

# *Saberes excéntricos* ¿Más allá de mi cuerpo? Capitalismo, medicina racial y feminismo excéntrico

Bentouhami Hourya

Université de Toulouse - Jean Jaurès

bhourya@gmail.com



Fecha de recepción: 17-10-2017

Fecha de aceptación: 14-11-2017

## Resumen

La epistemología feminista del «punto de vista» nos permite enfocar la producción del pensamiento a partir de los relatos de las experiencias vividas por las primeras afectadas. Pero, al mismo tiempo, este saber situado sobre el mundo hace posible una «salida de sí», lo que propicia un feminismo que llamamos «excéntrico», en el sentido en que está producido en los márgenes de un feminismo institucional y hegemónico que invisibiliza otras maneras —las de las mujeres subalternas— de pensar la relación con el propio cuerpo. Este feminismo excéntrico no solo hace suya la especificidad del capitalismo, el racismo y el patriarcado, según la cual el poder se acumula a costa de las mujeres subalternas, sino que también nos enseña a ver desde otra perspectiva la agentividad de las mujeres del Sur Global.

**Palabras clave:** feminismo; excéntrico; cuerpo; Sur Global; subalternidad

**Abstract.** *Beyond my body? Capitalism, racial medicine and ex-centric feminism*

Standpoint feminist epistemology allows us to focus on the production of thought departing from the stories told by first order affected subjects about their life experiences. Yet, at the same time, this situated knowledge about the world allows for an ‘exit from oneself’, giving rise to a feminism we call ‘ex-centric’, meaning that it is produced at the margins of an institutional and hegemonic feminism which makes invisible other ways—those of subaltern women—of thinking about the relation to one’s own body. This ex-centric feminism does not only take hold of the specificity of capitalism, racism, and patriarchal logic according to which power is accumulated at the expense of subaltern women, but also shows us how to look from another perspective at women’s agency from the Global South.

**Keywords:** feminism; ex-centric; body; Global South; subalternity

## Sumario

- |   |                            |
|---|----------------------------|
| 1. Medicina racial y necropolítica                  | Referencias bibliográficas |
| 2. La vivisección del cuerpo reproductivo           |                            |
| 3. Más allá del paradigma del cuerpo como propiedad |                            |

Cuando hablamos del cuerpo y sus éxtasis, nos referimos a todo lo que en el cuerpo puede exceder sus límites. Hablamos de su posibilidad metamórfica, de su posibilidad de volverse irreconocible, de escapar a toda captura. Hablamos, en fin, de una falla en el reconocimiento y en su lógica que se convierte en potencia de resistencia en la medida en que opera. Hablamos, entonces, de una posible «salida de sí» como expresión todavía de un sí transformado a partir de su estructura sensible, afectiva, que cuenta con un modo propio de reflexibilidad, ya que nos sentimos sintiendo. Se da una especie de reflexión producida a partir de nuestra existencia fisiológica, orgánica. Por eso la manera en que sentimos es en lo que propiamente reside nuestra materialidad, más allá de la percepción consciente que tenemos de ello. La materialidad de nuestro cuerpo remite, así, a una compleja estructura de necesidades y deseos que son de la misma naturaleza que la necesidad y el deseo que siente por el sol el verde de los árboles, o el óleo por el lienzo. Se trata de una necesidad y un deseo de tocar, oler, dormir, de hacer el amor. Tal como decía la historiadora feminista Silvia Federici en su artículo «In praise of the Dancing Body» (Federici, 2015a):

Esta estructura acumulada de necesidades y deseos ha sido durante milenios la condición material de nuestra reproducción social, y ha puesto límites a nuestra explotación. De hecho, es algo contra lo que el capitalismo nunca ha dejado de luchar para derrotarlo.

Según Federici, la historia del cuerpo puede entenderse a partir de la manera como las prácticas y las técnicas sociales han sido aplicadas siempre en primer lugar al cuerpo, a tenor de los cambios en los regímenes de trabajo. De modo que no tenemos *una* historia de la disciplinarización del cuerpo, sino la del cuerpo masculino, femenino, del asalariado, del esclavo, del colonizado. Cada una de estas historias particulares compondría el relato de las diferentes formas de represión o explotación que el capitalismo ha activado en contra de los cuerpos. El sistema capitalista es el que basa en la historia su principio de acumulación en el trabajo y la explotación del mismo. En otro artículo reciente, dice Federici al respecto:

[d]e hecho, en paralelo a la historia de la innovación tecnológica capitalista, se podría escribir la historia de la desacumulación de nuestras capacidades y potencias precapitalistas, que es la premisa a partir de la cual el capitalismo ha desarrollado nuestra capacidad para trabajar. (Federici, 2015b)

El capitalismo es el primer sistema que ha hecho de la mecanización del cuerpo la premisa clave para la acumulación de riqueza. Una de las principales tareas sociales del capitalismo, de sus principios hasta hoy, es la transformación de nuestras energías y poderes corporales en fuerza de trabajo, lo que significa al mismo tiempo una intensificación de la productividad del cuerpo mismo hasta hacer de él una *fábrica viva*. La primera operación en este sentido ha sido modelar de nuevo lo que la naturaleza significa para los cuerpos,

de modo que estos sufran un desajuste con relación a los ciclos naturales. En su libro *Caliban y la bruja*, Federici muestra cómo el cuerpo ha sido sometido durante siglos a instituciones que apuntaban a disciplinarlo: organismos jurídicos, pero también gobierno por el látigo, la amenaza del fuego, la regulación de la sexualidad, así como prácticas sociales que han redefinido nuestra relación con el espacio, con la naturaleza y con nosotras mismas (Federici, 2015a: 84). Lo que subrayo es la manera en que la modernidad económica ha creado el valor monetario de las relaciones y el proletariado asalariado, sobre todo porque ello contrasta con la falta de interés que, por lo general, ha suscitado alejar los cuerpos de la tierra y de la naturaleza, a diferencia de lo que sucedía con las poblaciones precapitalistas, quienes conferían a dicha relación un poder fundamental.

Lo que quiero proponer en este texto es, primero, una mirada sobre la manera en que el poder ha acaparado nuestra potencia para salir de nosotros, para juntarnos con otros cuerpos y para volvernos irreconocibles e incomprensibles. Daré ejemplos de esta captura de lo vivo a partir de lo que llamo «medicina racial», que tomo como expresión específica de la necropolítica concebida por Achille Mbembe al describir la economía y la política de la muerte de las plantaciones esclavistas. En segundo lugar, entiendo que es preciso poner de relieve la ontología del cuerpo atomizado. Para acabar, insistiré sobre lo que hace bailar al cuerpo —como dice Federici— y sobre la descripción del cuerpo que resiste a partir del movimiento del baile, del brinco, del estremecimiento que hace de nuestro físico un interrogante, evocando la famosa frase conclusiva de *Piel negra, máscaras blancas*, de Frantz Fanon: «¡Oh, cuerpo mío! ¡Haz de mí, siempre, un hombre que interrogué!».

Destacaré esta dimensión de resistencia del cuerpo apoyándome en lo que en él se hace incompresible contra la emergencia de un deseo que *desea* su propia represión. Recuerdo que, a menudo, y ahí reside el mayor éxito del capitalismo, del patriarcado y del racismo, nos convertimos en los vigilantes de nosotros mismos, así que ni siquiera hace falta tener a un controlador visible a nuestro lado. Destacaré esta forma de resistencia que toma su raíz en el deseo a partir de un feminismo que llamo «feminismo excéntrico», y entiendo por ello una variedad de feminismo en diferentes zonas geográficas del mundo, que tiene la particularidad de descentrarse con respecto a un feminismo central, en el sentido de oficial, institucional, y más occidental también. Se trata, entonces, de un feminismo que marca sus distancias con respecto a un feminismo hegemónico, el cual mantiene una división entre las mujeres occidentales o las más ricas, y las mujeres no occidentales, las más pobres o cuya pertenencia cultural es desvalorizada. Y también lo llamo «excéntrico» en el sentido en que acepta considerar la posibilidad política del cuerpo de entrar en un éxtasis. Aunque no tenga nada de religioso, el feminismo excéntrico acepta la posibilidad de que la magia encuentre un lugar en el campo político.

## 1. Medicina racial y necropolítica

Como nos recuerdan los historiadores, hubo una época —durante la edad media— en que éramos capaces de leer en los vientos, en las nubes e incluso en las corrientes de los ríos y de los mares. En las sociedades precapitalistas o acapitalistas la gente pensaba que tenía el poder de volar, y hacía experiencias extracorporales, extáticas. Se contaba con el poder de comunicar, de hablar con los animales y de vestirse de sus poderes o incluso de adoptar su forma. La noche era justamente propicia a esas metamorfosis (Verdon, 2009). Se pensaba también que se podía estar en numerosos lugares al mismo tiempo, como también que era posible regresar de la tumba para vengarse de los enemigos. Los componentes de la persona podían vagabundear en cuerpos ajenos. En un mundo colmado de vida consciente, saturado de objetos intencionales, esta maraña de signos con largas cadenas de causalidad transitivas y prolíficas se sostenía por una ontología analógica<sup>1</sup> orientada hacia una eficiencia práctica: tratamientos de la desgracia, orientación de los edificios, calendario, suerte escatológica, dispositivos divinatórios, contabilidad de la pareja, buen gobierno. Se practicaba, por ejemplo, el diálogo con los muertos, que determinaba la orientación que cada cual adoptaba en la vida.

El contacto cotidiano con la naturaleza era la fuente de un sinfín de conocimientos que arraigaban en el cuerpo, que hacía, entonces, las veces de guía en el mundo. Por ejemplo, sabemos que las poblaciones polinesias tenían la costumbre de viajar en alta mar durante la noche solamente con sus cuerpos como compás, ya que podían considerar, a partir de las vibraciones de las olas, las diferentes vías para dirigir sus barcos hacia la orilla. En aquellas sociedades, los objetos naturales —plantas, ríos, montañas, etc.— constituían una colección de sujetos con los cuales los humanos tejían relaciones sociales día tras día<sup>2</sup>. Eso supera la división característica de la modernidad europea y capitalista entre lo natural y lo cultural, el sujeto y el objeto, la mente y el cuerpo.

Abandonando la remisión a la tierra, que hay que convertir en un bien divisible y móvil, la fijación en el espacio y el tiempo ha sido una de las técnicas más elementales y persistentes que el capitalismo ha utilizado para controlar el cuerpo. Un síntoma de esta lógica es el tratamiento a través de la historia de las poblaciones erráticas (vagabundos, indigentes, migrantes y nómadas):

La movilidad constituye una amenaza cuando no es para hacer circular el trabajo o las mercancías, porque cuando uno circula también circula el conocimiento, las experiencias, las luchas y sus signos. Para evitar esta aglomeración y esta circulación no autorizada de los cuerpos, antes teníamos látigos, cadenas, picotas, mutilaciones y esclavitud. Hoy, aparte de los centros de detención,

1. Así se entiende, por ejemplo, el nahualismo (de los nahuas, amerindios de México), que supone un mundo gobernado por la analogía, donde cada ser humano tiene un doble animal. Ver Philippe DESCOLA (2015), *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 373, colección Folio Essais.
2. Philippe DESCOLA (2015), *Par-delà nature et culture*, op. cit., 223.

tenemos a la vigilancia electrónica y a la amenaza de terrorismo para controlar el nomadismo y la agrupación sospechosa. (Federici, 2015a: 84)

Pero la mecanización del cuerpo, su reducción a objeto inerte desde el punto de vista de la conciencia, pero eficiente desde el punto de vista del músculo o del cerebro que hay que promover, esta mecanización, digo, no solo es el resultado de una intención de reprimir brutalmente a los cuerpos, sino también de saber más sobre ellos, según la problemática bien estudiada por Foucault relativa al saber poder.

Aunque válida, no entiendo por «medicina racial» la acepción restrictiva que le otorga Claude-Olivier Doron al elucidar de qué modo el concepto de raza se exportó desde la historia natural hacia la medicina para dar cuenta de la alteridad humana como una forma de alteración a partir de un modelo originario. En aquel sentido, la medicina racial es la que estudia de manera privilegiada, en el siglo XIX, los temperamentos, los caracteres y las enfermedades hereditarias (Doron, 2013). Por «medicina racial», en cambio, designo la división de lo vivo típica de la práctica clínica según una línea de color, indicativa de quién puede vivir y ser reparado dignamente y quién puede morir o vivir según criterios que maximizan la vida de los que tienen el perfil racial adecuado. Podemos tomar el ejemplo de los primeros desarrollos de la ginecología con el doctor James Marion Sims, inventor del espéculo. Lo que resulta interesante destacar es que ejerció su profesión entre 1845 y 1849, en Alabama, en Estados Unidos, es decir, durante el periodo de la esclavitud. Lo que hizo Sims fue experimentar sobre las mujeres esclavas sin anestesia. Un acto justificado, entre otros argumentos, por el prejuicio consistente en creer que las negras no sentían dolor. Debemos a Sims la primera operación de la fístula vesico-vaginal, que antes era la causa de muchas de las muertes posparto entre las mujeres. Sims logró desarrollar el saber y la técnica necesarios torturando literalmente a una esclava llamada Anarcha, sobre quien practicó cerca de treinta actos quirúrgicos sin anestesia. De hecho, el amo de Anarcha la prestó a Sims porque necesitaba que ella se recuperase y volviese a trabajar en la plantación. Con esta última operación, Sims fue nombrado presidente de la prestigiosa American Medical Association y miembro de la New York Academy of Medicine. Lo que llama la atención de esta experiencia histórica es lo que Achille Mbembe llama «necropolítica» (Mbembe, 2011) para referirse al término de *biopolítica* forjado por Foucault. Con ello le otorga especificidad, pues no se trata aquí de producir una ciencia y una clínica eficientes que permitan conservar la vida, sino más bien de seleccionar las vidas que son más resistentes. El derecho de esclavitud operó históricamente como sustituto de la muerte violenta. Funcionó como la suspensión indefinida, aunque bien real, de la muerte. Ciertamente, hubo el problema de saber si se podía transponer a los blancos lo que se había experimentado sobre los cuerpos negros. La intercambiabilidad entre los cuerpos blancos y los negros iba a suscitar problemas a medida que se desarrollara el racismo científico. En este sentido, tal como dice Gregoire Chamayou:

El racismo parece como un obstáculo para el uso experimental de los cuerpos viles ahora racializados, con esta paradoja que el procedimiento mismo que permite políticamente su uso a fines experimentales porque los desvaloriza, prohíbe al mismo tiempo el uso epistemológico de esos cuerpos viles, ya que su desvalorización humana convierte la diferencia de raza en una diferencia irreductible. (Chamayou, 2008: 346)

Sin embargo, parece que es a pesar de este racismo científico que afirmaba la diferencia irreductible entre las razas, que las experimentaciones sobre los cuerpos pudieron tener lugar según un pragmatismo ideológico que suscitó la aplicación de lo que Chamayou llama «el principio del doble» (Chamayou, 2008: 347): los esclavos están empleados *en lugar de* los blancos y *antes* de ellos para asumir los riesgos o los errores de la experiencia de una técnica que está en desarrollo. No obstante, hay que reconocer, como dice Chamayou, que las teorías racistas de la diferencia y de la jerarquización entre las razas no implican su heterogeneidad absoluta. Es el principio de analogía el que funciona aquí, exactamente como ocurre con la experimentación animal: se puede ser diferencialista y considerar que la proximidad entre las razas es suficiente para conferir un grado de probabilidad aceptable a la transposición analógica de los resultados experimentales del uno al otro, ya que *analogía* no es *identidad* (Chamayou, 2008: 348).

Lo que acabamos de ver es cómo se intenta reparar cuerpos a partir de cuerpos dobles viles. Por su parte, los cuerpos mismos de las mujeres blancas ya tratados estaban sometidos a órdenes de maternidad en aquella época, mientras que en el siglo siguiente las mujeres negras serán sometidas a políticas no consentidas de esterilización o de control de la natalidad. De ahí se ve que las experiencias vividas sobre la maternidad, la relación con el cuerpo, no es la misma según seamos blancas o no blancas: la consideración de las mujeres no blancas como malas madres fue la condición de posibilidad para valorizar una feminidad blanca dócil. Hasta en los años ochenta, acerca de la problemática de la «explosión demográfica» a nivel mundial, la estrategia adoptada por la USAID (Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional) fue una táctica de guerra que consideraba la fertilidad de las mujeres pobres, de color, como algo insensato, que desafiaba a los cálculos del agente moderno, según una concepción de la acción que sigue el paradigma de la elección racional:

En esta estrategia, la fertilidad de las mujeres asiáticas, africanas y sudamericanas —en particular las pobres— ya no era considerada una «enfermedad» que podíamos «curar» por la píldora y los DIU (dispositivos intrauterinos), sino una epidemia, como el cólera, la malaria o la viruela. (Mies y Shiva, 1998: 213)

La conceptualización de la fertilidad de las mujeres del tercer mundo como una epidemia implica que el Estado debe intervenir en el comportamiento reproductivo de la gente. Esta intervención del Estado se ve animada por la presión de la «comunidad internacional» —las agencias de ayudas y las orga-

nizaciones de crédito como el Banco Mundial, que subordinaban sus medidas económicas al control demográfico—. Sabemos, por ejemplo, que en Bangladesh se utilizaba la ayuda alimentaria reservada a las mujeres más desfavorecidas como método de chantaje para hacerlas aceptar una esterilización a cambio de algunos kilos de trigo. Y estas campañas de control de la fertilidad fueron también la ocasión para probar los efectos secundarios de ciertos medicamentos destinados después al mercado occidental. Así, la contracepción por inyección fue practicada con antelación en los países del tercer mundo:

Emprender programas catastróficos contra la fertilidad para descubrir los efectos a largo plazo de contraceptivos se vuelve más barato, más rápido y más práctico políticamente que proceder a pruebas clínicas sobre una muestra en Occidente. En este sentido, un cierto número de países del tercer mundo fueron transformados en laboratorios humanos para las industrias transnacionales del medicamento. (Mies y Shiva, 1998: 215)

De manera general, se designa a las poblaciones pobres, o sea a las víctimas, como autoras de crímenes contra la naturaleza. Por ejemplo: las tribus nómadas son acusadas de la degradación ecológica del Sahel, porque se supone que sus rebaños han contribuido a la desertificación de esta región. Nos otorgamos en Occidente el privilegio de defender a la naturaleza a la vez que, obedeciendo a una reciprocidad irónica, nos otorgamos el privilegio de destruirla para acumular riquezas a coste de las poblaciones locales. Lo que se ve en las obras de embellecimiento de una naturaleza desfigurada en nuestras sociedades —incluso el embellecimiento industrial de la mujer a través de la economía cosmética— es la promoción de una *imagen* linda de la naturaleza, una «naturaleza metafórica», que se fija en su porvenir, y no una naturaleza como sujeto que tiene sus propios ciclos y, sobre todo, que sufre envejecimiento porque goza de la lentitud como una propiedad interna (Mies y Shiva, 1998: 176). En estas pruebas de embellecimiento se trata de renovar la impresión de poseer la naturaleza, al atomizarla en porciones móviles que hacen posible y rendible el circuito de mercancías y de deseos por una «naturaleza barata» (*cheap nature*) (Vergès, 2017: 249).

## 2. La vivisección del cuerpo reproductivo

Hay que reconocer todavía como una marca de nuestra contemporaneidad la manera en que también el cuerpo, como la naturaleza, ha sido atomizado, incapacitado para el éxtasis, o, mejor dicho, incapacitado para todo éxtasis que no comporte la sujeción de otros hombres y mujeres. Como insistieron los estudios sobre «la globalización del cuidado» (Hochschild, 1983), el coste del advenimiento de los sujetos autodeterminados en el norte global fue asumido por otros, cuya función es avalar la dignidad de los «privilegiados». No quiero decir solo que la libertad de los cuerpos blancos en nuestras sociedades dependa de la sujeción de la naturaleza en el tercer mundo y de los otros cuerpos no blancos, sino también que la relación que cabe que cada mujer desarrolle hacia

sí, hacia su cuerpo, ha sido destruida. La modernidad nos ha enseñado que teníamos que percibir nuestro cuerpo, igual como la naturaleza, como algo separado de nosotras, e incluso como enemigo. Como mujeres, hemos tenido que escindirnos en esta relación entre amo y esclavo, e incluso fragmentarnos, para convertirnos en un sujeto a cargo propio. Lo que ha tenido lugar es la vivisección de las conexiones holísticas y vivas de la relación entre el ser humano, mujer u hombre, y su cuerpo.

Simone de Beauvoir imaginaba una autodeterminación según la dialéctica hegeliana: la conciencia de sí solamente se puede desarrollar en oposición a la vida, trascendiendo el simple hecho de permanecer hundido en los ciclos de la vida (De Beauvoir, 1949). Sin embargo, esta vida, este mundo orgánico, el mundo cotidiano de las experiencias particulares es necesario, porque no somos puros espíritus. Beauvoir llama «inmanencia» a esta inmersión en la vida. La libertad, la autodeterminación, los valores superiores de la cultura solo pueden ser alcanzados trascendiendo esta inmanencia. Según Hegel, una conciencia únicamente puede volverse consciente de sí misma en oposición a otra conciencia, a un objeto exterior. Este objeto es al mismo tiempo objeto del deseo. El ego (la consciencia de sí) intenta incorporar este otro, el objeto, triunfando sobre esta alteridad. La satisfacción del deseo implica el triunfo sobre la alteridad independiente. Simone de Beauvoir se refiere también a esta relación en el caso del vínculo entre el hombre y la mujer: el hombre alcanza su libertad y su trascendencia separándose de la inmanencia y haciendo de la mujer su «otro», es decir, anihilando su ser autónomo. El problema de Beauvoir es, entonces, cómo se puede conseguir que la mujer alcance la trascendencia. Según la feminista francesa, esta no se puede alcanzar por la inmersión en la vida cotidiana, que es el nivel únicamente de la reproducción y no el de la creación. Beauvoir critica y, al mismo tiempo, mantiene algo del dualismo ontológico que constituye el cuerpo como nuestra alteridad alienadora. La observación «Nuestro cuerpo es nuestro enemigo» constituye a la vez una forma de crítica de la psicoanálisis freudiana que considera a la mujer como a un «hombre mutilado<sup>3</sup>». La libertad se entenderá como liberación del cuerpo. Es decir, se trata de deshacerse del lado penoso del propio cuerpo femenino y de superar, así, su inmanencia. Beauvoir quiere ser como el amo, es decir, no cuestiona este modelo de libertad que implica una alterización. ¿Quién es, entonces, este «otro» que permite una dialectización del provenir de las mujeres según Beauvoir? Es el cuerpo femenino percibido como enemigo, y, en particular, sus capacidades generativas «salvajes». De este modo se conformó una utopía feminista basada en la idea de que las técnicas de contracepción o de reproducción a manos de los grandes laboratorios farmacéuticos iban a aliviarnos las fatigas de nuestro cuerpo, de nuestra naturaleza. Por fin íbamos a poder gozar de nosotras más allá de nuestra parte física. No estoy diciendo que la contracepción sea una forma de alienación, porque ello implicaría una posición conservadora, sino más bien que hemos abandonado la contracepción a los laboratorios farmacéu-

3. Freud citado por Beauvoir, op. cit., p. 84.



ticos, con lo que hemos otorgado plena confianza a píldoras que ejercen efectos nefastos sobre el organismo. Ya no aprendemos a conocer nuestro cuerpo ni sus ciclos, porque estamos separadas de las otras mujeres, porque no participamos de esta circulación de saberes que durante siglos permitió que sintiéramos a nuestra parte física como una totalidad viva. Es la escisión tecnológica la que hace posible el antagonismo entre las partes del cuerpo, su marketing y su utilización para fines comerciales. El cuerpo femenino se convierte, de este modo, en proveedor de materias primas para la bioindustria del futuro. Es lo que se ve, por ejemplo, en la manera como la feminista americana Lori B. Andrews se refiere a la actividad comercial relativa a su propio cuerpo en «My body, my property<sup>4</sup>». Para ella, vender las partes de su cuerpo orgánico no ha sido tan grave, ya que considera que el carácter único de su persona reside en su producción intelectual y no en su producción corporal.

Lo que preconiza el ecofeminismo de Maria Mies y Vandana Shiva o, en otro orden de discursos, las brujas neopaganas como Starhawk, resuena en lo que preconizaba el colectivo de mujeres para la salud en Boston en los años setenta: «Our body, ourselves» («Nuestro cuerpo, nosotras mismas»), que corta con el paradigma de la propiedad para pensar la posibilidad del cuerpo de trascender sus límites. Más allá de la problemática de la salud, se trata de reanudar las relaciones de vida y dejar de hacer de nosotras, de nuestros ovarios, de nuestras madres, de nuestra naturaleza y de la naturaleza, nuestros enemigos.

Se trata, entonces, de pensar nuestro cuerpo más allá del paradigma de la propiedad; sobre todo nuestro cuerpo femenino fuera del esquema que el feminismo dicho de la «segunda ola» hizo suyo, o sea, «mi cuerpo, mi propiedad». ¿Qué nos quiere decir la feminista boliviana indígena Julieta Paredes cuando afirma: «Mi cuerpo pertenece a mi comunidad»? ¿Nos topamos con otra forma de alienación o habla, al revés, del exceso que en cada cuerpo opera como una potencia que no se puede reducir al poder de uno?

Hay que mover la mirada hacia un feminismo excéntrico, en el doble sentido del término: por una parte, un feminismo descentrado, formulado a partir de las «periferias» del mundo occidental, porque propone otra relación con el cuerpo que está basada en su liberación sin que ello obligue a abandonar la relación holística que este mantiene con el medio. Por otra parte, también un feminismo tiende a la excentricidad cuando acepta que la política tiene algo que ver con la magia, con el poder de cambiar las cosas por el simple hecho de relacionarse y de combinar potencias diversas.

### 3. Más allá del paradigma del cuerpo como propiedad

Hay que tomar en serio la frase de Spinoza que dice que no sabemos qué puede hacer un cuerpo. No sabemos de qué es capaz. Y cuando lo dice es para incitar a realizar un cambio de perspectiva sobre la relación entre conciencia y cuerpo, a menudo considerados como dos mundos radicalmente diferentes. Esta

4. Citada por Maria MIES y Vanda SHIVA (1998), *Ecofeminisme*, op. cit., p. 240.

imposibilidad de decir de qué es capaz el cuerpo no significa que afirmemos nuestra impotencia, sino que, al revés, se trata de la afirmación de una potencia abierta, sin posibilidad de verse reducida a un cálculo cerrado de intensidad. Se trata de retomar la naturaleza con un poder inmanente y pasar de la *potestas*, del poder-sobre, a la *potentia*, el poder-de-dentro. Se trata, por tanto, de los afectos, es decir, de la manera en que un cuerpo se relaciona con otros cuerpos. Lo que quiero proponer es una perspectiva sobre el cuerpo y la naturaleza que se abre desde esta posibilidad de actuar a partir de nuestras potencias, asociadas con las potencias de lo que nos rodea, porque nos afecta: los otros cuerpos, la naturaleza en general. En esta perspectiva, cuidar de los demás, de la naturaleza y de nosotras mismas es un acto político que no viene dado mediante la formulación de que mi cuerpo es mío o de que mi cuerpo es mi propiedad. Más bien se pone en juego un feminismo que pide la recolectivización de nuestra reproducción.

El cuerpo en éxtasis será, en mi perspectiva materialista, decolonial y, en cierta medida, espiritual, y suscitará una especie de reencanto de nuestra relación con nuestro cuerpo, con los cuerpos en general y con la materialidad que constituye toda nuestra existencia. La idea principal consiste en reconectar con la realidad de lo cósmico que hace totalidad por oposición a toda ontología atomística de la realidad. ¿Hacia dónde apunta una perspectiva materialista, decolonial y espiritual del cuerpo en éxtasis? ¿Cómo podemos llegar al éxtasis nosotras que ya no somos brujas? ¿Cómo ser bruja o brujo hoy en día sin conceder a la tentación *new age* y sin ceder nada de nuestra determinación política por cambiar el orden de las cosas, de lo que es?

Primero, este feminismo excéntrico reconoce la sacralidad de la materialidad entendida como aquello que nos provee de nuestras condiciones de existencia. Y, en cuanto a la espiritualidad, cabe afirmar que el feminismo excéntrico, el feminismo elaborado desde el Sur, desde las periferias de resistencia al poder globalizador de destrucción masiva de nuestras vidas, este feminismo es un feminismo que rechaza abandonar el cuerpo, el sol, la naturaleza y un orden cósmico de lo real. Parece esotérico hablar así de un neopaganismo desde un punto de vista materialista y desde un punto de vista político, pero adquiere sentido a partir del momento en que entendemos el paganismo como una clave que escapa a la religión, porque lo que se mantiene aquí del paganismo es la idea de que todo es visible, todo es inmanente, todo constituye un signo. Aquí rige una significación cotidiana que circula, y lo que es importante señalar es que el exceso forma parte de la producción de signo. Es un mundo que pulula:

[Un mundo] que nunca es dualista y que no opone el espíritu al cuerpo, ni tampoco la fe al saber. No constituye la moral como un principio exterior a las relaciones de fuerza y de sentido que traducen las vicisitudes de la vida individual y social. Postula una continuidad entre orden biológica y orden social que, por una parte, relativiza la oposición de la vida individual a la colectividad en la cual se inscribe y que, por otra parte, *tiende a convertir cualquier problema individual o social en un problema de lectura*. Postula también que todos los acontecimientos provocan signos y que todos los signos tienen

sentido. La salvación, la trascendencia y el misterio le quedan esencialmente extraños. Como consecuencia, acoge la novedad con interés y espíritu de tolerancia, siempre listo para alargar la lista de los dioses, concibe la adición, la alternancia, pero no la síntesis<sup>5</sup>.

Esta antropología indígena que inscribe el individuo en la trama relacional en la cual se tiene experiencia y se aprecia la dependencia de los unos con respecto a los otros dramatiza y subraya las diferencias en ritos y rituales minuciosamente orquestados. La colonización fue un potente proceso de desimbolización de las culturas cosmogónicas donde mujeres y hombres podían tener diferentes roles en la liturgia. La diferencia se convirtió en distribución desigual de poder, donde la diferencia sexual funcionaba como sujeción y privación del poder simbólico de las mujeres. Hay que entender por poder simbólico de las mujeres no un poder simplemente de fachada, sino más bien de simbolización del mundo. Esa fue una de las causas de la alienación femenina en la historia. Fanon decía que la dialéctica del esclavo y del amo no operaba en el contexto de la esclavitud real, ya que, en las plantaciones, el esclavo no se tornaba hacia el objeto, sino más bien hacia el amo, lo que creó una neurosis tal que solo se podía entender una emancipación a partir de la aceptación por el amo de la liberación de su esclavo. Y en cuanto al caso específico de la mujer, la alienación y la desposesión de las mujeres no consistió *stricto sensu* en una privación de objeto, de la posibilidad de objetivarse en el mundo y de reconocerse en el mundo —lo que en definitiva siempre fue una prerrogativa de los hombres, según una epistemología de la emancipación hegeliana occidentalocentrada—, sino que consistió más bien en una *privación de signos* o, mejor dicho, en una privación del acceso a la simbolización del mundo, de la naturaleza. Y esta privación fue concomitante con la *pauperización del cuerpo*, con su reducción a la reproducción sexuada y con la negación de la posibilidad de participar en la reproducción cosmogónica. Lo que pasó entonces fue una reducción de su ser y de su capacidad reproductiva y/o generativa a una sola dimensión orgánica, desgajada de su dimensión ancestral, del diálogo con los mayores y con los muertos. Desde esta perspectiva, la caza de brujas es un síntoma de esta desposesión forzada del poder de simbolizar, de significar el propio cuerpo, el mundo y la naturaleza.

¿Qué es un signo en este contexto? ¿Qué puede significar retomar el poder de simbolización hoy en día? Es desvelar las ideologías de la impotencia, que nos dicen que no hay alternativas a nuestra pequeña vida. En este sentido, las protestas de Seattle en 1999 constituyeron un signo a nivel político, ya que por primera vez se produjo un agrupamiento de gente en contra de la globalización dictada por la Organización Mundial del Comercio. Se trata, entonces, de retomar los rituales, es decir, de retomar la encantación mágica. Parece esotérico, pero no lo es. No se trata de convertir a alguien, sino más bien de tener en cuenta y de llevar a cabo las tácticas pacíficas de resistencia a la vio-

5. Marc AUGÉ (1982), *Le génie du paganisme*, París, Gallimard, 19-20. Las cursivas son mías.

lencia, sobre todo a las fuerzas militares y a la violencia de Estado en general. Para Starhawk, una activista no violenta y antimilitarista estadounidense que se dice heredera de las brujas: «[...] los actos políticos, los actos de protesta y de resistencia, los actos que dicen la verdad al poder, los actos que empujan hacia los cambios políticos son actos de magia» (Starhawk, 2015). Se refiere a la manera en que la gente hace uso del poder asambleario en el contexto de los movimientos de resistencia a su explotación o humillación y a la manera en que se inventa nuevos métodos de concientización que pasan por experiencias relativas al teatro mediante la escenificación alegre de la reivindicación. Así, por ejemplo, Starhawk inició una marcha contra una fábrica de armamento militar nuclear y, para conmemorar el accidente nuclear de Three Mile Island, cerca de San Francisco, en Estados Unidos, organizó una manifestación en forma de procesión macabra como las que se celebraban en la edad media, con una carreta que paseaba por las calles cargada de cuerpos apilados, acompañada por un pregonero que llamaba a la gente a salir para reconocer a sus muertos. Todo fue preparado anteriormente, había una meta clara y todo el mundo desbordaba de entusiasmo: el desfile reunió a 5.000 personas.

Hablar de magia en este nuevo paganismo político no comporta referirse a un poder misterioso, milagroso, sobrenatural, pero tampoco es una metáfora. Hablar de magia en este contexto remite al poder de encantamiento y de emoción que tienen las palabras cuando un colectivo se apodera de ellas. Indica también una capacidad de leer y de ver lo implícito en lo que nos sostiene, como nuestra vivienda:

La habitación donde estoy sentada, por ejemplo, con sus paredes y sus cimientos de cemento, es un producto de todas las hipótesis implícitas de nuestra cultura sobre nuestro modo de vida. Es estable, sólida, llena de mobiliario pesado; resultado de una visión del mundo donde las cosas se hacen así. Es diferente de una habitación dogón en África, donde cada espacio tiene un sentido ritual, simbólico, como parte de un cuerpo humano mítico, y diferente de un tipi de los indios de las llanuras, edificado para ser trasladado como elemento migratorio. Esta habitación es un objeto en un mundo de objetos separados y aislados. La vivienda dogón y el tipi son conjuntos de relaciones en un mundo de procesos entretreídos. (Starhawk, 2015: 59)

Entonces, ¿qué es un acto mágico? Es celebrar el evento, el acontecimiento como tal, es decir, como el surgimiento de lo posible, de lo que pudo deshacerse de lo que tenía encadenado al pensamiento. Es un acto de celebración de nuestra potencia en contra de la impotencia a la cual los potentes de este mundo quieren confinarnos, diciéndonos que «no hay alternativa». Lo que hace que este tipo de resistencia sea alegre es introducir una indeterminación en nuestra temporalidad. Lo que Starhawk llama Diosa no es ningún culto a un ser transcendente, sino a nuestras potencias actualizadas en comunidad. Aquí opera un acuerdo entre magia (o sea, poder del colectivo), política y empoderamiento. Por ello, la espiritualidad de la que se trata aquí no es nada más que una experimentación política de un poder que no es nuestro *stricto*

*sensu*, sino que es un poder que hemos logrado mediante un acuerdo dado en una composición colectiva, no solo con otras personas, sino también con las plantas, los suelos, los insectos, la Luna y el Sol. Se trata de honrar en nosotros, en los demás, en los vivos y en los objetos lo que nos hace capaces de salir de nosotras, de nuestros límites corporales. Lo que importa entender sobre todo es que este cuerpo en éxtasis no surge por la vía de una experiencia de sacrificio, es decir, de la abnegación de sí, sino que surge mediante ritos que constituyen una forma de reencantar al mundo, no para que retorne a un pasado mitificado, sino más bien en referencia a la acción en el presente, que constituye nuestra existencia cotidiana. Y lo que vemos es que en los feminismos subalternos, del Sur, lo que importa es que la iniciativa para la acción llegue de la comunidad o del colectivo. Para esas mujeres es una cuestión de supervivencia. El sentido de su existencia reside en lo común, ya que los suelos, los árboles, los bosques y las aguas encierran los espíritus de los ancestros o de los dioses. Pero también de lo colectivo, que no permite apoderamiento alguno, surgen las condiciones de posibilidad de subsistencia del grupo. De ahí las resistencias de las mujeres del Sur contra las multinacionales y su persistente reclamación de tierras, su oposición a las deforestaciones (todas las culturas del mundo, nos dice Vandana Shiva [1949], han sacralizado los bosques), su reivindicación a favor de liberar a los ríos de las presas, su revalorización del trabajo de reproducción. Todas estas acciones están encaminadas a retomar el sentido de totalidad para nuestras vidas, de plenitud, en consonancia con el sentido del «buen vivir» de las sociedades indígenas de América Latina. El Sumak Kawsay o Sumal Qamaña es un paradigma ancestral cosmogónico que surge en el pensamiento de los abuelos originarios del sur de Abya Yala (Sudamérica) y que en la última década ha recibido un fuerte impulso político ideológico gracias a los movimientos indígenas continentales del Cono Sur. *Sumak* es una palabra enunciada en idioma quichua ecuatoriano y expresa el pensamiento de una vida ni mejor ni peor que la de otros, aunque sí una vida plena e integral. *Kawsay* proviene del idioma aimara boliviano e introduce el elemento comunitario: el buen *convivir*. Se trata aquí de la vida como ser estando, tal como lo precisa la feminista Julieta Paredes (2008). Para ella, se trata de fomentar unas relaciones holísticas y simbióticas en contra de la división entre mujeres y hombres, en contra también de la heterosexualidad obligatoria, propios de un patriarcado ancestral y de un patriarcado capitalista, colonizador. No obstante, no se trata de reivindicar para las mujeres aimaras la posesión de su cuerpo como una porción individual. Al revés, este feminismo se llama «comunitario» en la medida en que arraiga en el sentido de la comunidad como lugar de supervivencia y dignidad.

Tampoco estamos en sociedades originarias que se funden en raíces milenarias basadas en paradigmas cosmogónicos ancestrales. Pero lo que nos dice este feminismo comunitario —lejos de validar una perspectiva «tradicionalista» a secas— es que disponemos en común de la voluntad de reapoderarnos de nuestro poder de simbolización. Y en ese contexto podemos defender la reintroducción de los *pharmaka* tal como lo defiende la filósofa Isabelle Sten-

gers<sup>6</sup>. Según ella, en nuestra tradición, desde Platón, hemos descreditado los *pharmaka* a causa del peligro que conlleva no dominar el arte de la buena dosis. Este arte permite poner de manifiesto los dos ejes entorno a los cuales gira la naturaleza de los *pharmaka*: el devenir veneno, ligado a la muerte, y el devenir productivo, ligado a la vida. De lo que se trata es de oscilar en ese arte y devenir brujas, brujos, para retomar de este modo la ciencia de los acuerdos mortíferos o de los acuerdos vitales y desarrollar una capacidad de cuidar de uno mismo, de nosotras, de nosotros, de las plantas, de los animales, basada en comunidades de saber y de poder que autogestionan su manera de sostenerse en el mundo.

### Referencias bibliográficas

- BEAUVOIR, Simone de (1949). *Le deuxième sexe*. Vol. I. París: Gallimard.
- CHAMAYOU, Grégoire (2008). *Corps vils: Expérimenter sur les êtres humains aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*. París: La Découverte, 346.
- DORON, Claude-Olivier (2013). «Race et médecine: Une vieille histoire». *Médecine/Sciences*, 29, 918-922.
- FEDERICI, Silvia (2015a). «In praise of the Dancing Body». *Gods and Radicals Journal*, 1, 83-85.
- (2015b). «Re-enchanting the World: Technology, the Body and the Construction of the Commons». En: LUISETTI, Federico; PICKLES, John y KAISER, Wilson. *The Anomie of the Earth: Philosophy, Politics, and Autonomy in Europe and the Americas*. Durham: Duke University Press, 203.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell (1983). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Oakland, CA: University of California Press.
- MBEMBE, Achille (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.
- MIES, Maria y SHIVA, Vandana (1998). *Ecofeminisme*. París: L'Harmattan, 213.
- PAREDES, Julieta (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Recuperado de <<http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>>.
- SHIVA, Vandana (1999). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Berkeley: North Atlantic Books.
- STARHAWK (2015). *Rever l'obscur: Femmes, magie et politique*. París: Cambourakis.
- VERDON, Jean (2009). *La nuit au Moyen-Age*. París: Perrin.
- VERGÈS, Françoise (2017). «Utopies émancipatrices». En: MBEMBE, Achille y SARR, Felwine (2017). *Ecrire l'Afrique-Monde*. Dakar/París: Éditions Jimsaan / Philippe Rey, 249.

6. Entrevista de Isabelle Stengers, «Une politique de l'hérésie», en: *Vacarme*, 19 (2 de abril de 2002). Recuperado de <<http://www.vacarme.org/article263.html>>.

**Hourya Bentouhami** se doctoró en 2009 en Filosofía por la Université Paris VII-Denis Diderot con una investigación relativa a la no violencia y a la desobediencia civil como deconstrucción y refundación política. En la actualidad se desempeña como docente en la ESPE, en la Université Toulouse 2 Jean Jaurès, y sus líneas de investigación son la filosofía social y política, la teoría crítica de la raza y la teoría crítica feminista. Perteneció a la plataforma ERRAPHIS, es miembro del comité de redacción de la revista *Actuel Marx* y del comité de lectura de *Comment S'en Sortir* (CSS), revista internacional de filosofía feminista y teoría queer. Codirige, junto con Stéphanie Mulot, el programa *Memorias de la esclavitud en las Américas* para LabEx, Structuration des Mondes Sociaux, en Tolosa. Su última publicación es *Raza, cultura, identidades: Un enfoque feminista y poscolonial* (Buenos Aires, Prometeo, 2017).

**Hourya Bentouhami** was awarded a PhD in Philosophy from the University Paris VII-Denis Diderot in 2009 with a dissertation on non-violence and civil disobedience as deconstruction and political refoundation. She currently teaches at ESPE, at Université Toulouse 2 Jean Jaurès. Her research centers on social and political philosophy, race critical theory, and feminist critical theory. She belongs to the ERRAPHIS platform, is a member of the editing committee of *Actuel Marx*, and a member of the reading committee at CSS (*Comment S'en Sortir*); an international journal of feminist philosophy and queer theory. She is co-director with Stéphanie Mulot of the Memories of slavery in the Americas program at LabEx, Structuration des Mondes Sociaux, in Toulouse. Her most recent publication is *Raza, cultura, identidades. Un enfoque feminista y poscolonial* (2017), Buenos Aires, Prometeo.

---