscú dos años después para reclamarlos y, con el apoyo de la embajada estadounidense, logró hacerse de los cuerpos. Los metió dentro de una caja de vidrio y comenzó a exhibirlos por toda Europa con gran éxito comercial.

Desde entonces, los cuerpos de Julia Pastrana y su bebé continuaban siendo exhibidos, investigados, robados y dañados. La fascinación que provocaron no se detuvo con su muerte: en todo caso la aumentó puesto que eran más manejables dentro de una caja de cristal. En 1976, unos ladrones irrumpieron en la bodega en Oslo donde se guardaban los cuerpos y lanzaron el cuerpo del infante en

un campo donde lo devoraron los roedores. Aunque se encontró uno de los brazos de Julia que fue arrancado tiempo después, su cuerpo desapareció. Sin embargo, en 1988 apareció nuevamente. En 1994 su cuerpo se encontraba en custodia del departamento de estudios anatómicos forenses de Oslo con fines de investigación. Publicaciones y artículos describiendo su caso aparecieron alrededor del mundo, aunque permaneció virtualmente desconocida en México.

En el 2003, Laura Anderson Barbata se familiarizó con la historia de Julia Pastrana a través de una obra de teatro dedicada a su vida. Desde ese momento, Barbata coordinó una campaña internacional para reclamar que el cuerpo de Pastrana fuera enviado a México. Tras diez años de lucha, el cuerpo fue devuelto a Sinaloa, en donde se enterró con una foto de su hijo en el pecho. Barbata se aseguró de que la tumba estuviera completamente cubierta de concreto y resguardada por muros que tuvieran más de un metro de grosor, con el fin de garantizar que nunca pudiera exhibírsela de nuevo. Aun así, la artista continuó interpretando su historia y exponiéndola en su obra. ¿Por qué?

A fin de entender el tipo de operación artística en juego tendríamos que dar un paso atrás y explorar la lógica de exhibición que emerge a través de la historia de Julia Pastrana. Considérese la Figura 3, que reproduce el anuncio

publicitario para el espectáculo de Pastrana en Worcester, Massachusetts (1855). La imagen nos dice inmediatamente que estamos ante una “indígena de Oparate”, que se caracteriza por una unificación de dos atributos (mujer y oso) que son incompatibles.



Figura 3. ‘Oparate Indian!’ anuncio para el show de Pastrana en Worcester, Massachusetts, 1855. Fuente: Julia Pastrana Online [http://juliapastranaonline.com/items/show/43] (10 de enero de 2017).

La imagen exagera tanto la cantidad de pelo corporal de Pastrana como sus rasgos masculinos, los cuales contrastan

más enfáticamente con su femineidad: es una combinación excéntrica de elementos que la idea hegemónica de la femineidad en ese tiempo no permitía combinar lo que la vuelve “la malnombrada”, la criatura a la que es imposible nombrar.

Lo anterior también explica la fascinación con su cuerpo y, por lo tanto, las razones por las que se le convirtió en un espectáculo. La hermosa voz de una mezzosoprano profesional, el elegante vestuario y la postura compuesta que invocan los valores de ornato y sumisión asociados a la femineidad moderna de Occidente, se percibían como opuestos al grosor de su barba y lo excesivo de su pelo, que se relacionaban con los atributos tradicionales de la masculinidad moderna occidental. Como nota Preciado, la eliminación del pelo corporal es un sitio crucial para la producción moderna de cuerpos racializados y generizados [gendered] (2013: 114). En el sistema técnico y de género del siglo XIX, la exhibición de ‘mujeres barbudas’ como una monstruosidad iba de la mano con la invención del “hirsutismo” como condición clínica, transformando a mujeres comunes en clientes potenciales dentro de los sistemas médico y cosmético normalizadores. Nótese cómo el género fusionado con la raza como ‘hirsutismo’ se convirtió en una condición clínica que ayudó tanto a clasificar la feminidad normal como a las razas inferiores (Preciado, 2013: 114–115)²². No es casualidad pues que el

22 Por ejemplo, desde 1961 el hirsutismo se ha medido acorde a la escala

anuncio de Pastrana presente la extraña combinación de rasgos femeninos y masculinos como una “indígena de Opate”, que tiene como consecuencia la relegación de Julia a una raza inferior y quizá incluso a una especie inferior: la denominación ‘mujer oso’ no puede sino relegarla simbólicamente a un espacio liminar entre las especies superiores (humano) y las inferiores (animales).

No es difícil reconocer en este anuncio la lógica exhibicionista típica del colonialismo²³. La fascinación por la “indígena de Opate” y la “mujer oso” es exactamente la del fetiche colonial que necesita ser exhibido en el corazón de los territorios de los colonizadores para reforzar las ideas hegemónicas respecto a la feminidad en casa pero que, por lo mismo, clausura la posibilidad de imágenes alternativas de la femineidad. Respecto a esta lógica, el trabajo de Barbata opera como un contra–espectáculo terapéutico, a través de lo que he llamado en otro lugar terapia homeopática: la artista toma pequeños elementos de un espectáculo pasado con el propósito de revertirlo contra sí mismo, con ello utilizando el mal contra el mal y produciendo un espectáculo de la femineidad que se lanza

Ferriman–Gallwey, de acuerdo a la cual el puntaje de 8 de una mujer caucásica es indicativo de exceso andrógeno, mientras que en el este de Asia un puntaje mucho menor indica hirsutismo (Preciado, 2013: 15).

23 Agradezco el trabajo y las películas de Wayne Wapeemukwa (en particular Balmoral Hotel. producida en el 2015) por permitirme pensar más a fondo la conexión entre colonialismo y exhibicionismo.

contra la propia lógica del espectáculo de la femineidad²⁴. No obstante, en lugar de invitarnos meramente a identificarnos con la historia de Pastrana, la yuxtaposición de imágenes y el espacio en medio de ellas nos invitan a un constante cuestionamiento de las dicotomías establecidas que representan: la barbuda contra la mujer depilada, lo masculino contra lo femenino, lo parcialmente animal contra lo completamente humano. Como tal, dicha obra interroga el espectáculo pasado de la femineidad y abre la puerta para pensar en un futuro distinto.

En suma, la historia de Julia Pastrana ilustra potente mente la fascinación que la pluralidad de su cuerpo ejerció pero también en cuán ambivalentes pueden ser nuestras respuestas ante ello. En efecto, el problema es que las personas no están dispuestas a aceptar dicha pluralidad (porque también implica aceptar las ambivalencias propias) y, por lo tanto, la fascinación retorna como monstruosidad, fealdad, adoración y también desmembramiento del cuerpo embalsamado ya muerto. Nótese que su esposo, quien solamente buscaba extraer ganancias de ella, la embarazó y, tras su muerte, desposó a otra mujer llamada Marie Bartel que sufría de una condición similar a la de Pastrana.

24 He desarrollado este concepto de 'estrategia homeopática' de manera más detallada en Bottici (2014: 106–124). Cornell propone una estrategia similar en su obra sobre pornografía (Cornell, 1995: 95–167), mientras que Muñoz lo teoriza como desidentificación (1999) o 'futuridad queer' en su trabajo sobre el poder iluminador anticipante de los performances artísticos (Muñoz, 2009).

Trató de hacer con ella lo mismo que con su primera esposa, pero enloqueció y murió en un asilo ruso. Este era su problema, aunque quizá también sea el nuestro: lo difícil que resulta mantener una apertura plural verdadera, la cual implica la capacidad de mantener unidas nuestras ambivalencias. Para parafrasear a Nietzsche, esto quizá pueda ser una nueva fórmula para nuestra felicidad: “un sí, un no, una línea recta, una barba” (Nietzsche, 1976: 570).

CONCLUSIONES: HACIA UN MANIFIESTO ANARCA-FEMINISTA

En conclusión, me gustaría regresar a la pregunta sobre el reduccionismo planteada al inicio y tratar de mostrar brevemente por qué para las teóricas feministas críticas el anarquismo puede ser un mejor interlocutor que el marxismo para abordar la pregunta acerca de la opresión de la mujer. Se ha afirmado que es debido al reduccionismo económico que el matrimonio entre el marxismo y el feminismo terminó por ser una unión desdichada: al reducir el problema de la opresión de la mujer solamente al factor de explotación económica, el marxismo acabó dominando al feminismo de la misma manera en que los hombres de la sociedad patriarcal dominan a las mujeres (Sargent, 1981). Aunque dicho reduccionismo ha sido cuestionado por muchas feministas marxistas²⁵, todavía es posible, al menos

25 Ejemplos notables incluyen la aproximación bidimensional al género de Fraser (Fraser, 2013: 158–186), la combinación de marxismo y teoría de

en principio, caer ante la tentación reduccionista en el marxismo feminista que, por el contrario, siempre ha sido ajena al anarca-feminismo.

Todo análisis crítico de la opresión de la mujer requiere considerar una multiplicidad de factores, cada uno en su autonomía y sin intentar reducirlos a una fuente omniexplicativa o a un *arché* –ya sea la extracción de plusvalía en el campo laboral o el trabajo doméstico no remunerado. Hay algo intrínsecamente multifactorial en la opresión de las mujeres –tanto así que no sorprenderá a nadie considerar el hecho que los programas de los estudios de la mujer y los de los estudios de género son todos invariablemente interdisciplinarios. Nótese aquí que, en contraste con la caricaturización del pensamiento anarquista que todavía prevalece en los medios, el anarquismo refiere primordialmente a un método que tiene el fin de cuestionar todo *arché* establecido y no es nunca un modelo terminado o exhaustivo para la estructuración de la sociedad²⁶.

género de Arruzza (Arruzza, 2010), el replanteamiento llevado a cabo por Federici acerca de la reproducción (Federici, 2012) y las aproximaciones interseccionales agrupadas en la antología reciente *Marxism and Feminism* (Mojab, 2015: 203–21, 287–305).

26 Esta idea respecto a la naturaleza del anarquismo combina autores tan diversos como Errico Malatesta (2001), Reiner Schürmann (1986) y, más recientemente, Saul Newman (2016). Este último, guiándose en Schürmann y Foucault, habla de postanarquismo como una práctica política que

A pesar de que el anarquismo y el marxismo comúnmente transitaban el mismo camino e incluso convergían en las luchas de los trabajadores, la diferencia más significativa entre ellos es que las pensadoras anarquistas han operado históricamente con una noción de opresión mucho más matizada y diversa que enfatiza las formas de explotaciones existentes que no pueden ser reducidas a factores económicos –ni tampoco a factores políticos, culturales, sexuales, cosméticos, etc. De ello deriva el feliz matrimonio del anarquismo con el feminismo: si la relación entre el marxismo y el feminismo ha sido históricamente un asunto peligroso (Arruzza, 2010) que reproduce la misma lógica de dominación entre los sexos, entonces la unión entre el feminismo y el anarquismo promete ser mucho más productiva. Históricamente, los dos han coincidido tanto que se ha afirmado que el anarquismo es, por definición, feminista (Kornegger, 2009). El punto no es simplemente registrar que, desde Mikhail Bakunin hasta Emma Goldman, aunque con la (posible) excepción de Proudhon, el anarquismo y el feminismo comúnmente convergen en la misma persona. Más relevante es que este dato histórico señala una afinidad teórica más profunda. Una puede ser marxista sin ser feminista, pero no se puede ser anarquista sin ser feminista al mismo tiempo. ¿Por qué?

Si el anarquismo es una filosofía que se opone a toda

comienza con la anarquía en lugar de tenerla como modelo final.

forma de dominación, incluidas todas las formas que no pueden reducirse a la explotación económica, entonces debe oponerse a la sujeción de la mujer también; de lo contrario, no sería coherente con sus propios principios. La mayoría de las pensadoras anarquistas trabajan con un concepto de libertad que se caracteriza como una “libertad de iguales” (Bottici, 2014: 178), donde dicha expresión refiere a que no puedo ser libre mientras todos los demás no sean igualmente libres porque, aun si yo soy el amo, la relación de dominación en la que participo me esclavizará tanto como al esclavo mismo. Pero si no puedo ser libre mientras no viva rodeada de personas que son igualmente libres, es decir, a menos de que viva en una sociedad libre, entonces la sujeción de las mujeres no puede reducirse a algo que sólo competa a una parte de la sociedad: una sociedad patriarcal será fundamentalmente opresiva para todos los sexos precisamente porque no es posible ser libre por propia cuenta. Y esto es algo que comúnmente olvidamos: el patriarcado es opresivo para todos, no sólo para las mujeres.

Por lo tanto, si es verdad que el anarquismo tiene que ser por definición feminista, ¿lo opuesto también se sostiene? ¿Puede haber feministas que no sean anarquistas? Es claro que históricamente muchos movimientos feministas no fueron anarquistas. Sin embargo, muchas feministas han afirmado que el feminismo, en particular la segunda ola de los setenta, era anarquista en sus estructuras y

aspiraciones. De acuerdo a Kornegger (2009), por ejemplo, las feministas radicales de este periodo eran inconscientemente anarquistas tanto en sus teorías como en sus prácticas. La estructura de los movimientos de las mujeres (por ejemplo, los grupos de concientización), con su énfasis en grupos pequeños como elemento básico organizacional, por su hincapié en lo personal como algo político y en su acción directa espontánea, tenían una semejanza notoria con las formas de organización típicamente anarquistas (2009: 494).

Es más sorprendente aún la convergencia conceptual con la concepción de libertad que mencioné anteriormente. Por ejemplo, Kornegger afirma que “la liberación no es una experiencia insular” puesto que solamente ocurre en conjunción con todos los demás seres humanos (2009: 496), lo cual significa que la libertad no puede ser sino libertad entre iguales. No obstante, esto también implica que una no puede luchar contra el patriarcado sin luchar también contra todas las formas de jerarquización, ya sean políticas o económicas. Como, de nuevo, dice Kornegger (2009: 493), “el feminismo no conlleva un poder corporativo femenino o una mujer presidenta: significa la desaparición del poder corporativo y de la presidencia”.

Dicho de otra manera, el feminismo no significa meramente que las mujeres deben tomar el lugar desocupado por los hombres (lo cual implicaría una forma

bastante fálica de feminismo); más bien, las mujeres deben luchar para subvertir radicalmente la lógica de la opresión patriarcal donde el sexismo, el racismo, la explotación económica, la opresión política, etc., se refuerzan recíprocamente aunque en formas y modalidades distintas que varían según el contexto. Esto es más evidente hoy en día, en un mundo globalizado en donde las diversas formas de opresión y explotación, estén basadas en género, sexo, raza o clase, intersectan las unas con las otras. Quizá la contribución más importante del feminismo interseccional haya sido mostrar que si por feminismo entendemos solamente la lucha por la igualdad formal entre hombres y mujeres, estamos en riesgo de crear nuevas formas de opresión. Estamos en riesgo de que la igualdad entre hombres y mujeres signifique meramente que las mujeres deben tomar las posiciones que anteriormente se reservaban a los hombres blancos burgueses, reforzando con ello los mecanismos de opresión en lugar de subvertirlos. Por ejemplo, si tomamos la emancipación de la mujer meramente como una entrada a la esfera pública sobre una base de igualdad con los hombres, esto puede implicar que alguien más ha reemplazado a estas mujeres en sus hogares. Pero para la mujer inmigrante que reemplaza a la ama de casa blanca para proveer cuidado doméstico, esto no conlleva una liberación: ella meramente sale de su casa para entrar en otra como empleada²⁷. Ante

27 Sobre el problema generado por la denominada ‘cadena global del cuidado’ y la manera en la que reestructura la economía global, véase Yeates

dicha situación, la emancipación de algunas mujeres (blancas) corre el riesgo de implicar directamente la opresión de otras mujeres (inmigrantes, negras o sureñas) mientras el feminismo no tenga el objetivo de disolver toda forma de jerarquización.

Para concluir, quizá el feminismo no ha sido anarquista a lo largo de su historia, pero debería serlo ahora porque debe tener como fin la subversión de todas las formas de dominación. El feminismo actual, más que el pasado, no puede implicar mujeres soberanas o capitalistas exitosas: implica, más bien, la negación de la soberanía y del capitalismo. Espero que con esto pueda surgir un nuevo programa de investigación anarca-feminista.

(2009), mientras que acerca de la manera en la que ésta desafía los presupuestos marxistas tradicionales, véase Federici (2012: 115–25).

AGRADECIMIENTOS

Por su invaluable asistencia en el proceso de investigación, quisiera agradecer a Amir Sadeghi, Verónica Padilla y Ryan Gustafson. Por leer y comentar este manuscrito, mi profundo agradecimiento a Richard Bernstein, Moira Gatens, Laura Andersen Barbata, Eva von Redecker y María Pía Lara. Una versión anterior de este texto se presentó como la conferencia magistral del segundo encuentro anual ‘Thinking the Plural’ –Richard J. Bernstein Symposium en Muhlenberg College el 25 de septiembre de 2015 y una versión subsecuente se presentó en ‘Thesis Eleven Annual Lecture’ en La Trobe University, Melbourne, el 26 de julio de 2016.

BIBLIOGRAFÍA

Arruzza, Cinzia. (2010). *Le relazioni pericolose: matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo*. Rome: Alegre.

Bakunin, Mikhail. (2005). Against patriarchal authority. In Robert Graham (Ed.), *Anar-chism: A Documentary History of Libertarian Ideas* (Vol. I., pp. 236–238). Montreal: Black Rose Books.

Balibar, Etienne. (1997). Spinoza: From individuality to transindividuality. In *Medelingen vanwege het Spinozahuis* (pp. 3–36), Delft: Eburon. Versión en español: Balibar, Etienne. (2009). *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad* (Anselmo Torres, trad.). Córdoba: Encuentro.

Balibar, Etienne. (1998). *Spinoza and Politics*. London: Verso. Versión en español: Balibar, Etienne. (2011). *Spinoza y la política* (César Marchesino y Gabriel Merino, trads.). Buenos Aires: Prometeo.

Bottici, Chiara. (2007). *A Philosophy of Political Myth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bottici, Chiara. (2014). *Imaginal Politics: Images beyond*

Imagination and the Imaginary. New York: Columbia University Press.

Castillo, Marco, Ragan Petrie and Maximo Torero. (2012). Beautiful or white? Discrimination in group formation. GMU Working Paper in Economics (February), nos 12–29.

Chanter, Tina. (2006). Gender: Key Concepts in Philosophy. London: Continuum. Collins, Patricia Hill and Margaret Andersen (Eds.). (2012). Race, Class and Gender: An Anthology. Belmont: Wadsworth Publishing.

Cornell, Drucilla. (1995), The Imaginary Domain: Abortion, Pornography & Sexual Harassment. London: Routledge.

Crenshaw, Kimberlé. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *The University of Chicago Legal Forum* 140: 139–167.

Davis, Angela. (1981). Women, Race and Class. New York: Random House. Versión en español: Davis, Angela. (2005). Mujeres, raza y clase (Ana Varelo Mateo, trad.). Madrid: Akal.

Donaldson, Laura. (Ed.). (1992). Decolonizing Feminisms: Race, Gender, and Empire Building. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Ehrlich, Carol. (2009). Anarchism, feminism and situationism. In Robert Graham (Ed.), *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas* (Vol. I., pp. 492–499). Montreal: Black Rose Books.

Ehrlich, Howard J. (2013). Toward a general theory of anarchafeminism. In Howard J. Ehrlich (Ed.), *The Best of Social Anarchism* (pp. 51–56). Tucson: AK Press.

Federici, Silvia. (2012). *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. Oakland: PM Press. Versión en español: Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas* (Carlos Fernández Guervós y Paula Martín Ponz, trads.). Madrid: Traficantes de sueños.

Ferguson, Susan J. (2013). *Race, Gender, Sexuality, and Social Class: Dimensions of Inequality and Identity*. London: SAGE.

Fleury, Cynthia (Ed.). (2006). *Imagination, imaginaire, imaginal*. Paris: PUF.

Fraser, Nancy. (2013). *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso. Versión en español: Fraser, Nancy. (2015). *Fortunas del feminismo: del capitalismo gestionado por el estado a la crisis neoliberal* (Cristina Piña Aldao, trad.). Madrid: Traficantes de sueños; IAEN.

Gatens, Moira. (1996). *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. London: Routledge. Gatens, Moira and Genevieve Lloyd. (1999). *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. London: Routledge.

Goldman, Emma. (1969). *Anarchism and other Essays*. New York: Dover Publications.

Hippler, Thomas. (2011). Spinoza's politics of imagination and the origins of critical theory. In Chiara Bottici and Benoit Challand (Eds.), *The Politics of Imagination* (pp. 5573). London: Birkbeck Law Press.

Holmes, Brooke. (2010). Marked bodies (gender, race, class, age, disability, disease. In Daniel Garrison (Ed.), *A Cultural History of the Human Body* (Vol. 1). Oxford: Berg.

Kornegger, Peggy. (2009 [1975]). Anarchism: The feminist connection. In Robert Graham (Ed.), *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas* (Vol. I., pp. 236-238). Montreal: Black Rose Books.

Lara, María Pía. (1998). *Moral Textures: Feminist Narratives in the Public Sphere*. Cambridge: Polity Press.

Malatesta, Errico. (2001). *L'anarchia*. Rome: Datanews. Versión en español: Malatesta, Errico. (1978). *La anarquía*. México: Premia.

Marcucci, Nicola and Luca Pinzolo (Eds.). (2010). *Strategie della relazione: Riconoscimento, transindividuale, alterita*. Rome: Meltemi.

Mojab, Shahrzad. (2015). *Marxism and Feminism*. London: Zed Books.

Morfino, Vittorio. (2010). Transindividual e/o riconoscimento: ancora sull'alternativa Hegel/Spinoza. In Nicola Marcucci and Luca Pinzolo (Eds.), *Strategie della relazione. Riconoscimento, transindividuale, alterita* (pp. 179–200).

Rome: Meltemi.

Muñoz, José Esteban. (1999). *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Muñoz, José Esteban. (2009). *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. New York: New York University Press.

Negri, Antonio. (1991). *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysic and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Versión en español: Negri, Antonio. (1993). *La anomalía salvaje: ensayo sobre potencia y poder en Baruch Spinoza* (Gerardo de Pablo, trad.). México: Anthropos; UAM.

Newman, David M. (2001). *Identities and Inequalities: Exploring the Intersections of Race, Class, Gender, and Sexuality*. New York: McGraw Hill.

Newman, Saul. (2016). *Post-anarchism*. Cambridge: Polity Press.

Nietzsche, Friedrich. (1976). *The Antichrist*. In Walter Kaufmann (Ed. and Trans.), *The Portable Nietzsche* (pp. 565–656). New York: Penguin Books. Versión en español: Nietzsche, Friedrich. (2011). *El anticristo* (Andrés Sánchez Pascual, trad.). Madrid: Alianza.

Oksala, Johanna. (2011). The neoliberal subject of feminism. *Journal of the British Society for Phenomenology* 42(1): 104–120.

Preciado, Beatriz. (2013). *Testojunkie: Sex, Drugs, and Biopolitics*

in the Pharmaco pornographic Era. New York: The Feminist Press. Versión en español: Preciado, Beatriz. (2008). *Testo yonqui*. Madrid: Espasa.

Sargent, Lydia (Ed.). (1981). Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism. Boston: South End Press. Schürmann, Reiner. (1986). On constituting oneself an anarchist subject. *Praxis International* 3: 294–310.

Shannon, Deric. (2009). Articulating a contemporary anarcha-feminism. *Theory in Action* 2(3): 58–74.

Simondon, Gilbert. (2007). *L'individuation psychique et collective*. Paris: Editions Aubier.

Spinoza, Baruch. (1994). Ethics. In Edwin M. Curley (Ed. and Trans.), *A Spinoza Reader*. Princeton: Princeton University Press. Versión en español: Spinoza, Baruch. (2000). *Ética demostrada según el método geométrico* (Atilano Domínguez, trad.). Madrid: Trotta.

Sunderman, Zachary. (2015). The Disability Paradox. Public Seminar. <http://www.pub-licseminar.org/2015/10/the-disability-paradox/#.WZLlx4qQxZ0>. Williams, Caroline. (2006). Thinking the political in the wake of Spinoza: Power, affect and imagination in the Ethics. *Contemporary Political Theory* 6: 349–369.

Yeates, Nicola. (2009). *Globalizing Care Economies and Migrant Workers: Explorations in Global Care Chains*. New York: Palgrave Macmillan.