

¿Y si fuera el cuerpo quien animase al alma?: Política feminista, corporalidad y democracia

Tatiana Llaguno Nieves*

Recibido: 24 de junio de 2020 / Aceptado: 31 de agosto de 2020

Resumen. Este artículo explora la problemática del cuerpo desde una perspectiva de género. Primero, se estudia la evasión filosófica del cuerpo, así como su inadvertida asimilación a lo femenino. Segundo, se examina la negación capitalista del cuerpo y la posibilidad de entender la diferenciación entre las lógicas de explotación y de expropiación a través de una previa diferenciación entre cuerpos. Se propone finalmente hacer un análisis de la exclusión general del cuerpo como una exclusión particular de lo femenino y de lo popular y se sugiere que el advenimiento de los cuerpos promulgado desde el movimiento feminista, especialmente en su vertiente latinoamericana, traen consigo un potencial democrático y emancipador.

Palabras Clave: filosofía; cuerpo; capitalismo; feminismo; democracia.

[en] What if the Body Animated the Soul?: Feminist Politics, Corporeality and Democracy

Abstract. This article explores the question of the body from a gender perspective. First, it reviews the philosophical evasion of the body, as well as its assimilation with the feminine. Second, it examines the capitalist negation of the body and discusses the possibility of understanding the differentiation between the logics of exploitation and expropriation through a previously posited differentiation among bodies. Finally, it proposes an analysis of the general exclusion of the body as a particular exclusion of the feminine and the popular, suggesting that the advent of bodies promulgated by the feminist movement, especially in the Latin American context, holds a democratic and emancipatory potential.

Key words: Philosophy; Body; Capitalism; Feminism; Democracy.

Sumario. I. Introducción. II. La evasión del cuerpo como la evasión de lo femenino. III. La negación del cuerpo como la negación de la explotación-expropiación. IV. La devolución al cuerpo como proyecto de emancipación feminista y popular. Bibliografía

Cómo citar: Llaguno Nieves, T. (2021). ¿Y si fuera el cuerpo quien animase al alma?: Política feminista, corporalidad y democracia. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(1), 53-62.

En tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos –Platón

Pero, señora, ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina? Bien dijo Lupercio Leonardo, que bien se puede filosofar y aderezar la cena. Y yo suelo decir viendo estas cosillas: Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito –Sor Juana Inés de la Cruz

No transigiremos a propósito del materialismo. Ni tampoco a propósito de nuestros ideales. Que nuestro materialismo sea *ascensional* –André Comte-Sponville

I. Introducción

El cuerpo es un espacio de contradicción: duele, da placer, oprime y libera. Posiblemente por su naturaleza ambivalente, la filosofía y la política han intentado, de formas más o menos exitosas, situar al cuerpo en un plano secundario, negarlo o escapar de él. Contrapuesto primero al alma y luego a la mente, el cuerpo ha sido presentado, de forma sistemática, como ese “otro” a

subordinar o suprimir. Es importante resaltar que esta construcción negativa del cuerpo no ha sido homogénea y que “la forma imaginal del cuerpo”, como afirma Susan Bordo, ha ido variando históricamente². Asimismo, encontramos en la historia del pensamiento algunas notables excepciones³, entre ellas la filosofía feminista, preocupadas por cuestionar el rol tradicionalmente otorgado al cuerpo. Poniendo sobre la mesa la necesidad de recuperar el concepto y de empezar a pensarnos no

* New School for Social Research
llagt804@newschool.edu

¹ S. Bordo, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 3.

² Cf. por ejemplo Epicuro, *Obras completas*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2005; B. Spinoza, *Ética*, Madrid, Alianza, 2006; F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Editorial Edaf, 2000; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2016.

a pesar del cuerpo, sino a través de él, el feminismo ha abierto la posibilidad no solo de establecer nuevos puntos de partida, sino también nuevos horizontes. En este artículo, nos preguntaremos sobre el *potencial democrático* que se revela con el advenimiento filosófico y político de los cuerpos. Para ello, presentaré primero la problematización que pensadoras feministas han hecho de la evasión del cuerpo promulgada por la filosofía clásica, en particular por Platón. Dicho análisis es particularmente necesario, en general, por la influencia del paradigma platónico en la historia del pensamiento; y en particular, desde el feminismo, porque la evasión del cuerpo ha sido muchas veces presentada como una evasión de lo femenino. En segundo lugar, propondré una tesis menos explorada, a relacionar con la anterior: que la negación del cuerpo ha sido, y es, un mecanismo de negación del fenómeno de explotación-expropiación. En efecto, son los cuerpos, concretamente, la fuerza de trabajo que éstos poseen, los que pueden ser explotados. Esto, no obstante, no puede suceder sin que los cuerpos sean antes negados y/o sometidos. Asimismo, examinaremos cómo es justamente una diferenciación a nivel de los cuerpos la que funciona como determinante del tipo específico de explotación o de expropiación vivida. Finalmente, propondré leer al movimiento feminista actual, sobre todo el existente en el contexto latinoamericano, con su clara devolución del cuerpo al centro del debate, como impulsor de una disputa de las lógicas de evasión y de negación antes nombradas. Veremos cómo es precisamente a través de un cuestionamiento de ambas que el movimiento activa un proyecto de emancipación a la vez feminista y popular.

II. La evasión del cuerpo como la evasión de lo femenino

En 1982, la filósofa Elizabeth Spelman presenta como tesis la necesidad de pensar dicotomías como la del alma y el cuerpo desde una perspectiva feminista. Como bien explica, nuestra visión de tal distinción –reformulada en la Modernidad como una oposición entre mente y cuerpo–, tiene consecuencias epistemológicas y políticas importantes, llegando a determinar, eventualmente, nuestra propia comprensión sobre “la naturaleza del conocimiento, el acceso a la realidad y la posibilidad de libertad”³. Dejar de lado la problematización de dicha dicotomía sería, en ese sentido, una equivocación. No obstante, el interés de Spelman radica menos en el desarme de la misma, y más en una aproximación *desde* el feminismo, para así entrever el tipo de alineaciones, nada accidentales, que la distinción produce. Centrándose sobre todo en Platón, el padre de la filosofía occidental, Spelman defiende que existiría una suerte de *somatofobia psicofílica* atravesando la historia del pensamiento, así como la necesidad de vincular este fenómeno con las opiniones específicas que los filósofos han mantenido sobre las mujeres. Por su parte, Susan Bordo nos propone entender este hecho, a través de cuatro ideas

clave: en primer lugar, el cuerpo sería siempre concebido como algo *ajeno*, algo a lo que nuestro verdadero yo se encuentra pegado o como una suerte de receptáculo; en segundo lugar, el cuerpo sería presentado como una *limitación*, una prisión de la que se vuelve necesario escapar; en tercer lugar, el cuerpo se transformaría en un *enemigo*, el origen de confusiones y distracciones; y finalmente, el cuerpo sería el *locus* que amenaza, con su naturaleza abrumadora y disruptiva, todos nuestros intentos de control⁴.

En efecto, para Platón, el cuerpo, con sus sentidos engañosos, “nos aleja del conocimiento real; nos sujeta a un mundo de cosas materiales distanciado del mundo de la realidad; y nos tienta a alejarnos de la vida virtuosa”⁵. El cuerpo se presenta ligado a lo material, a lo cambiante, a lo mortal; y por ello, presenta un problema. Librarnos de él y del mundo sensible para poder acceder a las formas y al mundo inteligible, mientras buscamos la inmortalidad de nuestra alma, se vuelve, por el contrario, una prioridad. Así pues, en el *Fedón*, Sócrates sostiene ante Cebes:

Que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo⁶.

Platón reconoce que tanto el alma como el cuerpo deben ser cuidados y los entiende a ambos como dignos de recibir una particular atención e instrucción –para el cuerpo propone el ejercicio físico y para el alma, la música y la poesía. Pero cuando, en *La República*, Platón discute la educación del cuerpo y del espíritu, admite que existe una diferencia y una jerarquía, ya que por ejemplo, la perfección del cuerpo no beneficia necesariamente al alma, mientras que “un alma buena, por medio de su excelencia, hará que el cuerpo sea lo mejor posible”⁷. Aun más, Platón afirma que, en caso de necesidad, solo el alma, y en concreto el alma sana, puede curar al cuerpo; el cuerpo, nos dice, nunca puede curarse a sí mismo ni a otros cuerpos, ya que, “de ser así, no se podría permitir a los médicos estar enfermos ni enfermarse nunca”⁸. Asuntos tan esenciales como la belleza, o incluso el amor, se ven también afectados por una menor consideración del cuerpo. Para Platón, la verdadera belleza y el verdadero amor poco tienen que ver con el mundo material. Las cosas pueden ser más o menos bellas, pero, como nos indica Spelman, solo podemos describirlas de tal forma en tanto en cuanto “participan” de la forma de la belleza, situada más allá del mundo sensible⁹. De igual manera, el amor genuino es celebrado por Platón en *El Banquete* como la unión de dos almas y no meramente como la unión de

⁴ S. Bordo, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 144-145.

⁵ E. Spelman, *op.cit.*, p. 111.

⁶ Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Editorial Gredos, 1988, p. 71 (80b).

⁷ Platón, *Diálogos IV: República*, Madrid, Editorial Gredos, 1988, p. 179 (403d).

⁸ *Ibidem*, p. 187 (408e).

⁹ E. Spelman, *op.cit.*, p. 111.

³ E. Spelman, “Woman as Body: Ancient and Contemporary Views”, *Feminism Studies* 8, 1, 1982, p. 110.

dos cuerpos. Esta última solo puede traer al mundo más cuerpos, pero no produce, como la primera, algo más allá de lo humano y no nos incita a la búsqueda del conocimiento y de la verdad. Por ello, quien se enamora más de un cuerpo que de un alma es un amante vulgar, inconsistente, irremediabilmente inestable al sentirse atraído por algo cambiante –su amor será pues flor de un día y desaparecerá volando “tras violar muchas palabras y promesas”¹⁰–. Pero no sólo el amor y la belleza se ven afectados por esta constante oposición entre el cuerpo y el alma. La visión de Platón al respecto tiene además consecuencias importantes a la hora de pensar la figura del filósofo y, en general, el rol de la filosofía. Los cuerpos se convierten, en tal caso, explícitamente en limitaciones. Así pues, Platón nos dice que “los géneros de cosas concernientes al servicio del cuerpo participan menos de la verdad y de la realidad que los géneros concernientes al servicio del alma”¹¹. Nuestra propia concepción del alma se ve contaminada por su asociación con el cuerpo, y por ello es necesario contemplarla con el razonamiento abstracto, puro, y no con los capciosos sentidos¹². De forma general, el alma, en su aprehensión de la verdad, debe siempre intentar escapar del cuerpo, ya que sólo reflexiona “de manera óptima, cuando no la perturba [...] ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo”¹³. En el *Fedón*, Platón establece que es precisamente el empeño de liberar al alma del cuerpo lo que marca la diferencia entre el filósofo y el resto de los mortales: “¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres?”, se pregunta¹⁴. En ese sentido, el filósofo hace gala de coherencia cuando afirma que no tiene miedo al momento de mayor separación entre el alma y el cuerpo, la muerte. Esta es *de facto* una liberación, que como si de unas cadenas se tratase, permite por fin al alma concentrarse en sí misma¹⁵. Platón nos pregunta retóricamente sobre los filósofos:

Si están, pues, enemistados por completo con el cuerpo, y desean tener a su alma sola en sí misma, cuando eso se les presenta, ¿no sería una enorme incoherencia que no marcharan gozosos hacia allí adonde tienen esperanza de alcanzar lo que durante su vida desearon amantemente – pues amaban el saber– y de verse apartados de aquello con lo que convivían y estaban enemistados?¹⁶

Presentada en estos términos, la hostilidad entre el filósofo y el cuerpo parece irreconciliable. Quizás por ello, como explica la filósofa Elizabeth Grosz, “la filosofía se ha considerado siempre a sí misma como una disciplina preocupada sobre todo o exclusivamente con las ideas, los conceptos, la razón, los juicios”, marginando o excluyendo consideraciones sobre el cuerpo,

construyendo una forma de racionalidad basada en la elevación de la mente como una realidad incorpórea, y dependiente de la negación del cuerpo, específicamente del cuerpo masculino¹⁷.

En el caso de Platón, esto tiene importantes consecuencias políticas, ya que es justamente el filósofo quien único puede garantizar la tan ansiada justicia y el buen gobierno de la *polis*. El cuerpo queda entonces excluido simultáneamente de la filosofía y de la política, algo que puede percibirse de forma más directa en la detallada cuenta que da Platón en *La República* de la peor forma de gobierno posible, la tiranía. La democracia, esa ciudad donde “abunda la libertad”¹⁸ y caracterizada por la preponderancia de los apetitos innecesarios, da lugar con sus excesos al desdichado tirano. Platón caracteriza al hombre embriagado por el espíritu tiránico como un lunático, borracho de deseos que en último término le esclavizan. Su locura, podríamos pensar, hace referencia a un estado mental particular, pero no del cuerpo. Y así es, en cierta manera, ya que la desgracia del tirano es profunda y se refiere al estado de su alma. Sin embargo, lo que sucede al tirano es que su alma es gobernada por la parte apetitiva de la misma, en lugar de por un equilibrio entre ésta, la fogosa y la racional. ¿Pero qué es la parte apetitiva del alma sino aquella que más se asimila a lo sensible y lo corpóreo? En el libro IV, Platón propone una distinción entre la parte con la cual el alma razona, el raciocinio, y aquella con la que “tiene hambre y sed y es excitada por todos los demás apetitos”, la irracional y apetitiva, “amiga de algunas satisfacciones sensuales y de los placeres en general”¹⁹. Es por tanto, el cuerpo, o aquella parte del alma que más se le asemeja, lo que da pie al peor uso del poder y lo que deriva en la peor de las formas de gobierno. La irracionalidad del tirano, y el nulo dominio sobre sí, le convierten en un “cuerpo enfermo”, condenado a pasar su vida en constante pelea con otros cuerpos²⁰.

Llegados a este punto, la pregunta que nos hacemos es en qué medida el desprecio platónico del cuerpo guarda algún tipo de relación con lo femenino. La respuesta no es obvia, siendo Platón una de las pocas excepciones dentro de la historia de la filosofía política antigua y moderna, que otorga una posición de relativa igualdad a las mujeres. En efecto, Platón defiende que en lo que al gobierno de la *polis* se refiere, no hay ocupaciones que conciernen a las mujeres por ser mujeres, ni a los hombres por ser hombres. En ese sentido, aquellas mujeres que dispusiesen de una naturaleza filosófica podrían devenir guardianas de la ciudad²¹. Siguiendo no obstante la lectura crítica que hace Spelman de Platón, nos damos cuenta de que el autor utiliza justamente las vidas de las

¹⁰ Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Editorial Gredos, 1988, p. 210 (183e).

¹¹ *Ibidem*, p. 445 (585d).

¹² *Ibidem*, p. 482 (611c).

¹³ *Ibidem*, p. 42 (65c).

¹⁴ *Ibidem*, p. 41 (65a).

¹⁵ *Ibidem*, p. 46 (67c).

¹⁶ *Ibidem*, p. 47 (68a).

¹⁷ E. Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 4. Como afirma Simone de Beauvoir “el hombre olvida olímpicamente que su anatomía también incluye hormonas, testículos. Percibe su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo, que cree aprehender en su objetividad, mientras que considera el cuerpo de la mujer lastrado por todo lo que lo especifica: un obstáculo, una prisión”. S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (I), Paris, Gallimard, 1976, p. 15.

¹⁸ Platón, *Diálogos IV: República*, op. cit., p. 400 (557b).

¹⁹ *Ibidem*, p. 233-234 (438d).

²⁰ *Ibidem*, p. 434 (479d).

²¹ *Ibidem*, p. 254-255 (455d-456a).

mujeres como ejemplos de una relación caótica entre el alma y el cuerpo –un caos que ningún filósofo se puede permitir–. Platón, al no poder señalar de forma directa a un alma corrompida, decidiría apuntar a aquellos sujetos cuyas vidas encarnan dicho desequilibrio²². Y parecerían ser sobre todo las mujeres las que suelen dejar que aquella parte irracional del alma –como en el caso del tirano– les gobierne. Es por ello por lo que Sócrates le ordena a Critón en el *Fedón* que “se lleve a su mujer a casa”, dado que ésta, Jantipa, cuando les ve se pone a gritar “como acostumbra a hacer las mujeres”²³ y razón por la cual, cuando en el momento de su muerte sus amigos sollozan y se conmocionan ante la desdicha de perderle, Sócrates les dice: “¿Qué hacéis, sorprendentes amigos? Ciertamente por ese motivo despedí a las mujeres, para que no desentonaran”²⁴. A ser posible, las mujeres tampoco deberían ser imitadas, nos dice Platón en *La República*, si no queremos que los guardianes desarrollen hábitos y naturalezas indignas. Por ello, le dice Sócrates a Adimanto que no se tolerará que aquellos de quienes se espera que sean “hombres de bien”:

imiten a una mujer, joven o anciana, que injuria a su marido o desafía a los dioses, con la mayor jactancia porque piensa que es dichosa, o bien porque está sumida en infortunios, penas y lamentos. Y mucho menos que representen a una mujer enferma o enamorada o a punto de dar a luz²⁵.

Es llamativo cómo aquí, aquellas mujeres enfermas o embarazadas, seguramente recaídas en exceso en sus cuerpos, son presentadas como la imitación menos afortunada. Según Spelman, en definitiva y para Platón, “preocuparse más por el cuerpo que por el alma es actuar como una mujer”²⁶ y es su visión negativa del cuerpo, así como su asociación de este con lo femenino, aquello que hace que sobreviva en su obra lo que parece ser una contradicción: a la vez una apreciación de las mujeres como iguales, merecedoras de igual educación, y una misoginia latente. Es cierto que en la *kallipolis*, las mujeres deberían poder ser guardianas, pero también lo es que éstas son sistemáticamente utilizadas como ejemplo de aquello que empaña lo considerado filosófico y políticamente digno por Platón, por estar aun atrapado en lo doméstico y lo privado.

Es importante resaltar –sobre todo con vistas a pensar futuras alianzas y solidaridades– que las mujeres están lejos de ser vistas como los únicos contraejemplos de racionalidad; en los esclavos, los niños y en general en aquellos sujetos “mediocres” aunque libres hallamos, según Platón, “una multiplicidad de deseos de toda índole, de placeres y de sufrimientos”²⁷. En otras palabras,

un predominio del cuerpo y de la parte apetitiva del alma. ¿No habría pues ninguna relación entre la depreciación del cuerpo como aquello a lo que la naturaleza le prescribe “que sea esclavo y esté sometido”²⁸ y aquellos sujetos –entre ellos las mujeres– que históricamente lo han sido? ¿No habría la filosofía política, desde sus comienzos, establecido una suerte de equivalencia entre aquello que le incordia, los cuerpos y las mujeres? ¿Qué posibilidades se abrirían si en lugar de desecharlos como aquello que limita, tomamos a los cuerpos como facilitadores de una realidad hasta ahora negada?

Si bien es cierto que podemos encontrar, a lo largo de la historia, algunos autores con voluntad de compensar la tendencia somatofóbica de Platón, es sobre todo el feminismo el que se propone tomar al cuerpo como objeto de análisis y, de forma consistente, pensar a partir de él. En consecuencia, pensadoras feministas se han encargado no solamente de evidenciar la evasión del cuerpo llevada a cabo por la filosofía, sino también de contrarrestar tal tendencia, haciendo del cuerpo un punto de partida, frecuentemente para dar cuenta de la propia construcción del género. Simone de Beauvoir, por ejemplo, desde una perspectiva fenomenológica –y aun manteniendo una suerte de ideal platónico de trascendencia superior a la inmanencia otorgada por lo meramente físico– produce un análisis del devenir mujer necesariamente vinculado a un devenir del cuerpo. Así pues, nos dice, “el cuerpo de la mujer es uno de los elementos esenciales de la situación que ocupa en este mundo”, aunque clarifica “no basta con definirlo; sólo tiene realidad vital en la medida en que lo asume la conciencia a través de las acciones y en el seno de una sociedad”²⁹. El cuerpo es nuestra forma de aprehender el mundo, no una simple cosa, sino una situación³⁰. Lo que sucede en el caso de la niña, la joven y más tarde, la mujer, es que su cuerpo se le aliena, se le escapa, se transforma en un objeto destinado al deseo del otro pero no de sí misma. La educación recibida por la mujer le enseñaría a sentir asco de su cuerpo, a reprimirlo y por ello, en último término, éste no es percibido como “el irradiar de una subjetividad, sino como una cosa abotargada en su inmanencia”³¹. Condenado a “ser promesa de nada más que de él mismo”, el cuerpo de la mujer, al contrario de el del hombre, es experimentado no como orgullo sino como una molestia³². La mujer por tanto no nace, se *hace*, en parte a través de una relación negativa con su propio cuerpo.

Décadas más tarde, Judith Butler, radicalizando las premisas fenomenológicas de Beauvoir, nos presenta el género como una repetición estilizada de actos que sucede justamente a nivel del cuerpo, cuyos gestos, movimientos y normas otorgan al sujeto la ilusión de un yo constituido³³. De esta forma, el cuerpo, esa “materialidad intencionadamente organizada”, deviene un género

²² E. Spelman, *op. cit.*, p. 115.

²³ Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro, op. cit.*, p. 30 (60a).

²⁴ *Ibidem*, p. 141 (117e).

²⁵ Platón, *Diálogos IV: República, op. cit.*, p. 165 (395e).

²⁶ E. Spelman, *op. cit.*, p. 115.

²⁷ Platón, *op. cit.*, p. 220 (431e). El olvido de estos “otros” forma parte de la crítica que Judith Butler hace a Luce Irigaray, quien (haciendo una lectura de Platón distinta a la de Spelman) haría de lo femenino aquello que monopoliza la esfera de lo excluido, al no lograr “seguir el vínculo metonímico que se da entre las mujeres y estos otros Otros” en J. Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 86.

²⁸ Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro, op. cit.*, p. 71 (80a).

²⁹ S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (I), *op. cit.*, p. 77

³⁰ *Ibidem*, p. 73.

³¹ *Ibidem*, p. 264.

³² S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (II), Paris, Gallimard, 1976, p. 94

³³ J. Butler, “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, *Theater Journal*, vol. 40, 4, 1998, p. 519.

a través de actos que se renuevan, revisan y consolidan a lo largo del tiempo, mediante un sistema de recompensas y castigos³⁴. Nuestros cuerpos nunca son, por tanto, del todo nuestros. Y es por ello por lo que no solo el género, sino también el sexo y la heterosexualidad, presentan un carácter social que debe ser comprendido y problematizado. Siguiendo a Butler, diríamos que la sedimentación de normas de género acaba produciendo “el fenómeno peculiar de un sexo natural” y que es la cultivación de los cuerpos en sexos, distintos pero en relación binaria y mutua, lo que reproduce y encubre un sistema de heterosexualidad coactiva³⁵. Desafiando así toda posible reificación de una cierta “diferencia sexual”, y de manera a ampliar la capacidad subversiva del campo cultural corporal, Butler –como lo hizo antes Beauvoir– hace uso de cuerpos socialmente significados para desarrollar su propuesta filosófica.

Nuestra intención aquí no es la de hacer un recorrido exhaustivo por los diferentes enfoques respecto al cuerpo, sino simplemente la de evidenciar que la historia de la filosofía comienza, sintomáticamente, con una evasión del cuerpo y con una identificación de éste con lo femenino; así como mostrar la voluntad de autoras feministas de denunciar y problematizar tal tendencia.

III. La negación del cuerpo como la negación de la explotación-expropiación

A continuación, veremos cómo el cuerpo no solo ha sido evadido de forma abstracta sino que también ha sido directamente negado en su potencialidad, e intentaremos trazar un hilo entre su evasión general y su negación particular. Más concretamente, en esta segunda parte, exploraremos el carácter que la negación del cuerpo adquiere dentro del sistema capitalista, así como su relación con la cuestión de género. Ya en los *Manuscritos de economía y filosofía*, Marx conecta la cuestión de la alienación con el sacrificio del espíritu, pero también –como no podía ser de otra forma para un materialista– del cuerpo. Así pues, cuando Marx se pregunta sobre la enajenación del trabajo, acaba afirmado que ésta se caracteriza por hacer del trabajo una realidad externa, disociada de sí, algo que niega al trabajador en lugar de afirmarle, dado que a través de él, éste último “no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu”³⁶. Para Marx, el trabajo enajenado acaba haciendo de los cuerpos algo extraño a los sujetos que los poseen. Esto se plasma en la propia lógica de explotación que Marx intenta desentrañar, “la oculta sede” a la que hay que dirigirse si queremos aclarar “el misterio que envuelve la producción del plusvalor”³⁷.

Lo interesante aquí es que parte del misterio es resuelto precisamente a través de una consideración de los cuerpos. O, como afirma Joseph Fracchia, Marx consigue ir más allá de la crítica puramente teórica a la econo-

mía política, al describir de forma gráfica la profundidad e intensidad corpórea del empobrecimiento capitalista³⁸. De esta forma, el análisis que hace Marx del capitalismo “tiene sus raíces en la corporeidad como la medida normativa de la forma social y la base de su crítica”³⁹. En efecto, la transformación del valor no sucede en el intercambio, ni tampoco en la circulación: el poseedor del dinero necesita encontrar en el mercado una mercancía cuyo valor de uso posea “la peculiar propiedad de ser fuente de valor” y esta no es otra que la *fuerza de trabajo*, definida como “el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la *corporeidad*, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole”⁴⁰. El trabajo, más allá de la forma social determinada que asuma históricamente, es por tanto una mediación entre el ser humano y la naturaleza, una puesta en marcha de las “fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos”⁴¹.

Pero si los cuerpos son aquello que se encuentra en la base de la explotación, el poder no puede hacer otra cosa que intentar controlarlos, para así obtener de ellos el máximo beneficio. Como defiende Foucault, el interés por volver al cuerpo inteligible se cruza entonces con el interés por volver al cuerpo útil. Consecuentemente, en el siglo XVIII se desarrolla un poder disciplinario que hace entrar al cuerpo “en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone”, y que a través de un particular sometimiento lo vuelve un cuerpo dócil⁴². Esa fuerza de trabajo que, en último término, “sólo existe en la corporeidad viva que le es inherente”⁴³ al trabajador, tiene que ser sometida a una serie de técnicas, viéndose simultáneamente negada y potenciada. Es preciso señalar que la técnica y el poder disciplinario descrito por Foucault no se ejercen solo sobre los cuerpos de los individuos, sino también sobre la naturaleza. No obstante, esto no nos aleja de ninguna forma de nuestra temática, ya que como afirma Marx, que el hombre viva de la naturaleza “quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir”⁴⁴. En tal sentido –y aun distinguiendo entre cuerpo orgánico e inorgánico–, podemos afirmar que el cuerpo humano no es una realidad ontológicamente distinta del mundo natural; al contrario, debería ser entendido como un proceso relacional entre dos términos que pueden ser separados o unidos⁴⁵. Por ello, Foster y Clark consideran que la expropiación de la naturaleza es a la vez una expropiación de la tierra y una

³⁸ J. Fracchia, “The Capitalist Labour-Process and the Body in Pain: The Corporeal Depths of Marx’s Concept of Immiseration”, *Historical Materialism*, 16, 2008, p. 40.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, p. 226.

⁴¹ *Ibidem*, p. 239.

⁴² M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 162.

⁴³ K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, p. 227.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 112.

⁴⁵ J. Butler, “The inorganic body in the early Marx: A limit-concept of anthropocentrism”, *Radical Philosophy*, 2.06, 2019, p. 15. Para una discusión de los orígenes hegelianos de la distinción y para una refutación de la inscripción de Marx dentro del pensamiento dualista, cf. también J. B. Foster y P. Burket, “The Dialectic of Organic/Inorganic Relations: Marx and the Hegelian Philosophy of Nature”, *Organisation and Environment*, 13, 2000, pp. 403-425.

³⁴ *Ibidem*, p. 523.

³⁵ *Ibidem*, p. 524.

³⁶ K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2010, p. 109.

³⁷ K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política* (I), Madrid, Siglo XXI, 2017, p. 235.

expropiación de los cuerpos humanos, y que la brecha ecológica es a la vez una brecha corporal. De forma más específica, nos dicen que:

El robo y la brecha en el metabolismo de la naturaleza también fue un robo y una brecha en el metabolismo humano. Esto fue visible en las muchas formas de trabajo en condiciones de servidumbre, en las condiciones de reproducción social en el hogar patriarcal, y en los impactos físicos destructivos y la pérdida de los poderes vitales de los seres humanos individuales⁴⁶.

Ahora bien, la pérdida de dichos poderes ocurre de forma diferenciada: no todos los cuerpos son explotados de la misma forma; algunos son directamente expropiados. De hecho, la dialéctica de explotación-expropiación⁴⁷ dentro del capitalismo podría entenderse justamente a través de una previa diferenciación de los cuerpos y de su valor. Si bien todos proveemos al capitalista de tiempo de trabajo no remunerado, solo algunos participan de un sistema formal de intercambio entre iguales y son pagados, como mínimo, por el coste de su reproducción. Y no parece accidental que las distintas formas de expropiación que no caen dentro de esa categoría –desde la esclavitud, a los procesos de colonización, pasando por el trabajo reproductivo– se caractericen por ser llevadas a cabo por cuerpos que o bien son los únicos entendidos como tales, siendo reducidos a su corporeidad, o bien han sido desplazados de la norma hegemónica de los mismos. Este proceso adquiere una particular dimensión racial y de género desde los comienzos del capitalismo, aunque no debería ser reducido a unos “orígenes problemáticos”, sino visto como una serie de imbricaciones históricas constitutivas de la lógica de valorización del capital.

En *Calibán y la bruja*, Federici proporciona un recorrido por la transformación burguesa del cuerpo, que en su intento de formar un nuevo tipo de individuo entabla una “batalla” contra él. En concreto, Federici problematiza su mecanización, requerida de forma previa a su disciplinamiento, y señala la particular máquina en la que se convierten las mujeres; esto es, una máquina de producción de nuevos trabajadores⁴⁸. De hecho, en la sociedad capitalista:

el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia, en la misma medida en que el cuerpo femenino ha sido apropiado por el Estado y los hombres, forzado a funcionar como un medio para la reproducción y la acumulación de trabajo⁴⁹.

El caso más extremo de la expropiación es el de las mujeres racializadas, esclavizadas y/o colonizadas, cuyos cuerpos son utilizados no solo como directos garantes de la reproducción de esclavos –es decir, de propiedad privada– sino también, a través del acto de violación, como el *locus* de opresión a la vez de las mujeres rebeldes y de la comunidad de esclavos como un todo⁵⁰. En Europa, el sometimiento a la tarea reproductiva se consigue en parte a través de la “caza de brujas”, que se encarga de criminalizar el control de la natalidad llevado a cabo por las mujeres, así como de destruir el poder y el conocimiento que éstas poseían sobre sus propios cuerpos, sometiendo la reproducción a ritmos ya fuera de su alcance y degradando la maternidad a la condición de trabajo forzado⁵¹. Si bien, como afirma Federici, observamos que es el cuerpo humano, y no la máquina de vapor, “la primera máquina desarrollada por el capitalismo”⁵², es en concreto el cuerpo de la mujer el que se convierte en una suerte de recurso natural, un “bien común”, cuya labor acaba estando “disponible para todos, no menos que el aire que respiramos o el agua que bebemos”⁵³. Pero no solo la negación del cuerpo de la mujer adquiere un matiz particular, sino que el trabajo reproductivo, invisibilizado pero esencial para poner en marcha el proceso de valorización capitalista, es en sí mismo, un trabajo que se ocupa de los cuerpos, de mantenerlos vivos en un sentido amplio, física y mentalmente. El trabajo de cuidados es un trabajo que consiste en “reparar los cuerpos humanos”⁵⁴, en sostener a los sujetos en tanto que “seres naturales corporeizados”⁵⁵, e incluye todas aquellas “actividades que sustentan a los seres humanos como *seres sociales con cuerpo*, que no solo deben comer y dormir, sino también criar a sus hijos, cuidar de sus familias y mantener sus comunidades”⁵⁶. Si la explotación de la fuerza de trabajo poseída por los cuerpos está detrás de la creación de plusvalor, el mantenimiento de dicha fuerza de trabajo –mayoritariamente llevado a cabo por cuerpos feminizados– es condición previa *sine qua non*. Parecería entonces que el desprecio del cuerpo devendría, paralelamente, un desprecio subjetivo de lo femenino, así como un desprecio objetivo de aquello que históricamente ha estado en el centro del trabajo realizado por mujeres.

Feministas latinoamericanas llevan esta centralidad de los cuerpos para la actual organización capitalista de la sociedad aún más lejos. Como explica la teórica argentina Verónica Gago, una tarea fundamental de nuestro tiempo es conectar “los territorios más precarizados

⁴⁶ J. B. Foster y B. Clark, *The Robbery of Nature: Capitalism and the Ecological Rift*, New York, Monthly Review Press, 2020, p. 13.

⁴⁷ Para una exploración de la imbricación de las lógicas de explotación-expropiación, cf. M. Dawson, “Hidden in Plain Sight: A Note on Legitimation Crises and the Racial Order”, *Critical Historical Studies*, 3, 1, 2016, pp. 143-61; N. P. Singh, “On Race, Violence, and So-Called Primitive Accumulation”, *Social Text*, 34, 2016, pp. 27-50; N. Fraser, “Is Capitalism Necessarily Racist?”, *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association*, 92, 2018, pp. 21-42.

⁴⁸ S. Federici, *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, p. 182.

⁴⁹ S. Federici, *op. cit.*, pp. 29-30.

⁵⁰ A. Davis, “Reflections on the Black Woman’s Role in the Community of Slaves” *The Massachusetts Review*, 13, 1/2, 1972, p. 97. Sobre esto, cf. también el ya clásico D. Roberts, *Killing the Black Body: Race, Reproduction and the Meaning of Liberty*, New York, Pantheon Books, 1997.

⁵¹ S. Federici, *op. cit.*, pp. 90, 139, 142.

⁵² *Ibidem*, p. 201.

⁵³ *Ibidem*, p. 148.

⁵⁴ S. Federici, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013, p. 160.

⁵⁵ N. Fraser, “Contradictions of Capital and Care”, *New Left Review*, 100, 2016, p. 101.

⁵⁶ C. Arruzza, T. Bhattacharya y N. Fraser, *Manifiesto de un feminismo para el 99%*, Barcelona, Herder, 2019, p. 90.

del trabajo y el dispositivo más abstracto de las finanzas para pensar las nuevas formas de explotación y extracción de valor y en particular el lugar del cuerpo de las mujeres y los cuerpos feminizados en ellas⁵⁷. De esta forma, diríamos que hace falta no solo reconocer los cuerpos detrás de la producción o de la reproducción, sino también aquellos imbuidos e invisibilizados por nuevos procesos extractivistas como la deuda. Politizar las finanzas desde el feminismo conllevaría no solo una desarticulación de su operación política más relevante, esto es, su privatización y su conversión ideológica en responsabilidad privada, sino que como explica Cavallero, el slogan del movimiento feminista “Desendeudadas Nos Queremos”, “es un método político de desobediencia financiera que consiste en ir de las finanzas a los cuerpos y, desde allí, disputar a quién le pertenece la renta⁵⁸”. La denuncia de la abstracción financiera es por tanto simultáneamente una denuncia de la “devaluación y negación de los cuerpos concretos que producen valor⁵⁹”. Asimismo –y conectando con el cuerpo orgánico e inorgánico de Marx anteriormente mencionado–, el feminismo latinoamericano propone expandir los términos del debate, a partir de sus propias luchas y resistencias. Por ello propone hablar de cuerpo-territorio, una noción que enlaza

la explotación de los territorios bajo modalidades neextractivas y cómo éstas reconfiguran también la explotación del trabajo, mapeando las consecuencias en la vida cotidiana que producen los despojos de los bienes comunes. Por eso es estratégica en un sentido muy preciso: expande un modo de “ver” desde los cuerpos experimentados como territorios y de los territorios vividos como cuerpos⁶⁰.

Pero el interés no se detiene ahí, ya que según Gago, el cuerpo-territorio sugiere una “espacialidad contrapuesta” al ámbito clausurado de lo doméstico, fugándose así de los límites impuestos por la individualidad y por el contrato como “lazo político privilegiado⁶¹”. Esto permite, entre otras cosas, conectar el cuerpo humano con otros espacios de explotación-expropiación, así como una conceptualización no liberal de los sujetos y de la naturaleza –a partir de aquí entendidas como realidades concebidas en relación, no abstraídas ni aisladas la una de la otra–. Así pues, el cuerpo-territorio “desliberaliza la noción de cuerpo como propiedad individual y específica una continuidad política, productiva y epistémica del cuerpo en tanto territorio⁶²”.

Por su lado, Rita Segato propone una lectura de la violencia infringida sobre los cuerpos de las mujeres en América Latina en conexión también con el capitalismo, específicamente con el “proyecto histórico del capital en

su fase apocalíptica⁶³. Según la autora, resultaría necesario preguntarse sobre la violencia contra las mujeres de forma situada, en radical relación con las dinámicas que permean a la sociedad como un todo. Este se muestra como uno de los alegatos más interesantes de la antropóloga, ya que –consecuentemente con su crítica al proceso de “minorización” del feminismo como un tema particular– hace de la violencia sufrida por los cuerpos feminizados una violencia a leer en clave universal. De esta forma, nos dice:

Si entendiéramos las formas de la crueldad misógina del presente, no solamente entenderíamos lo que está pasando con nosotras las mujeres y todos aquellos que se colocan en la posición femenina, disidente y *otra* del patriarcado, sino que también entenderíamos lo que le está pasando a toda la sociedad⁶⁴.

La paradoja que Segato intenta explicar es cómo las mujeres continúan muriendo a pesar de que nunca haya habido más leyes que las protejan, más formación en las instituciones y, en general, mayor voluntad política de lidiar con el problema de la violencia. Al contrario, observamos “nuevas formas de guerra” que toman justamente como blanco el cuerpo de la mujer. Aunque en ellas se expresa un componente colonial y moderno, son nuevas en la medida en la que responden a una nueva articulación del capital, en un creciente y exacerbado ritmo de concentración. El neo-rentismo, el neo-extractivismo, así como la patrimonialización de la gestión estatal nos situarían, según Segato, en un nuevo escenario cuyas características son más propias de un régimen de dueñidad o señorío. En este nuevo panorama “el crimen y la acumulación de capital por medios ilegales [deja] de ser excepcional para transformarse en estructural y estructurante de la política y de la economía”; de manera flagrante en regiones como América Latina, aunque en absoluto desvinculada de un particular orden global y geopolítico⁶⁵. Lo relevante para nuestra pregunta es la necesidad de dicho sistema de lo que Segato denomina una *pedagogía de la crueldad*, que se presentaría como “funcional a la codicia expropiadora, porque la repetición de la escena violenta produce un efecto de normalización de un pasaje de crueldad y, con esto, promueve en la gente los bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa predatoria⁶⁶”. Dicha crueldad se concretaría más exitosamente como mensaje en los cuerpos feminizados –como los de Ciudad Juárez–, ya que éstos se inscriben dentro de un imaginario que no representa al antagonista bélico clásico, sino una suerte de tercero “inocente”. De tal forma que “la víctima sacrificial, parte de un territorio dominado, es forzada a entregar el

⁵⁷ V. Gago, *La potencia feminista*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019, p. 59.

⁵⁸ L. Cavallero, “De las finanzas a los cuerpos. ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!” en V. Gago, M. Malo y L. Cavallero (eds.), *La internacional feminista. Luchas en los territorios y contra el neoliberalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020, p. 46.

⁵⁹ *Idem*.

⁶⁰ V. Gago, *op. cit.*, p. 96.

⁶¹ *Ibidem*, p. 114.

⁶² *Ibidem*, p. 97.

⁶³ R. L. Segato, *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016, p. 96.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 98.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 99. Jodi Dean presenta un argumento similar en su estudio de las tendencias neo-feudales existentes en el capitalismo contemporáneo, donde “la expropiación, la dominación y la fuerza se han intensificado de tal forma que ya deja de tener sentido plantear a actores libres e iguales encontrándose en el mercado laboral como la ficción reguladora” en J. Dean, “Communism or Neo-Feudalism?”, *New Political Science*, 42, 1, 2020, pp. 1-17.

⁶⁶ R. L. Segato, *op. cit.*, p. 21.

tributo de su cuerpo a la cohesión y vitalidad del grupo y la mancha de su sangre define la esotérica pertenencia al mismo por parte de sus asesinos⁶⁷—que se mantienen conectados por un pacto de silencio y por la constantemente renovada exhibición de impunidad—. De esta manera, la pedagogía de la crueldad se manifestaría como una pedagogía de la feminidad como sometimiento, y la rapiña económica epocal como rapiña sobre lo femenino “en formas de destrucción corporal sin precedentes⁶⁸. La banalización y naturalización conseguida a través de la espectacularización de la violencia contra las mujeres lograría simultáneamente mantener a flote el contrato patriarcal-colonial, así como un “deterioro de la empatía en un proceso adaptativo e instrumental a las formas epocales de explotación de la vida⁶⁹. Siguiendo a Adriana Cavarero, podríamos incluso calificar esta violencia como una forma de *horrorismo*. Aunque como ejemplos del término la filósofa nombra carnicerías, masacres y torturas, reconoce que el repertorio puede ser más amplio. El horrorismo sería aquella violencia que no se contenta con matar, sino que busca “destruir la unicidad del cuerpo”, ensañándose con su vulnerabilidad—poniendo así en juego no la vida sino la condición humana “en cuanto encarnada en la singularidad de cuerpos vulnerables⁷⁰—.

IV. La devolución al cuerpo como proyecto de emancipación feminista y popular

Si la filosofía—y con ella la política—han intentado, durante mucho tiempo, descorporizar el pensamiento, la teoría y el movimiento feminista actual, en su vertiente popular, hacen justamente lo contrario. Como sostienen Cadahia y Carrasco-Conde, la filosofía no surge de forma abstracta sino que “existen personas, esto es, cuerpos de carne y hueso, que la hacen posible, que la encarnan en el mismo acto de pensar⁷¹. De lo que se trataría sería ni de negar nuestros cuerpos ni de esencializarlos—sobre todo, si tenemos como objetivo desafiar las relaciones de poder que nos subjetivizan, sujetándonos a tal o cual lugar de enunciación—, sino de re-pensarnos a partir de ellos, posibilitando una nueva lógica y novedosas maneras de relacionarnos con la tradición⁷². En efecto, como afirma Beauvoir, “cada uno vive a su manera el extrañamiento equívoco de la existencia hecha cuerpo⁷³, pero nadie escapa totalmente de esta forma de estar en el mundo. Quizás el miedo al cuerpo responda, por un lado, al miedo y la amenaza que cierta masculinidad siente frente a lo femenino, y por otro, como sugiere Federici, al miedo que la clase dominante siente de la clase dominada—cu-

yos cuerpos, necesarios pero molestos, no acaban nunca por desaparecer sino que, de una forma u otra, le asedian con sus huelgas, sus disturbios y sus desórdenes⁷⁴—.

Sugiero que mientras la evasión del cuerpo y su negación—en forma de explotación, de expropiación o incluso de aniquilación—han trazado diseños de sociedad excluyentes, desiguales y violentos, la filosofía y la política feminista han funcionado y funcionan como movimientos que, evidenciando y contrarrestando dichas lógicas, abren la posibilidad de articular proyectos alternativos. El feminismo revertiría a Platón y su afirmación de que el alma es lo que mantiene vivo al cuerpo⁷⁵ y se propondría presentar al cuerpo como aquello que mantiene vivo el alma política de nuestro tiempo. Sin embargo, el potencial democrático del advenimiento de los cuerpos pasaría, como no podía ser de otra forma, por darle en parte la razón al filósofo. Si observamos detalladamente la animadversión que Platón manifiesta frente a la democracia y frente a los cuerpos, encontraremos algunos puntos de encuentro. En primer lugar, y dada la extrema libertad existente, la democracia da lugar a individuos “de toda variedad” y cuenta dentro de sí “con todo género de constituciones”; siendo por tanto un régimen caracterizado por su diversidad⁷⁶. El cuerpo, por su parte, es sistemáticamente presentado como multiforme. Devolver los cuerpos al centro es por tanto un movimiento democrático, en tanto en cuanto devuelve la diferencia que les caracteriza, haciendo política a partir de lo no-idéntico. Por ello, es imprescindible señalar que un feminismo que se quiera emancipador entenderá la recuperación de la materialidad de los cuerpos nunca en pro de una esencia biológica que le fundamente, sino que considerará a los cuerpos en su irreductible multiplicidad. No hacerlo implicaría, de hecho, asumir el repliegue identitario y totalizador del deseo heteropatriarcal⁷⁷. Como advierte Butler, se trata, a la vez, de no presuponer una materialidad dada, a la que podríamos acceder de forma transparente, ni de negarla, sino de deslocalizar constantemente la materialidad de los cuerpos, para así hacer que estos “importen de otro modo⁷⁸. La fuerza del movimiento feminista radicaría en que “su cuerpo colectivo y multitudinario” activaría una suerte de expansividad y presentaría al cuerpo “en su sentido de potencia, es decir, reivindicando la indeterminación de lo que puede⁷⁹. En segundo lugar, como afirma Platón, el cuerpo nos remite a aquello que perece, pero es justamente este perecer el que, devolviéndonos a nuestra condición vital, nos anima a preguntarnos cómo queremos organizar la vida, nuestros cuerpos-territorios. La mortalidad de nuestros cuerpos está íntimamente ligada con el poder democratizador de los mismos, ya que al exponer nuestra finitud, los cuerpos nos interpelan con la demanda sobre quiénes queremos ser. De forma general, el fenecer de nuestros cuerpos nos sitúa en la órbita

⁶⁷ *Ibidem*, p. 43.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 58. Segato entiende también que la violación es una forma de clausura en la posición de mujer como destino, a la vez que el establecimiento de la “imposibilidad de escapar de la matriz heterosexual como fundamento”, *ibidem*, p. 82.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 102.

⁷⁰ A. Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 25.

⁷¹ L. Cadahia, A. Carrasco-Conde (eds.), *Fuera de sí mismas. Motivos para dislocarse*, Barcelona, Herder, 2020, p. 13.

⁷² *Ibidem*, p. 18.

⁷³ S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (II), *op. cit.*, p. 658.

⁷⁴ S. Federici, *op. cit.*, pp. 185-186.

⁷⁵ Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, *op. cit.*, p. 119 (105c).

⁷⁶ Platón, *Diálogos IV: República*, *op. cit.*, p. 401 (557c).

⁷⁷ L. Cadahia, “El deseo de lo femenino (O los secretos de familia)” en L. Cadahia, A. Carrasco-Conde (eds.), *op. cit.*, p. 112.

⁷⁸ J. Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁹ V. Gago, *op. cit.*, p. 59.

de la pregunta; y es precisamente el cuestionamiento el que, objetando todo *arkhé*, propulsa una organización democrática de la sociedad. Finalmente, el feminismo popular se haría eco de la proclama platónica que, por cambiante, posiciona al cuerpo en el ámbito de aquello que deviene y no de aquello que es; y buscaría, a partir de los cuerpos, un devenir otro –definido, como la democracia, por el deseo insaciable de libertad.

Este devenir otro se dibuja, no alrededor de un sujeto abstracto independiente, sino en el reconocimiento de sujetos corporizados en dependencia los unos de los otros, incluyendo por supuesto, una dependencia con el medio ambiente y con la naturaleza. No obstante, no hace de ellos una mera particularidad, renunciando a la posibilidad de una universalidad⁸⁰; al contrario, revela la particularidad de un universalismo excluyente y llama, alternativamente, a “producir internacionalismo desde los cuerpos”⁸¹. Esta nueva universalidad no somete a los individuos a una igualdad invisibilizadora, sino que divisa el reparto diferencial de la vulnerabilidad que les caracteriza. Por este motivo, un feminismo que democratiza es necesariamente popular y evidencia que el reclamo de control sobre los propios cuerpos supone también un reclamo de control sobre aquello que, en último término, les permite sobrevivir. Se trata de que los cuerpos no sean explotados ni expropiados, que no sean

dependientes de una minoría, sino de sí mismos –un sí mismos que es a la vez individual y colectivo y que no remite a una idea posesiva sino participativa del ser–. Usando al cuerpo como aquello que produce y también como aquello que resiste, el feminismo popular da un giro a la mismísima cuestión de los medios de producción y se pregunta:

¿Qué significa reapropiarse de ellos, si hoy los medios de producción son, en buena medida, los medios de reproducción? Los cuerpos y los territorios, los cuerpos-territorio, como espacios generadores de vida, memoria, vínculo, la lucha por su autodeterminación, se convierten en una cuestión central. Defender la vida, aquí, ya no es defender una vida desnuda, pura determinación biológica, que nuestros corazones sigan latiendo a cualquier precio, sino defender formas de vida, como ensamblajes colectivos concretos, que reclaman para sí los medios para (re)producirse⁸².

En conclusión, podríamos afirmar que los cuerpos no dan lugar al peor de los gobiernos, sino que al contaminar la *cosa pública*, cortocircuitan la forma patriarcal y elitista que la consume y la debilita. Entendiendo a los cuerpos como realidades radicalmente sociales y tirando del hilo de su abstracción –que va desde la filosofía platónica hasta el extractivismo de las finanzas–, el feminismo popular asienta las bases de un materialismo democrático compuesto de cuerpos que aspiran a hacerse cargo de sí, a mantenerse vivos y a transformarse.

Bibliografía

- Arruzza, C., “Capitalism and the Conflict over Universality: A Feminist Perspective”, *Philosophy Today*, 61, 4, 2017, pp. 847-871.
- , Bhattacharya T. y Fraser, N., *Manifiesto de un feminismo para el 99%*, Barcelona, Herder, 2019.
- Beauvoir, S. De, *Le deuxième sexe* (I) y (II), Paris, Gallimard, 1976.
- Butler, J., *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Barcelona, Paidós, 2002.
- , “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, *Theater Journal*, vol. 40, 4, 1998.
- , “The inorganic body in the early Marx: A limit-concept of anthropocentrism”, *Radical Philosophy*, 2.06, 2019.
- Bordo, S., *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Cadahia, L., “El deseo de lo femenino (O los secretos de familia)” en L. Cadahia, A. Carrasco-Conde (eds.), *Fuera de sí mismas. Motivos para dislocarse*, Barcelona, Herder, 2020.
- , A. Carrasco-Conde (eds.), *Fuera de sí mismas. Motivos para dislocarse*, Barcelona, Herder, 2020.
- Cavareto, A., *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- Cavallero, L., “De las finanzas a los cuerpos. ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!” en V. Gago, M. Malo y L. Cavallero (eds.), *La internacional feminista. Luchas en los territorios y contra el neoliberalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020.
- Davis, A., “Reflections on the Black Woman’s Role in the Community of Slaves” *The Massachusetts Review*, 13, 1/2, 1972.
- Dawson, M., “Hidden in Plain Sight: A Note on Legitimation Crises and the Racial Order”, *Critical Historical Studies*, 3, 1, 2016, pp. 143-61.
- Dean, J., “Communism or Neo-Feudalism?”, *New Political Science*, 42, 1, 2020, pp. 1-17.
- Epicuro, *Obras completas*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2005.
- Federici, S., *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.
- , *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013.

⁸⁰ Para una propuesta de universalismo pensada desde y para el feminismo, que no recurre a una esencia humana ni tampoco a una supuesta naturaleza femenina, pero que sí toma en consideración la “universalidad real” creada históricamente por el capitalismo, cf. C. Arruzza, “Capitalism and the Conflict over Universality: A Feminist Perspective”, *Philosophy Today*, 61, 4, 2017, pp. 847-871.

⁸¹ V. Gago, M. Malo y L. Cavallero (eds.), *La internacional feminista. Luchas en los territorios y contra el neoliberalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020, p. 15.

⁸² *Ibidem*, p. 19.

- Foster J. B. y Burket, P., "The Dialectic of Organic/Inorganic Relations: Marx and the Hegelian Philosophy of Nature", *Organisation and Environment*, 13, 2000, pp. 403-425.
- Foster, J. B. y Clark, B., *The Robbery of Nature: Capitalism and the Ecological Rift*, New York, Monthly Review Press, 2020.
- Foucault, M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- Fracchia, J., "The Capitalist Labour-Process and the Body in Pain: The Corporeal Depths of Marx's Concept of Immiseration", *Historical Materialism*, 16, 2008.
- Fraser, N., "Is Capitalism Necessarily Racist?", *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association*, 92, 2018, pp. 21-42.
- , "Contradictions of Capital and Care", *New Left Review*, 100, 2016.
- Gago, V., *La potencia feminista*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019.
- , Malo M. y Cavallero, L. (eds.), *La internacional feminista. Luchas en los territorios y contra el neoliberalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020.
- Grosz, E., *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- Marx, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2010.
- , *El Capital. Crítica de la economía política* (I), Madrid, Siglo XXI, 2017, p. 235.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2016.
- Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, Madrid, Editorial EDAF, 2000.
- Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- , *Diálogos IV: República*, Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- Roberts, D., *Killing the Black Body: Race, Reproduction and the Meaning of Liberty*, New York, Pantheon Books, 1997.
- Segato, R. L., *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.
- Singh, N. P., "On Race, Violence, and So-Called Primitive Accumulation", *Social Text*, 34, 2016, pp. 27-50.
- Spelman, E., "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views", *Feminism Studies* 8, 1, 1982.
- Spinoza, B., *Ética*, Madrid, Alianza, 2006.