

# ANOTACIONES

*sobre literatura e filosofía*

*nº 8, abril de 2015*

*Rebeca Baceiredo*

*Beatriz Blanco - Abraham Rubín*

*As conferencias da Sorbona*  
*“Corpos, propiedade e subxectivación”*

Euseino?



## Anotaci3n 8



*Anotacións sobre literatura e filosofía*  
*nº 8, abril de 2015*

As conferencias da Sorbona  
Corpos, propiedade e subxectivación



# ANOTACIONES

*sobre literatura e filosofía*

*nº 8, abril de 2015*

*Rebeca Baceiredo*

*Beatriz Blanco - Abraham Rubín*

*As conferencias da Sorbona*  
*“Corpos, propiedade e subxectivación”*

Euseino?

Os textos das tres conferencias publicadas  
neste número especial de *Anotacións sobre literatura e filosofía*  
léronse os días 9 e 10 de abril de 2015 no congreso internacional  
“Poéticas e políticas do corpo na contemporaneidade”,  
que se celebrou na Universidade da Sorbona Nova-París 3.

Primeira edición (PDF), abril de 2015

ISSN 2340-8537

PUBLICACIÓN NON VENAL

Edición

Beatriz Fraga Cameán

Euseino? Editores

Vigo, Galicia

<http://euseinoeditores.wordpress.com>



# Índice

páx.

- 11      *Subxectivación bioeconómica  
e colonización do corpo*, por Abraham Rubín
- 31      Bibliografía
- 33      *Funcións sociais, xénero e propiedade*,  
por Rebeca Baceiredo
- 59      Bibliografía
- 69      *Corpos impropios. Da performatividade do xénero  
á aneconomía do arquivo*, por Beatriz Blanco
- 97      Bibliografía



Abraham Rubín

Subxectivación bioeconómica  
e colonización do corpo



A partir da obra de Michel Foucault, o poder xa non se pode considerar como unha simple actividade de dominación que alguén exerce sobre alguén, sexa un individuo, un grupo ou unha clase social. É, pola contra, algo difícil de localizar debido ao fluxo polo que circula continuamente, un fluxo que atravesa transversalmente os axentes que o efectúan (*vid.* Foucault 1, 152-153). E iso leva consigo que por toda relación social pasen relacións de poder que non son en ningún caso reducíbeis a unha proxección do poder do soberano, senón que funcionan con outros obxectivos. O poder prodúcese e exércese.

Ora ben, un factor relevante na transmisión do poder é a gobernamentalidade, a actividade mediante a cal un goberno regula e dirixe os comportamentos das subxectividades, factor que chega ao seu

máximo alcance co denominado “gobierno sobre a vida”. Esa é a cuestión do biopoder, que deixa translucir que se trata dun poder de adestramento —na medida en que modela condutas e comportamentos—, mais tamén un poder que *promove*, xa que non actúa soamente permitindo e reprimindo senón fomentando positivamente os devanditos comportamentos e condutas.

Pero que significa o goberno (político) da vida? É a vida a que goberna a política, ou a política a que goberna a vida? Trátase dun goberno de ou sobre a vida? Esta disxuntiva conceptual é a responsábel da separación que quizais marquen os termos “biopolítica” e “biopoder”. Se isto fose así, polo primeiro entenderíase unha política que xorde da vida, e polo segundo unha vida sometida ao dominio da política (*vid.* Esposito, 26-27).

En canto son as subxectividades aquelas que son producidas, que son gobernadas, tamén podemos entender que elas son resistentes de seu ao proceso. Algo delas resiste, motivo polo cal deben seguir sendo normalizadas e regulamentadas. Resisten para existir. A perspectiva que sitúa esa resistencia da vida como punto central, dándolle prioridade por enci-

ma do biopoder, é a biopolítica (*vid.* Hardt & Negri, 47; Deleuze, 125; Foucault 2, 423).

Nese senso, unha das temáticas que máis preocupaban a Foucault era a relación que un dentro pode ter cun fóra. Na súa obra o fóra correspóndese co poder e é posíbel que o dentro se refira ás subxectivacións, en tanto son conformadas en relación co poder. Iso significa que as subxectividades se dispoñen nunha *prega* entre o dentro e o fóra, non son senón na dobra que conforman ambos os dous polos. Nesa prega xógase todo (*vid.* Deleuze, 129). Nela móstrase a relación dun consigo mesmo como subxectividade controlad(or)a, como subxectividade de enunciación e enunciado, un poder que se exerce sobre un mesmo *no* poder que se exerce sobre os outros, pois non se pode gobernar os demais sen gobernarse primeiro a un mesmo. Dese xeito, a relación interior consigo mesmo é o “principio de regulación interna”, aquilo que Foucault analiza a partir do concepto de *enkrateia* no mundo grego (*vid.* Foucault 3, 61-75), e que o conduce á tese de que foi o establecemento dun conxunto de regras e normas o que levou a que os individuos dean sentido ao que os rodea e o valoren (semioticamente). Nesa

valoración non só entran os seus actos, senón tamén os seus sentimentos e aspiracións.

O que queremos analizar aquí é o modo no que se chega á que actualmente é unha das subxectivacións dominantes, a saber, a subxectivación económica, o emprego da esfera económica como instancia dominante á hora de dotar de sentido a realidade actual. Cremos que o xurdimento de algo que podemos chamar bioeconomía domina este proceso de subxectivación económica, pero ela mesma non é senón unha fase do desenvolvemento do biopoder.

Pois o biopoder deviu un mecanismo indispensable no que respecta á formación e o desenvolvemento do capitalismo. O feito de que as subxectividades se vexan inseridas nos procesos de produción económica depende dos mecanismos de axuste e control que se utilicen para asegurar a súa correcta interiorización. Para que unha subxectivación dominante teña lugar, ten que haber un corte no que se identifique un corpo social en relación a outro en tanto conxunto colectivo. En todo corpo social sempre existen procedementos que se prescriben aos individuos para fixar a súa identidade, para modelar a súa subxectividade



en relación ao poder. Pois o poder en boa medida exerceuse a partir do dominio dun sobre si mesmo. E, novamente, isto non fai referencia a unha suposta substancia do poder, pois mesmo desde a visión clásica da *razón de Estado* de Maquiavelo os seus mecanismos internos non pretenden máis que conservarse a si mesmos, isto é, manter o poder. Eses mecanismos van asociados a todo o espectro de relacións sociais que podemos ter, tamén aquelas que temos con nós mesmos.

A subxectivación económica xorde a partir dunha goberamentalidade que arranca a mediados do século XVIII e que se afasta, así mesmo, do goberno clásico da razón de Estado, aquel baseado na busca da riqueza, dominio e fortaleza do Estado (*vid.* Foucault 4, 276-326). Pero é só desde que esa goberamentalidade se une ao mercantilismo que se buscará a acumulación económica e a competencia continua co resto de Estados (*vid.* Foucault 5, 60-61). Salientamos esta afirmación porque a partir dese momento o Estado ten interese en regular a vida das subxectividades por medio da súa actividade económica, para poder manter a competencia co resto de organismos estatais. Se no século XVII esa actividade

gubernamental era limitada exteriormente, sobre a base dun dereito que ditaba as leis que se debían respectar e que marcaban os lindes da acción do goberno, no século XVIII comeza a facerse popular a necesidade dunha limitación interna, é dicir, non con respecto a unhas leis, senón a uns obxectivos de goberno que poidan ser conseguidos doadamente en virtude de que o goberno faga *o que lle convén*, e iso significa non actuar segundo en que casos.

No comezo do que denominaremos *gobierno do económico*, gobernar demasiado tamén implica un problema, pero non de ilexitimidade, senón de estratexia. Xa non é o dereito o que limita a gobernamentalidade, senón a racionalidade económica en busca do máximo enriquecemento posíbel do Estado. O problema non é se as medidas que toma un goberno son ou non lexítimas, senón que vai pasar con elas, que efectos van ter, e se eses efectos van ser positivos ou negativos para o Estado.

Así mesmo, ese goberno do económico non cre en dereitos naturais anteriores á gobernamentalidade, senón nunha natureza da forma de goberno, que debe ser respectada (*ibid.*, 28-29). En caso de non o facer, as accións realizadas serán prexudiciais para o

propio Estado. Considérase pois que o feito de que os gobernos se equivoquen é froito do descoñecemento da existencia desa natureza. Así, o dilema do gobernante é non saber até onde debe gobernar, canto é o suficiente para non gobernar demasiado. Esa *autolimitación da razón gobernamental* é aquela que se desenvolve co liberalismo e que será a chave para entender as subxectivacións económicas dominantes.

Cando Foucault afirma que o liberalismo é o «marco xeral da biopolítica» (*ibid.*, 35, nota), faino porque o feito de gobernar en torno a unha poboación non se refire a un grupo de individuos que deben aceptar ou rexeitar os actos do soberano, senón a que é a mesma poboación como corpo social a que está ligada aos procesos económicos en tanto as súas subxectividades se producen en función deles, en tanto son os principios que rexen o comportamento do goberno liberal. Por iso é xa un goberno biopolítico participando do biopoder, pois a vida da poboación interactúa con esa natureza do económico que asume o liberalismo como algo propio, en tanto configura as súas accións baixo o seu control ou en resistencia fronte ao mesmo. Na ten-

tativa de colonizar a subxectividade e o corpo social é onde se xoga todo o programa económico liberal.

Hai algo decisivo á hora de delimitar as diferenzas entre o goberno do económico, proposto a partir da segunda metade do século XVIII, con respecto ao historicamente anterior: o papel do mercado. Este xa non vai ser simplemente un dos obxectos de intervención da práctica gobernamental, senón, pola contra, un ámbito da verdade ou, en todo caso, un mecanismo para chegar a ela.

Con ese paso aparece o corte semiótico que asumirá o mercado como punto central da verdade, e con el o mecanismo modelizador das subxectividades a partir deste. O punto central de subxectivación será feito a través da idea de mercado en tanto lugar de veridicción, o conxunto de regras a partir das cales os enunciados serán considerados verdadeiros ou falsos.

A asunción de que o mercado está na natureza humana cumpre a función de someter todo corpo social a un tipo de análise —análise de mercado. O feito de que sexa considerado como algo natural é responsable de que se apreixe o comportamento social arredor del, identificándoo co que Fredric Jameson

chama un *ideoloxema*, cumprindo unha función ideolóxica que pasa desapercibida. Na concepción política clásica de Thomas Hobbes, por exemplo, é a violencia inscrita na natureza humana aquilo que hai que dominar e solucionar, por iso a súa proposta pasa por un Estado absoluto que controle e dome esa violencia. A distinción cun economista como Adam Smith é que ao seu xuízo é o propio mercado o que se ocupa por si mesmo de domar a violencia, postulando un sistema competitivo no que esta se sublima. Dese modo deixa de necesitar o Estado absoluto e pode integrarse, por exemplo, nunha democracia. Así, «o mercado é, entón, o Leviatán con pel de ovella» (Jameson, 212). A posición ideolóxica do mercado asume que o ser humano non é capaz de autoxestionarse e que mellora grazas á transferencia de decisións cara a aquilo que considera un mecanismo natural que decide por el: o mercado en tanto man invisíbel, semellante á astucia da razón hegeliana nun plano metafísico.

O mercado non é o único lugar de veridicción, pois toda institución que se pretenda tal marcará a semiótica dominante. Todo o que se separe dela será considerado excluído ou anormal. É o papel que

pode cumprir tanto a psiquiatría como a escola, mesmo se a súa función prioritaria non é esta, senón a contraria, axudar a acadar ou manter a liberdade. Ao noso xuízo, dentro das semióticas dominantes a económica asume un rol que actualmente subsume as demais. Por iso o punto central é a análise que o goberno do económico fai do mercado como lugar que deixa translucir unha verdade á que debemos agarrarnos para non perder o rumbo —nin o rostro.

Con iso dáse a identificación semiótica entre desenvolvemento económico —baseado na liberdade de comercio— e benestar do Estado, identificación que causa o consenso cidadán e facilita que a economía pase a funcionar como signo responsábel da adhesión cidadá ao Estado. No caso de que a liberdade de mercado non dea os resultados agardados, o goberno do económico non vai culpar o modelo impulsado desde as esferas económicas senón o Estado, pasando a economía de ser o principio que limitaba as accións deste ao ser o seu principio regulativo.

Aquí xa se intúe a fórmula neoliberal segundo a cal o Estado non vai vixiar o mercado senón que vai ser o mercado o que cumpra a función de vixiar

o Estado. O outro compoñente necesario para que se dea o paso do liberalismo ao neoliberalismo é que o centro do mercado xa non sexa o intercambio senón a competencia e que todo se centre na desigualdade en vez de facelo na equivalencia (*vid.* Foucault 5, 130). Así, a gobernamentalidade produce e fomenta a competencia, entendendo que esa é a esencia do mercado, favorecendo a aparición das empresas como axente económico central. Dese modo o neoliberalismo afástase do “deixar facer” para, ao contrario, propoñer un intervencionismo continuo que vixie a axeitada aplicación das regras do mercado. Dito doutra forma, para poder “deixar facer” fai falta intervir moito, e esas intervencións non se fan *sobre* o mercado, senón son feitas *polo* mercado. Se o par conceptual equivalencia-igualdade era propio do liberal, o neoliberalismo asumirá a parella de termos desigualdade-empresa (*vid.* Lazarato, 17-18). Dese xeito, a empresa pasa a ser o modelo dominante no que se reflicte a sociedade, é dicir, xeneralízanse as relacións de mercado á totalidade do tecido social.

En todo caso, vemos como a economía produce signos continuamente, e esa semiótica produce á súa

vez xustificacións do poder (*vid.* Foucault 5, 93-94). É o mesmo funcionamento da sociedade capitalista na que se desenvolve o que leva consigo a uniformización e modelización das subxectividades en torno ao concepto de empresa —interese e desexo de enriquecemento— e ao do consumo masivo, pois este é o que sostén o xogo económico e o crecemento continuo, obxectivo daquel. Velaí a aparición do *homo economicus*.

Para o neoliberalismo, o *homo economicus* é o empresario de si mesmo, aquel que é o seu propio capital e, como consecuencia, a fonte dos seus ingresos. O mesmo modelo aplícase a unha familia —onde os pais xestionan e invisten no capital humano que son os seus fillos— ou a unha parella —que se mantén unida sobre a base dun contrato de longa duración que lle facilita as transaccións cotiás. Así mesmo, o empresario-de-si consome a todas as horas, e mentres consome produce, produce a súa satisfacción (momentánea) na base da semiótica e subxectivación xeral (*ibid.*, 229).

O obxectivo primordial é xeneralizar o modelo económico de investimento, de lei de oferta e demanda, e de competencia, para que chegue a ser



o mecanismo mediante o cal se analicen as relacións sociais e, sobre todo, a relación dun consigo mesmo, que pasa a estar definitivamente subsumida no modelo empresarial. O *bios* da poboación é a subjectivación bioeconómica, que abrangue todo o corpo social. Con ela o mercado pasa a ser o modelo de lectura de todos os ámbitos non económicos da vida social.

A economía convértese no ámbito dominante do poder, na esfera semiótica xeral. Con iso, as subjectividades gobernadas baixo a acción do biopoder convértese en figuras que padecen a bioeconomía, lugar no que as relacións de poder se manifestan e redefinen continuamente (*vid.* Fumagalli, 26). Coa bioeconomía entramos na valoración en termos exclusivamente económicos da vida mesma. Ese ámbito de acción é consecuencia da multiplicación do *homo economicus*.

Como dicíamos, o punto de partida é a posición central do mercado, logo de afianzarse como tal a partir do goberno liberal. Desde a nosa perspectiva, o mercado non é un lugar neutral no que os individuos intercambian obxectos libremente —visión asumida polo liberalismo— senón, ao contrario, un

espazo pechado e controlado por un pequeno número de axentes económicos en busca da satisfacción dos seus intereses particulares. Esta perspectiva confirmase coa aparición dos mercados financeiros e a financiarización da economía mundial.

Un dos factores decisivos nos mercados financeiros é o psicolóxico, aquel que fai crer aos investidores en determinado momento que uns títulos están a punto de aumentar o seu valor. Esa transmisión de información non se basea, maioritariamente, nunha serie de especialistas que estudan a fondo as sociedades que cotizan en bolsa, senón nunha técnica máis ben intuitiva que trata de percibir que títulos van ser os depositarios da confianza dos investidores, para unirse a tempo ao grupo, xerando un comportamento imitativo por parte doutros investidores que provoca que o grupo —e a burbulla que se forma ao seu carón— sexa cada vez máis grande. Ese comportamento, ademais, leva consigo que o mercado se vexa como un lugar democrático, onde calquera pode facer fortuna —visión clásica de *Wall Street*. A partir dese punto, poténciase o individualismo baseado nun suposto axente económico solitario que se pode enriquecer grazas ás súas aptitudes.

Así mesmo, facilítase a visión autorreferencial do mercado, tendo unicamente en conta o modo de actuar dos investidores e non un suposto valor económico obxectivo externo ao mesmo (*ibid.*, 64).

Coa mesma lóxica, cando o mercado non funciona, cando a sociedade e o mercado se desaxustan nalgúns aspectos, provocando sufrimento na poboación, contra toda evidencia o que se propón é que a sociedade se axuste ao mercado, correndo os riscos e os esforzos que sexa mester, mesmo se iso significa a revolta ou a disgregación da poboación. Mais ese funcionamento produce semiótica, subxectivacións das que é difícil saír, signos que unha subxectividade reconece como propios da riqueza e á cal se adhire, rematando de completar o proceso de produción de subxectividade iniciado polas técnicas de comunicación.

Fumagalli recorda un conto de Walt Disney no que Scrooge McDuck —coñecido como Rico McPato ou Tío Rico en Hispanoamérica, e Gilito McPato ou Tío Gilito en España— é obrigado polo seu inimigo a comprar accións dunha empresa ao bordo da quebra, coa intención de arruinalo. Sen embargo, cando a noticia se fai pública, unha multitude de indivi-

duos se lanzan a comprar accións da devandita compañía, seguros da intuición e dos motivos fiábeis que guían a Scrooge McDuck a tal investimento, axudando coa súa participación a reflotar a compañía. Desamaneira McDuck non só non se arruína senón que se enriquece aínda máis cunha boa cantidade de diñeiro coa que non contaba (*ibid.*, 64). Dito doutra forma, as estratexias comunicativas das sociedades de investimento transforman a súa opinión nunha referencia, na medida que convence a máis ou menos público, chegando a ser considerada entón “opinión pública”. A produción de enunciados realizada polos mercados é a semiótica dominante e, ao mesmo tempo, a adhesión a ela das subxectividades mostra a idea de que a subxectivación bioeconómica é a chave do papel predominante dos mercados financeiros na actualidade.

Pero a biopolítica non comprende soamente os mecanismos do biopoder senón tamén aquilo implícito na resistencia que as subxectividades formulan ao proceso normalizador. Se as subxectividades poden ser conformadas colectivamente á marxe das subxectivacións dominantes é porque algo nelas resiste, e resisten quizais para poder existir en

común, co centro da súa produción posto no foco do colectivo, dun común por producir.

Seguindo este fío, poderíase poñer o foco sobre a conformación colectiva, empregando a concepción do común, desprazándonos desde unha produción de subxectividade que suxeita todo anaco de semiótica arredor dela —incluíndo todo o que pode formar xunto con outras subxectividades— ata o proceso colectivo de resistencia á uniformización das subxectividades a partir do modelo económico. A resistencia leva consigo a creación de novas posibilidades e novas relacións no corpo social.

O feito de producir ideas, códigos novos, ou afondar noutro tipo de relacións sociais implica tratar cos elementos constituíntes da vida (*vid.* Hardt & Negri, 183-184), aqueles que permiten unha subxectividade alternativa. Por iso podemos velo como parte da biopolítica e como unha produción de subxectividade resistente ao biopoder. Aquí a bioeconomía mantense no plano contraposto ao común, pois vai provocar individualismos e privatizacións, en contra da potencia cooperativa dos corpos. Malia iso, ambos os dous procesos enfrontados, o dos mecanismos de biopoder e o da biopolítica da resis-

tencia, van seguir formando parte dunha dinámica na cal as subxectividades non poden deixar de verse implicadas, facilitando coas súas accións que a balanza se desequilibre cara a un ou cara ao outro lado.

## Bibliografía

Deleuze, Gilles

*Foucault*, Barcelona: Paidós, 1987.

Esposito, Roberto

*Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Foucault, Michel

1. *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, 1992.

2. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.

3. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Madrid: Siglo XXI, 1984.

4. *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

5. *Nacimiento de la biopolítica*, Madrid: Akal, 2009.

Fumagalli, Andrea

*Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. Madrid: Traficantes de sueños, 2010.

Hardt, Michael et Negri, Antonio

*Commonwealth*, Madrid: Akal, 2011.

Jameson, Fredric

*Teoría de la postmodernidad*, Madrid: Trotta, 1996.

Lazzarato, Maurizio

*Il governo delle disuguaglianze*, Verona: Ombre corte, 2013.



Rebeca Baceiredo

Funcións sociais, xénero  
e propiedade



Un grupo social está constituído por corpos que compoñen unha enxeñería social. Deses corpos emprégase a súa enerxía, canalizándose cara á produción social e económica do grupo. Calquera grupo tende a perpetuarse porque a cultura opera desde o punto de vista histórico, é captada xa por un grupo de poder que subverte o mecanismo polo que esta activaría as forzas para a converter nun mecanismo de reactivación das forzas, polas que todo ten que ser igual a si mesmo (Deleuze, 194). A sociedade resístese así a desaparecer, organiza a enerxía dos seus membros de xeito produtivo para facer funcionar e manter a civilización.

Para unha eficaz engrenaxe de corpos produtivos, a máquina social tamén rexistra eses corpos, de xeito que nada, o menos posible, quede fóra do

seu control, co fin de minimizar as fugas. Esa enerxía de rexistro vén funcionar como “a cadea significante do inconsciente” (Deleuze e Guattari, 339), isto é, como unha primeira impresión semiótica que comeza a transformar os corpos en suxeitos que actúan sobre o *socius* (*ibid.*, 19), sobre a superficie de rexistro dunha sociedade que sempre se pensa universal, precisamente pola actividade xenérica da cultura, captada para a reacción e, polo tanto, para imposibilidade para fuxir da figura do Mesmo.

Coa enerxía sobrante comeza unha produción de subxectividade, como un ribeteado do ser: permite unha certa singularidade aos individuos e a domesticación semella sofisticada. Mais a singularidade ontolóxica foilles restada do seu estrato subrepresentacional: é dicir, se os corpos no seu envés molecular se conforman por singularidades preindividuais, estas son pechadas, son anuladas, prescínlese delas co fin de dar-forma, de con-formar corpos preparados para o traballo. Négase, polo tanto, a verdadeira singularidade ontolóxica e só se permite, finalmente, xerar unha singularidade residual. A enerxía non se deixa no seu libre fluír,

senón que se codifica e se sobrecodifica para organizala (Deleuze e Guattari, 373).

A primeira organización efectúase directamente sobre os corpos, é produtiva, a segunda, de rexistro, e a terceira é de ficticia personalización, polo que ten que coincidir con algunha das opcións que o Nomos social permita. O Nomos estaría se confrontando directamente á Physis, pois a Physis remitiría a un espazo inmanente de creación de diferenza positiva, mentres que nese Nomos, o suxeito creado a partir da enerxía residual, se xera como diferenza negativa, constrúese dialecticamente por oposición ao Outro. Vemos, polo tanto, un proceso de subxectivación ben rematado que se fai coincidir coas necesidades da infraestrutura desa sociedade, pois a escolla do *eu* como suxeito-avataar dáse entre as ofertadas e as ofertadas coinciden con funcións que cómpre realizar.

Entre os tipos de suxeitos produtivos distínguense, na primeira codificación, *homes* e *mulleres*, pois entre as primeiras codificacións está o xénero. Se a *morphé* primeira (aristotélica) é o individuo concreto, a segunda é o tipo, a categoría pola que ese individuo será definido, polo tanto, a segunda forma-subs-

tancia é a que se pode coñecer, logo, a que se pode pensar. Só a materia-suxeito é o que devén, di Aristóteles (*Física*, libro I, 581-583), só ela pasa da potencia ao acto, polo tanto só a substancia primeira é. De feito, “a definición é unha especie de número” (Aristóteles, *Metafísica*, libro VIII, 1007), e “o que se predica da materia é un acto” (*ibid.*, 1005), é dicir, un ideal case imposible para o ser. Así, a linguaxe non está definindo, está xa determinando (Wittig, 103) e determina un ser masculino, *A*, e determina un *A'*, que sería un non-ser por dous motivos: porque non ten concreción e porque a entelequia non pode existir máis que como ideal regulativo.

Así, sendo a substancia segunda o definible,<sup>1</sup> onde se imprime o xénero, que é o que define e mostra o que *debe ser*. O xénero estaría máis especificamente impreso como tal no caso da *muller*, pois é *A'*, mentres que *A* sería substancia primeira, o concreto, o que *é*, onde se *é*. *A* é o suxeito, mentres que os correspondentes a *A'* serían seres a medias, pois carecerían do corpo, son abstraccións. Por iso ás mulleres se lles atribúe con facilidade, en distintas

<sup>1</sup> Aristóteles fala dunha substancia primeira, concreta, en relación inmanente coa materia. *Vid.* Martínez Marzoa, 205.

culturas, características idiosincrásicas (Zimbalist, 164), porque non son suxeitos, están por baixo nunha verticalidade ontolóxica na que se cruzan os factores de exclusión (xénero, raza e clase) (*vid.* Davis), factores que o capitalismo afianzará como chaves na exclusión (*vid.* Federici). Polo tanto, a través de semióticas prográmanse as máquinas desexantes, a través de semióticas codifícanse os corpos da máquina social, rexístranse e segréganse. Con esta operación, os corpos son perfectamente capturables desde a orixe: na propia territorialización biolóxica que é o organismo se deposita unha codificación que estrutura coma *morphé*, pero a *morphé* está dada socialmente.

As mulleres, que pola codificación quedan sendo só esa *morphé* e o seu corpo non só é captado, é tamén capturado, mesmo nin poden exercer o papel de Outro: se Beauvoir dicía que son o Outro do suxeito home, o Deleuze novo dirá que o Outro tamén é masculino, e así se constrúe a filosofía occidental sobre un corpo aparentemente non sexuado pero que é, de facto, masculino. O Outro feminino non podería estar subsumido nesta formulación, non ten recoñecemento como tal, como suxeito que ten a

posibilidade dun mundo, dun universo, pois é substancia segunda, así que só ten recoñecemento formal, polo que estaría máis preto do obxecto, que expresa nada. Elas non teñen a posibilidade de expresar nada fóra delas, isto é, de ser conscientes de nada fóra delas, non están desdobladas, polo tanto. Logo, estritamente, non son suxeitos, seguindo a constitución dos suxeitos modernos. De feito, tampouco son posuidoras dos seus corpos. Isto é, son unha sorte de obxectos cuxa instrumentalización é operada polos suxeitos.

Imos propor que, nun principio, en sociedades recolectoras non existe distribución rixida de funcións por xéneros, non se segregan os corpos segundo o seu valor reprodutivo. Só nun segundo momento xurdiría o binomio caza-varóns, cría-femias, mais non se pode sostener en termos absolutos porque a caza maior non é a fonte principal de ingresos calóricos (como máximo supón un 20% do total) e porque entre os neanderthais tamén cazaban mulleres e nenos e, de feito, se seguimos esta teoría xa clásica topamos cunha contradición: se as mulleres quedasen no campamento coas crías, co fin de non exporse a perigos, algún varón tería que quedar protexendo as nais e as crías



aínda inmaduras, por causa da erección do corpo (Linton, 44).

Progresivamente, pásase a unha certa organización social que apunta cara a unha finalidade: a perpetuación do grupo. Mais a cría, nesa hipotética segunda fase aínda sería colectiva, ora ben, as femias estarían xa convertidas en Nais, encargadas de transferir vástagos para a Comunidade de Iguais (varóns): xa hai reparto de femias-nai entre os grupos. Estamos nos *erectus* e xa falan de subversión por parte das femias e dos conseguintes castigos e execucións exemplarizantes: aparece o incesto como medida subversiva, e a resultante prohibición explícita —que xa será implícita no *sapiens*—, puníndose coa morte, pois nese *encontro* a femia tería unha posición de poder sobre o macho, infante (Allones, 73).

Vaise pasando dunha sorte de non matriarcado<sup>2</sup> mais si inmanencia inicial cara á instrumentalización dos corpos, e especialmente dalgúns. Comezan a

<sup>2</sup> Por unha banda, adoitouse confundir matriarcado con matrilinealidade, e, pola outra, o concepto de poder nas sociedades tribais non se correspondía co occidental. Ese aspecto, máis a interpretación dos datos, lévannos a pensar que nunca houbo ningún réxime no que as mulleres exercesen poder sobre os homes; que as mulleres nunca ocuparon, como sucede no patriarcado, as institucións (Rohrlich-Leavitt, Sykes, Weather Ford, 48. e Webster, Newton, 88).

posuírse bens e a matrilinealidade vai sendo suplantada pola patrilinealidade a través da aparición do matrimonio como contrato polo que un útero é concedido a un único varón. Logo, coa estratificación social, a través delas asegúrase a cadea de liñaxe. Ora ben, se tomamos a distinción de Engels entre bens privados e propiedade (Sacks, 250), segundo a cal esta última serían bens con capacidade produtiva, a muller xa podería ser considerada como tal, pois é un ben con capacidade (re)produtiva. É máis, se a diferenza entre propiedade e propiedade privada radica nas mans colectivas ou privadas que posúen os medios de produción, coa aparición da propiedade privada e a adxudicación das mulleres a homes, estas irían devindo, tamén, propiedade privada, sen deixar de ser nunca propiedade pública, pois pertencen a todo o colectivo: a vida decente ou indecente dunha muller atinxe a toda a colectividade (Farge et Foucault, 55)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> De feito, durante os séculos XVIII e XIX, en Francia o Código Civil só recoñece o divorcio por falta, non por mutuo acordo. Isto é, o matrimonio é unha sorte de contrato público a través do que se regula o patrimonio e a orde social. Igualmente, despois da disolución dun matrimonio, por morte ou divorcio, a muller ten que agardar trescentos días para casar outra vez, en orde a asegurar a filiación llexítima (Duby et Perrot, 144-5).

Mais, con Marx, a acumulación orixinaria non se debeu tanto á escisión entre o produtor e os medios de produción como á escisión entre o traballador e a propiedade das súas condicións de traballo, isto é, as súas condicións materiais, a súa enerxía, o seu ser, que deixa de posuír. Por iso en réximes onde os medios son colectivos e non existe diferenza de clases, as mulleres forman parte do espazo cívico, mentres que nas sociedades estratificadas, as mulleres, que manteñen unha relación de amotraballadora cos homes, traballan exclusivamente no espazo doméstico, a el pertencen.

As mulleres son, en tanto que se posúen e se intercambian<sup>4</sup>, mercadoría. Aínda que non son froito do traballo, producen valores de usos para os outros: son obxectos con valor de uso, polo que se representarían as súas calidades, con valor de uso social (Marx 1, 8), e con valor de cambio, desde o que a mercadoría só se distingue pola cantidade (*ibid.*, 5). Isto diríxenos cara a unha codificación

<sup>4</sup> Lévi-Strauss (169) fálanos de “dadores” e “tomadores” de mulleres, dunhas dinámicas sociais nas que “son os homes os que intercambian mulleres, e non á inversa”, (91). Pois as mulleres son valores, elementos que funcionan como signos e, tamén, como reprodutoras de signos nun sistema de signo (101-102), afirma en diálogo consigo mesmo.

semiótica social na que elas son signos e, á vez, produtoras dos mesmos (Lévi-Strauss, 101-102).

As mulleres, logo, levan un plus-valor consigo porque as acompañan outros signos que representan propiedades. De aí o tan sabido “valor da noiva”. No tránsito da relación natural á familia, da natureza á civilización, a primeira propiedade do home é a muller, reconece Marx nos *Manuscritos de 1848* e tamén Fraisse (91): a comunidade de mulleres é unha propiedade común ata que se apropian delas en réxime de propiedade privada exclusiva —oposta á propiedade xeral—, isto é, en réxime de matrimonio, termo moi ligado a patrimonio.

A medida que se van modificando as condicións materiais, de réxime de propiedade, vaise modificando a superestrutura que as sostén<sup>5</sup>. É dicir, a medida que é mester controlar a propiedade a través dos corpos femininos, as figuras andróxinas que, nun principio, representaban divindades (Pomeroy, 27) pasan a ser divindades femininas, deusas nai, fontes absolu-

<sup>5</sup> Ao contrario do que Bachofen afirma, pois non só errou ao apostar pola existencia dun matriarcado orixinario, senón que as formas das divindades relixiosas van mudando a medida que muda a economía e non ao revés (Engels, 8).

tas de fertilidade. Posteriormente, despois de coexistir durante un tempo como parella dun deus xa prioritario, acaban converténdose nunha figura subsidiaria simplemente conectora de estirpes masculinas<sup>6</sup>.

Existen outras formas antropolóxicas que poden servir para analizar a relación entre o réxime de propiedade e a constitución de xénero: en Australia atopábanse matrimonios por grupo (Engels, 39)<sup>7</sup>, que derivarían no matrimonio entre clases e que, unha vez codificada a propiedade, acabarían na convencional familia sindiásmica<sup>8</sup>. Nesas zonas as tarefas son realizadas por xénero, mais colectivamente, sendo o traballo das mulleres tamén social, público,

<sup>6</sup> Obsérvanse grandes modificacións ao arquetipo Ishtar, patroa da prostitución sagrada á Virxe María, patroa das escravas que introxectan a forza vital cara a si mesmas, que a proxectan contra si, pois a autorrepresión xoga un papel fundamental.

<sup>7</sup> Tamén atopamos matrimonios por grupos en tribus amazónicas do Brasil (os Zo'é), nas que a muller ten varios esposos e o home, varias esposas.

<sup>8</sup> Pasando pola opción de matrimonio por rapto, na que os amigos do mozo gozan da moza antes de que el a garde exclusivamente para el. Ademais, obsérvanse modos de poligamia e poliandria, sendo esta última menos habitual. Se unha das teorías da poligamia e mesmo do patriarcado é unha menor cantidade de mulleres —por causa dos partos, da mala alimentación e da reclusión física—, ¿por que non se adopta, fronte a esa realidade, a poliandria? Porque nese punto xa existe propiedade ligada ás mans masculinas.

para a comunidade —non doméstico—: precisamente nese caso as mulleres realizan caza menor e controlan a súa reprodución, formando parte das súas narrativas a xenitalidade feminina non orientada á reprodución ou non completada co Falo (clitoris) (*vid.* Rohrlich-Leavitt, Sykes, Weather Ford, 51). Ademais, a cría segue a ser colectiva e os rapaces recoñecen varias nais, ademais da biolóxica, e tamén varios pais. Hai, polo tanto, unha relación entre o grao de codificación da propiedade, o papel social da muller e a súa xerarquía (social e ontolóxica) (Sacks, 255). Nos outros casos a muller é reducida á Physis<sup>9</sup>, ao seu corpo positivo, reprodutor, do que é, precisamente, expropiada.

De feito, no actual Occidente, correlativamente ao desprazamento económico e social, a superestrutura mudaba tamén: a relixión masculinizábase. Así, das cinco deusas gregas (Atenea, Hestia, Artemisa, Hera e Afrodita), tres son virxes ou asexuadas e masculinizadas<sup>10</sup> e, das dúas que quedan, unha é esposa

<sup>9</sup> Mais non á Physis como instancia empírica transcendental, senón á Physis como o dado, como feito positivo.

<sup>10</sup> Atenea, deusa do intelecto, non nace de muller. Hestia, irmá de Zeus, aparece como unha “solteirona” e Artemisa, caza (Pomeroy, 25).

fiel e a outra, frívola e obxecto sexual. De feito, para nomear en grego a dimensión divina emprégase o neutro (*tò Theïon*) e o masculino (*Theós*) acaba servindo para nomear o divino xenérico que está máis alá dos xéneros. O feminino, aínda que hai deusas (*Thea*), non se emprega para nomear o divino. Finalmente, o feminino só se emprega en plural (Loroux, 56). As mulleres son xenéricas, idiosincrásicas, a súa substancia primeira está captada, que é o que deriva na idea xenérica da muller.

No espazo antropolóxico, os modelos de matrimonio gregos son *en xenro* e *en nora*: o primeiro é propio de Esparta e de zonas do interior. Nel, o sogro ofrece á filla xunto coas riquezas inmóbiles. A muller leva consigo un estatus social, pois é a parcela de terra —que non se desliga dela— a que integra na comunidade. As fillas-mulleres son, logo, posuidoras e sempre titulares da súa riqueza, sendo o marido, que actúa como tío paterno, un usufrutuário. Quixéronse ver aí reminiscencias da (hipotética) antiga organización matrilineal de parentesco (Lissarrague, 284).

Pola contra, o matrimonio *en nora*, que se pon en práctica na moderna democracia grega, sitúa as

mulleres como eternas menores de idade: a esposa é a filla do esposo. De feito, o seu propio fillo poderá ofrecela en matrimonio, obrigándoa a seguir a “carreira” propia das mulleres. A esposa é dada cos bens *inmóviles*, pero ela non posúe nada, pois a cidadanía non está ligada á comunidade cívica (a posesión do solo do *demos*).

Por unha banda, o primeiro modo poría o acento positivo na relación irmán-irmá, o que carrexaría inmediatamente, segundo Lévi-Strauss (113), o acento negativo para a relación esposo-esposa, que estaría privilexiada, así e todo, no segundo caso. É dicir, se a sucesión da propiedade é matrilineal —ou se achega— e, polo tanto, flúe pola liña de irmáns, esa relación é positiva. Pola contra, nunha sucesión marcadamente patrilineal é a relación entre esposo-esposa a que está expedita. Ademais, noutra orde de cousas, se o primeiro pon nas mans do esposo o poder sobre a persoa da esposa, o segundo modelo ofrece a esposa como unha propiedade máis (que, coma todas, transmite estatus). Mais se dixemos que o sometemento da muller vai ligado a unha sobrecodificación da propiedade, por que na democracia grega o rango da muller é aínda máis inferior que na



época arcaica? Porque na democracia ateniense non se daría unha descodificación, senón unha desterritorialización e, inmediata e conseguintemente, unha sobrecodificación da mesma.

En Roma o tema xa é tratado como asunto explícito de dereito: a esposa ten unha única finalidade, a saber, asegurar a transmisión da propiedade. Obrigada a ter tres crías, como mínimo, en tempos imperiais, nos que o Estado precisa de máis cidadáns, os homes romanos poden tamén ter fillos cidadáns romanos das concubinas, escravas. É dicir, mentres a esfera da superestrutura exclúe basicamente as mulleres (nos oficios relixiosos romanos as mulleres teñen un papel de acompañante, *case nulo*),<sup>11</sup> dáse unha lixeira apertura en canto á pureza da liñaxe, o que suporía unha lixeira regresión a unha certa matrilinealidade excepcional, só por ben das políticas pronatalistas que o Estado necesita. Non o é: simplemente, as mulleres fornecen herdeiros e cidadáns romanos (Thomas, 175). Isto é, o acento sobre os úteros regresa á colectividade, agora

<sup>11</sup> Prohíbeselles moer o gran do sacrificio (*mola*), portar o coitelo sacrificial, descuartizar a carne, beber viño puro, etc. Sepáranas de calquera tipo de manifestación de poder (Scheid, 448).

cristalizada na figura do Estado, aspecto que Federici verá claramente no capitalismo pero que xa aparece con Augusto que, á par de políticas pronatalistas, desenvolve medidas protectoras respecto das agresións a mulleres, pero ás decentes, que son as que van debidamente cubertas cun manto, é dicir, as de clase alta. As mulleres seguen pertencendo á comunidade (de iguais, varóns), fronte ao que eles, como responsables delas, teñen que dar conta. As mulleres, polo tanto, son colectivas, e algunhas delas, públicas. De feito, coas medidas de Augusto, todos os cidadáns son responsables de denunciar un adulterio, a risco de que, en caso contrario, ser eles mesmos acusados de proxenetismo.

No Dereito Romano antigo herdan os fillos e, de non haber, os agnados, os parentes varóns máis próximos, e de non haber, os xentís, os membros da gens: dese xeito a propiedade non sae da comunidade (Engels, 120). De feito, non hai que agardar ao século XVIII para unha estrita división de xénero, en termos biolóxicos e de moral vitoriana: o hermafroditismo en Roma tamén era obrigatoriamente decantado cara ao sexo predominante, pois herdan os varóns (Thomas, 138). Só cando é preciso aumen-

tar o número de cidadáns romanos, en torno ao século II, no Baixo Imperio Romano, o dereito testamentario inclúe as mulleres —que, como tales, non só estaban radicalmente separadas da esfera pública senón que nin sequera se recollían no censo (Rousselle, 341).

O razoamento é o seguinte: desde o punto de vista da nai, non hai fillos bastardos, só desde o punto de vista paterno hai *iustus filius*, fillos en dereito: as mulleres paren romanos, simplemente (Thomas, 175). A pesar de que o dereito xurídico romano establecía o matrimonio para a procreación (Rousselle, 365), establecendo a norma dos tres fillos, nese tempo, mesmo a través das unións non lexítimas se transmite o estatuto cívico (*ibid.*, 362). Mais tamén puido ter algo que ver a oficialidade do cristianismo, ao que se adscribiron maioritariamente mulleres: a represión sobre a súa sexualidade e moralidade incrementouse mais, a cambio, intercedeuse —xa con Constantino<sup>12</sup>— para que puidesen herdar, case sempre, iso si, na forma de “doazón”, pois ofrecían moito á nova relixión (Fonay, 207). Ademais

<sup>12</sup> Constantino recoñece o cristianismo no 313 e Teodosio faino oficial no 380.

promove deixar o matrimonio por captura e propoñéndose o matrimonio por consentimento mutuo, ou mesmo negan a capacidade de repudio do marido sobre a muller.

A submisión da muller ao home e a súa inferioridade é incuestionable mais conflúese, a medida que se entra na Idade Media, co dereito xermano, que permite unha maior amplitude en canto á propiedade feminina (Engels, 156), por deberse aos xa antiquísimos dereitos matrilineais, polos que, cun certo poder na esfera doméstica, ía parella toda a responsabilidade. A muller, nese contexto, é titular dun patrimonio, pois ao matrimonio preséntase co dote, que nese caso non dá o pai dela, senón o marido, coas doazóns nupciais e coas herdanzas das que dispoña (xeralmente compostas por elementos propiamente femininos). Iso outórgalles certa autonomía ás mulleres.

Durante a Baixa Idade Media as necesidades demográficas da máquina protocapitalista, que está a nacer e que se amparará nos Estados modernos, incentivarán uns mecanismos de control dos corpos e das subxectivacións disidentes. Así, todos os coñecementos sobre métodos anticonceptivos e abortivos e, en xeral, todos os coñecementos médicos que por-

taban as mulleres (“fillas” das deusas nais antigas, todas elas curandeiras, coñecedoras das ciencias médicas) van ser varridos, xunto coas súas portadoras, na caza de bruxas, seguindo un modo clásico de imposición dunha infraestrutura nova: a supresión da superestrutura antiga e a inoculación dunha acorde cos novos tempos (Federici, 223).

Eses poderes foron axudados por unha Igrexa que combaterá, de paso, as herexías que cuestionan o poder das súas cabezas visibles, herexías que son maiormente postas en marcha e seguidas por mulleres que piden unha mellor situación no seo da Igrexa e unha sociedade máis igualitaria, en termos de clase. Polo tanto, a disidencia perséguese con virulencia e, no caso concreto das mulleres, volven ser apartadas da escasa esfera pública que acadaran durante a Idade Media, e mesmo dos oficios que tradicionalmente exerceran, como o de parteiras.<sup>13</sup> Agora as mulleres vixían os preñes doutras, para que ningún corpo novo se perda sen castigo.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Houbo mulleres albaneis, ademais de médicas, ópticas, por suposto comerciantes, etc. (Federici, 49).

<sup>14</sup> De feito, a Igrexa católica comeza a facer bautizos individuais, como modo de reconto censitario.

Así, a medida que mesmo a terra xa non é un ben ocupable, senón unha mercadoría vendible, vanse inoculando micropoderes nas subxectivacións: as mulleres vólvense contra si mesmas e, así, contra as outras. Igualmente sucede no seo de toda a clase baixa: dinamítase a conciencia colectiva a base de contratos individuais e tamén empregando as disposicións dos xéneros. Lembremos, de feito, a moda das violacións colectivas durante os séculos XIII e XIV ou a instauración de prostíbulos públicos; de feito, a Igrexa comeza a facer bautizos individuais como modo de reconto censitario.

Aínda así, o pulso da subversión é constante e moitas veces está vehiculizada mesmo pola clase que se beneficia do cambio de réxime, a burguesía: fronte á represión que exerce o polo económico, están as teorías que emiten os seus teóricos liberais<sup>15</sup>. Así que durante o século XVIII se leva a cabo a imposición dunha moral especialmente restritiva, que aínda ten que responder dos conflitos matrimoniais fronte á figura do Rei, mentres que a lexítima defen-

<sup>15</sup> Recordando a Foucault (80): a burguesía fala de liberdade, emite ese enunciado, porque o precisa para as súas operacións financeiras.

sa adoita consistir en facer entender que é o outro membro da parella o que non cumpre a súa función social como home ou muller (Farge et Foucault, 19).

Isto acontece a carón dunha ciencia que pretende clasificar a vida ata momificala, mais tamén se dá a Revolución Francesa, burguesa, e con ela a incorporación dun pensamento subversivo que permitiu latexar no seu propio seo, no seo Ilustrado: todos somos cidadáns, todos somos suxeitos de dereito. Isto pode verse coma o xermolo do feminismo liberal, aínda que cómpre non esquecer que ese primeiro feminismo nace da man do abolicionismo. Así que politicamente se loita por espazo nese paradigma mentres se van desenvolvendo outros propios. Durante o século XIX obsérvanse resistencias, especialmente no mundo do activismo e da arte, fronte á imposición enunciativa que propón, por unha banda, un modelo de muller idealizado, fundamentado no *eterno feminino*, e, por outra, a muller para o sexo<sup>16</sup>. As mulleres seguen baleiradas de si mesmas,

<sup>16</sup> Ora ben, esa esencia idealizada é caracterizada por paixóns irracionais, salvaxes. A muller é, xunto co resto dos individuos que caen pola pirámide ontolóxica embaixo, a saber, todos os exemplares de pobos colonizados, un Outro salvaxe, non civilizado.

da súa concreción, e a súa concreción non é máis que o *detritus* do ser.

Ora ben, o novo sistema económico, caracterizado pola súa maleabilidade ou natureza axiomática, vai ir integrando as demandas, sempre na medida das súas necesidades, ou optando, en caso de oposición, por un exercicio do poder horizontal. De non ser suficiente, exercerase verticalmente, coma sempre fixo o soberano que, desde logo, nesa formulación política, tampouco é o pobo. Durante o século XX non hai máis que unha apertura falaz en canto á construción de xénero e á emancipación das mulleres —ou das subxectivacións, en xeral—: cando é precisa man de obra, como xa fixera o capitalismo nas súas orixes, as mulleres son recrutadas, empregando especialmente como man de obra as solteiras, moitas veces obrigadas, como é o caso das *Workhouses* (Beaud, 24). Pola contra, nos momentos nos que se precisa envialas outra vez ao fogar, ponse en marcha o mecanismo enunciativo para conseguir tal obxectivo: así, despois da Primeira Guerra Mundial, os medios, xa basicamente todos burgueses e liberais, tras a guerra declarada aos obreiros durante o século anterior (Thompson, 394), falan das indecentes mulleres economicamente autó-



nomas, emancipadas a custa do sufrimento dos soldados, homes (Duby et Perrot 4, 62).

Mais o capitalismo non só emprega o traballo das mulleres como lle vai convindo, sexa como man de obra asalariada, sexa nos traballos domésticos e de coidados nada ou precariamente asalariados, tamén precisa da enerxía psíquica para un bo funcionamento económico, reducindo os elementos de freado (Baechler, 150). Así, nun movemento pendular entre angustia e gozo, organízanse os corpos produtivos, ben definidos por xéneros, e a cada subxectivación correspóndelle un exercicio do poder: ás masculinidades corresponderíalles o poder vertical, ás feminidades, o horizontal. Coa enerxía introxectada e o supereu fortalecido, como viría dicir Reich, inhíbese a subversión social e confórmase unha pirámide de escravos, pois reproducense os poderes en cada subxectividade e a angustia xerada vaise proxectando cara a outras máis débiles —no estatuto ontolóxico—, mentres que se pretende a adhesión ao modelo dominante, ás subxectivacións dominantes, ao poder.

Así, seguindo os códigos binarios, a modo de cinta de Möbius, o poder mantense nun *double bind*:

pode precisar dun réxime abertamente fascista ou empregar as súas estratexias psíquicas mentres se fala de democracia. En ambos os polos, os corpos son concibidos na súa positividade e esta é a que regulará as esencias. No caso das mulleres, apunta á súa capacidade reprodutiva: pode incentivarse a procreación con anuncios na televisión ou pode converterse o aborto outra vez nun crime de Estado, o caso é que a figura da nai, mais tamén perfecta muller do seu tempo, isto é, traballadora e consumidora, é ensalzada, como tamén acontece no comunismo estalinista (Navailh, 303), mentres que a estrutura familiar burguesa é mostrada e imposta como xermolo social universal.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Interesante ter en conta a análise de Davis sobre a condición e autoconciencia das mulleres no blues negro ata as primeiras décadas do século xx (Jabardo, 135-186).

## Bibliografía

Aristóteles

*Obras*, Madrid: Aguilar Ediciones, 1967.

Allones, Carlos

*Familia y capitalismo*, Santiago de Compostela:  
Universidade de Santiago de Compostela, 1999.

Baechler, Jean

*Los orígenes del capitalismo*, Barcelona: Península,  
1976.

Beaud, Michel

*Historia del capitalismo. De 1500 a nuestros días*, Bar-  
celona: Editorial Ariel, 1984.

Cayuela Sánchez, Salvador

*Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la*

*España de Franco*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Davis, Angela

*Women, Race and Class*, Nova York: Random House, 1981.

Deleuze, Gilles

“Description de la femme: pour une philosophie d’autrui sexuée”. Deleuze (1967), *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2012.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix

*El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Ed. Paidós, 1985.

Duby, Georges et Perrot, Michelle

1. *Historia de las mujeres en Occidente. La Antigüedad*, vol. I, Madrid: Taurus, Santillana Ed., 2000.

2. *Historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*, vol. II, Madrid: Taurus, Santillana Ed., 1992.

3. *Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XIX*, vol. IV, Madrid: Taurus, Santillana Ed., 2000.

4. *Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XX*, vol. V, Madrid: Taurus, Santillana Ed., 2000.

Engels, Friedrich

*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Moscova: Editorial Progreso, 1978.

Federici, Silvia

*Calibán y la bruja*, Madrid: Traficantes de sueños, 2010.

Foucault, Michel

*Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France: 1978-1979*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Farge, Arlette et Foucault, Michel

*El desorden de las familias. Lettre de Cachet de los archivos de la Bastilla*, versión online <http://www.ebah.com.br/content/ABAAAqqv-sAG/arlette-farge-foucault-lettres-cachet>), Medellín, 2014.

Fonay, Suzanne

“Las mujeres entre finales del siglo V y finales del s. X”, Dubby, G. et Perrot, M., *Historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*, vol. II, Madrid: Taurus, Santillana Ed., 1992.

Fraisse, Geneviève

“Del destino social al destino personal. Historia filosófica de la diferencia de los sexos”, in Dubby, G. et Perrot, M., *Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XIX*, vol. IV, Madrid: Taurus, Santillana Ed., 2000.

Hall, Stuart et Jefferson, Tony (eds.)

*Rituales de resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de posguerra*, Madrid: Ed. Traficantes de sueños, 2014.

Harris, Olivia et Young, Kate (eds.)

*Antropología y feminismo*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1979.

Illouz, Eva (2006)

*Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

Illouz, Eva (1992)

*El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales en el capitalismo*, Buenos Aires: Katz Editores, 2009.

Jabardo, Mercedes

*Feminismos negros. Una antología*, Madrid: Traficantes de sueños, 2012.

Lévi-Strauss, Claude

*Antropología estructural*, Buenos Aires: Ed. Paidós, 1995.

Linebaugh, Peter et Rediker, Marcus

*La hidra de la revolución*, trad. Mercedes García Garmilla, Barcelona: Ed. Crítica, 2005.

Linton, Sally

“La mujer recolectora: sesgos machistas en la antropología teórica”, in Harris, Olivia et Young, Kate (eds.), *Antropología y feminismo*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1979.

Lissarrague, François

“Una mirada ateniense”, in Dubby, G. et Perrot, M. (1990), *Historia de las mujeres en Occidente. La Antigüedad*, vol. I, Madrid: Taurus, Santillana Ed., 2000.

Loraux, Nicole

“¿Qué es una diosa?” (1979), in Duby, G. et Perrot, M., *Historia de las mujeres en Occidente. La*

*Antigüedad*, vol. I, Madrid: Taurus, Santillana Ed., 2000.

McRobbie Angela et Garber, Jenny

“Las chicas y las subculturas: una investigación exploratoria” (315-331), in *Rituales de resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de posguerra*, Madrid: Ed. Traficantes de sueños, 2014.

Marcuse, Herbert

*Eros y civilización*, Madrid: Editorial Sarpe, 1983.

Marx, Karl

1. *El capital*, tomo I, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

2. *Manuscritos Económicos y Filosóficos*, Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Marx, Karl et Engels, Friedrich

*La ideología alemana*, Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1974.

Martínez Marzoa, Felipe

*Historia de la filosofía. Filosofía antigua y medieval*, Madrid: Edic. Itsmo, 1984.



Montero, Santiago

*Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Madrid: Editorial Trotta, 1994.

Navailh, Françoise

“El modelo soviético”, in Dubby, G. et Perrot, M., *Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XX*, vol. V, Taurus, Madrid: Santillana Ed., 2000.

Pomeroy, Sarah B.

*Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*, Madrid: Akal, 1999.

Quignard, Pascal

*El sexo y el espanto*, Buenos Aires: Ediciones Litrates, 2005.

Rohrlich-Leavitt, Ruby, Sykes, Barbara et Weather Ford, Elizabeth

“La mujer aborigen: el hombre y la mujer. Perspectivas antropológicas”, in Harris, Olivia et Young, Kate, *Antropología y feminismo*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1979.

Reich, Wilhem

*Psicología de masas del fascismo*, Madrid: Editorial Ayuso, 1972.

Rousselle, Aline

“La política de los cuerpos: entre la procreación y la continencia en Roma”, in Dubby, G. et Perrot, M., *Historia de las mujeres en Occidente. La Antigüedad*, vol. I, Madrid: Taurus, Santillana Ed., 2000.

Sacks, Karen

“Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción, y la propiedad privada”, in Harris, Olivia et Young, Kate (eds. 1979), *Antropología y feminismo*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1979.

Scheid, Jonh

“Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma”, in Duby, G. et Perrot, M., *Historia de las mujeres en Occidente. La Antigüedad*, vol. I, Madrid: Taurus, Santillana Ed., 2000.

Thomas, Yan

“La división de sexos en el Derecho Romano”, in Duby, G. et Perrot, M., *Historia de las mujeres en Occidente. La Antigüedad*, vol. I, Madrid: Taurus, Santillana Ed., 2000.

Thompson, E. P.

*La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona: Editorial Laia, 1977.

Webster, P. et Newton., E.

“Matriarcado: enigma y paradigma”, in Harris, Olivia et Young, Kate (eds.), *Antropología y feminismo*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1979.

Wittig, Monique

*El pensamiento heterosexual*, Barcelona: Egales, 2006.

Zimbalist Rosaldo, Michelle

“Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica”, in Harris, Olivia et Young, Kate (eds.), *Antropología y feminismo*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1979.



Beatriz Blanco

Corpos improprios  
Da performatividade do xénero  
á aneconomía do arquivo



Neste texto tentaremos destecer os fíos que enlazan as nocións de corpo e propiedade, a través de certos textos filosóficos clásicos e contemporáneos. Móvenos o desexo de pensar unha noción ampliada de “corpo”, non reducíbel ao individuo, que reborde cara a unha determinación do lugar e da memoria fóra tanto do espazo-tempo abstracto como da condición transcendental da experiencia. Coidamos que rastrexar as pegadas de certo pensamento contemporáneo, en concreto Butler e Derrida, pode axudarnos a pensar o corpo, máis alá da oposición entre receptividade e pasividade, como lugar non propio, resto que resiste á economía da débeda, dende a impropiedade pero contra a expropiación.

I. O CORPO É A PROPIEDAD: O *DOUBLE BIND* DO ECO-NÓMICO NA CONSTITUCIÓN DA TEORÍA POLÍTICA MODERNA

Para trazar a relación entre as nocións de corpo e propiedade a primeira parada vai ser a filosofía inglesa do século XVII, en concreto, Locke e Hobbes; pois aínda hoxe a nosa a retórica política e as institucións gardan a pegada deses textos. Neles a “propiedade” non é un concepto entre outros, senón un filosofema que articula todo o seu pensamento. De feito, mesmo a razón determínase segundo unha figura económica, a do cálculo.<sup>1</sup> No momento en que eses autores tratan de romper co modelo familiar e mesmo patriarcal que servía para xustificar a soberanía absoluta (sexa para propoñer outro modelo que lle outorgue lexitimidade ou para a combater), unha incerta figura do eco-nómico (e hai que deixar resoar aí a raíz grega *oikos* coa súa referencia á

<sup>1</sup> No inicio do capítulo 5 do *Leviatán*, titulado “Da razón e da ciencia”, Hobbes define a razón a partir da idea de cálculo. Cando un home razoa —dinos— non fai máis que concibir unha suma total ou unha subtracción, mesmo cando divide ou multiplica. A matemática, e en concreto o cálculo, funciona así como matriz conceptual da determinación do pensamento.



casa, á familia) fica na división que separa o natural do político. A esta economía non é allea certa noción de corpo que, de feito, servirá para a fundamentar. O Estado mesmo, por un proceso de mimese (re)produtiva, pénsase como “corpo”. O problema do corpo e a propiedade son, así, o lugar da política e a xustificación dunha certa política dos lugares, a da expansión colonial e a apropiación das outras.

No *Segundo ensaio sobre o goberno civil* (capítulo IX, 124), Locke asevera que o fin supremo dos homes ao unirse baixo a forma estatal é a preservación das súas propiedades, algo que no estado de natureza é moi difícil de acadar. O Estado suple así os fins da natureza e preséntase como prótese necesaria para os individuos, determinados esencialmente como propietarios. O pacto que dá lugar ao estado obedece pois a un cálculo económico: perder para gardar. O “home” renuncia á súa liberdade natural para poñerse baixo os límites do Estado co fin de gañar algo con esa perda. Iso que gaña é a preservación de algo que supostamente xa ten no estado de natureza, a propiedade, presuntamente natural mais só garantida polo pacto civil. Nese cálculo anúnciase xa a irremediábel (an)economía do

arquivo, dende onde cabería formular que non hai nada menos propio que a propiedade.

No paso do estado de natureza ao Estado, a noción de corpo xoga un papel destacado, e mesmo proporciona unha figura á transición mesma. Esa figura, como calquera figura retórica, é sempre máis que unha imaxe, é a apertura dun determinado espazo conceptual. A “propiedade” funciona como suposto non cuestionado na definición de corpo e, de aí, na de individuo. A relación consigo mesmo, a liberdade e a personalidade, enraízan de feito no corpo como corpo propio. O corpo é presentado como propiedade do home e de aí como fundamento do seu dereito. Ao “mesturar” (*mix*) esa propiedade primeira cos froitos da terra compartidos en común a través do traballo, o enigma ou escándalo da propiedade privada atopa a súa orixe e a súa xustificación (capítulo V, 27). Locke inaugura unha concepción do traballo e da propiedade que, herdada por Ricardo, chegará a Marx, quen así e todo logrará invertila. O mantemento da vida require da propiedade individual; pois o corpo é precario, está necesitado da preservación que só acada ao metabolizarse co que non é el a través dun proceso de interioriza-

ción e asimilación. O problema da fame está así no centro da filosofía política, mais vai ser desprazado de inmediato, ou mesmo silenciado pola propiedade, que aparecerá como remedio —*phármakon*— ante a fame, a morte e o desexo. O único límite desa apropiación do común a través do traballo é o gasto innecesario ou a destrución (capítulo V, 31). Unha certa economía da conservación opera xa, e como única lei, a institución mesma da propiedade. O traballo sitúa o corpo no centro da filosofía política mais non sen un efecto subsecuente de borrado.

Aínda que é a propiedade do corpo, a través do traballo, a que garante a propiedade individual; ese corpo tan propio non é máis cunha prótese, necesaria para soste a tese de Locke. A noción de propiedade xoga un papel fundamental na lexitimación do Estado: a propiedade individual funciona para xustificar a cesión de poder, e logo a necesidade da representación, no paso do estado de natureza ao Estado. Ese corpo que é a nosa posesión só se pon a andar polo corpo protético do gran Leviatán. Locke recorre precisamente a esa figura cando intenta xustificar a imposición necesaria da maioría sobre o conxunto do corpo político dende argumentos

mecanicistas (capítulo VIII, 98). Unha certa noción de corpo (común con Hobbes, o gran pensador materialista do Estado absoluto) opera como matriz conceptual na determinación do político. Lembremos como describía Hobbes o Leviatán no comezo dese tratado. O Leviatán, figura do Estado, é un autómatas, unha imitación mecánica da vida natural do home, pero moito maior ca el e á que o home natural deberá pregarse e obedecer. O Estado é unha prótese necesaria para o bo funcionamento do estado de natureza. O carácter necesario dese suplemento a posteriori para cumprir as fins do estado de natureza, a preservación da propiedade, complica o carácter orixinario deste. O estado de natureza aparece entón como unha ficción suplementaria, como a prótese desa prótese que o estado de natureza é.

A descontinuidade entre o natural e o político complicase polo feito de que o político “imita” o natural, é unha sobre-natureza encamiñada a cumprir, mellor, os fins desta. Tanto Locke como Hobbes tentan romper radicalmente co modelo familiarista da soberanía, a autoridade do soberano non se deriva da autoridade natural tal e como se exerce na familia. A sociedade civil non se reduce a

esas formas que Locke denomina sociedades naturais, a primeira das cales é a relación entre o home e a muller. A naturalidade da sociedade conxugal semella unha especie de ficción retrospectiva cuxa discontinuidade respecto ao político produce a *posteriori* o efecto dunha esfera non redutíbel á *res publica* e anterior a esta,<sup>2</sup> a da casa, a vida doméstica, poderíamos dicir, o *oikos*, como conxunto das propiedades familiares. Atendendo ao postulado de formas de sociedade naturais, a natureza da coimplicación entre propiedade e traballo e do corpo como corpo propio aparece baixo unha nova luz. A diferenza sexual funda no “estado de natureza” un réxime de propiedade, e de poder, baixo o dominio masculino. O traballo orixe da propiedade, e o corpo propio que traballa e metaboliza a natureza, están afectados da diferenza sexual como diferenza “natural”. O traballo é só traballo en familia, e

<sup>2</sup> En calquera caso, debemos anotar que as relacións entre a sociedade natural e o Estado revisten en Locke un carácter complexo que non se deixa reducir a unha oposición simplista entre o privado e o público, como vemos no carácter arbitral do Estado e no feito de que o pacto conxugal se deba rexer polas leis do Estado (capítulo VII, 83). Ese feito, presentado por Locke como aproblemático, desmonta en certo xeito a prioridade cronolóxica e ontolóxica das sociedades naturais con respecto ao Estado.

aínda máis radicalmente se atendemos á terceira sociedade natural, a dos amos e os escravos (capítulo VII, 85). No centro non tematizado da teoría do traballo-valor xace unha determinada precomprensión do corpo, como propiedade do individuo, pero tamén a división dos corpos en xéneros como *tópos* e partillas de poder. Esa é a diferenza sexual, ou o xénero, como (re)producción do corpo nun réxime asimétrico, ou máis aínda, xerarquizante.

En Locke, a necesidade de preservar a vida humana, poderíamos dicir a tarefa incesante da reprodución da vida, xustifica como a súa base propia o traballo en calidade de suplemento da natureza e de aí o produtivismo que fai que a natureza non traballada, apropiada ou cercada, apareza como erma, xustificando dese xeito a apropiación. Toda a argumentación en torno ao traballo como fonte de propiedade o que agocha é a xustificación ideolóxica dunha ex-propiación de feito, a das novas terras conquistadas onde os homes viven aínda no “estado de natureza” e onde se descoñece a propiedade privada, en nome do ben común da humanidade. A relación da propiedade co traballo servirá só para xustificar a apropiación de aquilo

que vai quedar relegado á natureza como “terra baldía”.<sup>3</sup> A apropiación do común farase en nome do ideoloxema do produtivo como oposto ao ermo, dicotomía paralela ou asociada coa dicotomía formada polo estado de natureza e a política, na que produtividade e propiedade están nunha relación de coimplicación. Na teoría política moderna a expropiación aparece como o momento necesario da propiedade. Igualmente o político, como ficción mimética do natural, cumpre as fins da natureza mesma mediante un cálculo económico, no que se dá para gardar. Sería un traballo necesario situar estas afirmacións na xustificación ideolóxica da expansión colonial inglesa e do cercamento dos comúns que dá lugar a acumulación orixinaria. Como ben mostrou Federici, eses fenómenos, que responden a unha mesma lóxica, teñen como fin a produción, a través dunha violencia sistemática (a caza de bruxas) dun determinado réxime de corpos para facilitar a apropiación da forza de traballo feminina. A relación entre o corpo entendido como pro-

<sup>3</sup> Cf., por exemplo, no capítulo V “Da propiedade” os epígrafes 35 e 36. Debemos destacar a función tópica e trópica que ten América na argumentación lockeana.

iedade do suxeito é a expropiación da potencia reprodutiva feminina gardan así unha máis que estreita relación.

O corpo pénsase en Locke dende a noción de propiedade, pero á vez a propiedade só é posibel polo corpo; pois esa propiedade primeira e orixinante é a que dá lugar a toda propiedade a través do traballo como “mestura” coa natureza. O corpo individual aparece así nun primeiro momento como base da política, na súa discontinuidade coa natureza. Así e todo, ese corpo individual necesita dun corpo protético, o Estado como corpo superior, para ser. O corpo propio necesita dunha prótese artificial, discontinua coa natureza pero que garda respecto a ela unha relación mimética, para *ficar* propio. O Estado, entón, é o único corpo realmente propio; pois as outras propiedades son froito dunha auto-expropiación, que responde a un cálculo económico, onde debe perderse o propio para o gardar. O corpo en Locke só fica propio polo rodeo dunha prótese, un corpo ficticio e facticio, o corpo do Estado, que resulta máis verdadeiro que os supostos “corpos individuais” que lle dan lugar. Ese corpo político —a verdade protética do corpo— ten como orixe un cálculo económico: un



desexo ou unha necesidade, a de perder para gardar. Lembremos que, pese ao seu empirismo, Locke non renuncia á noción de substancia como substrato das calidades sensíbeis, fantasía retrospectiva necesaria, igual que o “estado de natureza”, e na que se vai reproducir unha determinada noción de corpo. O corpo só é en tanto que persevera, en tanto que fica como tal. Poderíamos dicir, en francés, *reste*; así o corpo é en certo xeito un resto. O corpo responde entón á lóxica do arquivo, ou mellor, á súa economía como orixe mesma do eco-nómico.

## II. PENSAR OS CORPOS DENDE O DESPOSUIENTO: LÍMITES E APERTURAS DA PERFORMATIVIDADE DO XÉNERO

No corpo está en xogo o lugar do político, pois o corpo é o fundamento da propiedade; mais tamén, unha política dos lugares que entraña unha determinada configuración do económico. Poderíamos referirnos a ela como economía da débeda, posto que nela é a expropiación do común a que garante a posibilidade da propiedade individual. Como des-

marcarnos desa economía restrinxida pero depredadora para pensar o corpo? O primeiro sería, talvez, establecer unha relación distinta entre o corpo e o lugar, e unha política distinta dos lugares que cuestiona lugar do político.

É no pensamento feminista onde atopamos o máis radical desprazamento do corpo como lugar da política e política dos lugares. Imos, por tanto, concentrarnos na que talvez sexa a proposta máis significativa das últimas décadas, a performatividade do xénero de Judith Butler, para trazar entre certas liñas borrosas do seu discurso a esixencia doutra economía do corpo, se aínda se lle debe chamar a esa esixencia por vir o nome de eco-nomía.

Certamente Butler rompeu coa tópica e coa economía dos corpos que operaba en Locke ao poñer en cuestión a relación de fundamentación do político no “natural”, mostrando que o así chamado natural é de feito unha fantasía retrospectiva ou, noutros termos, unha prótese da orixe. A deconstrución da distinción entre sexo e xénero, e con ela a da dicotomía de natureza e cultura, pretendía revelar como ilusoria a precomprensión do corpo como substrato ou soporte que antecede a lei, a cultura ou

o discurso, instancias que se inscribirían nel *a posteriori*. Esa noción do corpo como superficie de inscrición, segundo Butler acrítica ou inxenua, afectaría non só a unha certa fenomenoloxía onde aínda é patente a pegada cartesiana, tamén ao postestructuralismo e á psicanálise. Butler sinala como a “metáfora” articuladora da inscrición e o soporte revela os límites da concepción do corpo en Foucault, e igualmente na xenealoxía nietzscheana.<sup>4</sup>

Para Butler, non hai superficie que preceda a inscrición, senón que o proceso de inscrición xera retrospectivamente o corpo como superficie e a materialidade como efecto. A materialidade aparece como fóra constitutivo do proceso de significación, mais ese fóra ten lugar no propio proceso de signifi-

<sup>4</sup> Sería interesante, aínda que reborda o marco deste texto, reinscribir as relacións entre Butler e Derrida no que a inscrición do performativo respecta. Pese a que a performatividade do xénero é un desprazamento da noción de performatividade tal e como funcionaba en Austin, Butler —moi especialmente na súa lectura de Althusser— non se libra da preconcepción do suxeito, a linguaxe e o poder que opera xa nel. Segue a ser, a performatividade, un espazo significante axeitado para pensar os desafíos actuais que o corpo nos presenta? Derrida, cuxa deconstrución do performativo austiniano é chave en Butler, distanciouse do termo performatividade nalgúns dos seus últimos textos, como *Voyous* (2003) ou *Dire l'événement est-il possible?* (1998), proponendo neste último o termo de dicir sintomático fronte ao performativo aínda ancorado na categoría de suxeito.

cación no que se torna concepto. Butler lembra os presupostos falocéntricos que operan na distinción entre materia e forma e, dende a súa reinterpretación da performatividade, define a materia non como lugar ou superficie prediscursiva senón como “proceso de materialización que ao estabilizarse no tempo produce ese efecto de límite, fixeza e superficie ao que chamamos materia” (2, xviii). A “materialidade” designaría, para Butler, un efecto do poder, ou mellor, o poder na súa vertente constitutiva e formativa. O corpo non é un substrato ou soporte sobre o que se escribe a historia; o corpo como superficie de inscrición é historia sedimentada por un proceso repetitivo que agocha no “momento presente” a súa condición de cita, a súa historicidade como forclusión, repudio orixinario.

A performatividade do xénero despraza a noción de tempo e de espazo que está operando na noción de corpo como substrato. De feito, Butler recorre á noción derridiana de *différance* para dar conta desoutra economía do corpo. A *différance*—di Butler— é aquilo que erosiona e contesta as afirmacións da identidade discreta do “momento presente”, un “entre” non tematizábel no que converxen

o espazo e o tempo. Só como efecto sedimentado dunha serie de repeticións, o corpo sexuado tórnase “natural”. A performatividade tal e como Butler a reescribe, o ronsel aberto por Derrida, non remite a un “acto” singular, senón a un proceso repetitivo, que só adquire o carácter dunha especie de acto no presente ao agochar o seu propio carácter histórico. O suposto “acto presente” é, de feito, a sedimentación e a conxelación dun pasado forcluído na presenza do presente. Aínda que ela non utilice ese nome, poderíamos denominar arquivo a ese efecto de sedimentación que é o corpo.

Así e todo, Butler parece dar prioridade ao temporal sobre o espacial na súa reinterpretación da iterabilidade.<sup>5</sup> O problema da inscrición e do corpo como substrato non se deixa disolver tan rápido e ela mesma non cuestiona talvez coa suficiente radicalidade as nocións de superficie e inscrición que operan nos discursos que denuncia. Talvez non caiba desbotar tan rápido o problema da inscrición, nin subsumir a cuestión do lugar, e da súa (re)pro-

<sup>5</sup> En *Spectres de Marx* (1993), Derrida afirma que o trazo que caracteriza un espectro é ser corpo. O espectro é profundamente material, se non é a materialidade mesma (páxs. 25 ss.)

dución, na performatividade como sedimentación temporal, aínda que esta sexa entendida como trauma situado no presente. De feito, na súa proposta a materialidade só chega a ser pensada baixo a categoría do previo ao discurso. Habería outro pensamento (im)posíbel da inscrición, e tamén da materialidade, máis aló da lóxica do substrato ou do suxeito?

Beatriz Preciado propuxo o termo “somateca” como lugar de análise crítica dos procesos de subxectivación, no ronsel foucaultiano. O corpo-arquivo é o lugar onde o poder actúa como sedimentación histórica. A herdanza de Judith Butler é manifesta, aínda que Preciado marcasse sempre distancias co que ela consideraba tamén un certo idealismo butleriano. Con todo, pese ao interese da proposta e a potencia significante do termo somateca, Preciado fica nunha análise da subxectivación como proceso de produción dos individuos a través da norma, pese a súa atención ás imbricacións entre procesos económicos e culturais, a cuestión do económico nunca se elabora como tal. Talvez sexa necesario, como fixera Butler coa psicanálise, falar dunha economía forcluída en Foucault (pese as súas análises últimas

sobre biopolítica e gobernabilidade) e repensar a crítica de Spivak en “Can the Subaltern Speak?” sobre a curiosa tendencia dos epígonos de Foucault a confundir ou assimilar o suxeito co individuo. Calquera análise do corpo-arquivo por vir debería partir dun desprazamento radical do suxeito como horizonte.

Así e todo, no ronsel aberto por Butler hai lugar para outro pensamento da economía política dos lugares. A incorporación do xénero dende o formativo desprazou os tópicos sobre o corpo e tamén a tópica do corpo: a división entre o interior e o exterior e, dese xeito, a economía fundacional que operaba na conformación mesma da noción do corpo. O interior, o doméstico, o propio aparece oposto ou separado do exterior, político ou social e alleo, aínda que apropiable. O máis interno, o máis propio (o noso eu, os nosos desexos) é o lugar da máis radical das exporciacións: o corpo é o lugar desa transacción, en certo xeito un lugar nunca clausurábel, unha fronteira móbil. Dese xeito, Butler fixo pensábel unha noción de precariedade que non sexa unha pura determinación negativa. Do desprazamento das fronteiras do corpo e do binomio de natureza e cultura puido emerxer un pensamento distinto da axen-

cia individual e da subxectividade que pon no seu núcleo o desposuimento, a ausencia de propiedade como lugar do “común”, dun común como por vir. O pensamento da performatividade do xénero foi, nos seus bordos, e como mostran os últimos textos, un pensamento da impropiedade do corpo, como lugar doutra filosofía e doutra economía política, dos corpos e dos sexos. Dos poros da performatividade do xénero flúe outro pensamento do lugar e do corpo, de algo ao que aínda podemos chamar materia como aquilo común que conecta os (non) nosos corpos co corpo da terra.

### III. ANECONOMÍAS DO ARQUIVO: CORPOS MÁIS ALÓ DA DÉBEDA

A cuestión do arquivo tal e como a desenvolve Derrida (esa impresión para a que aínda non contamos cun concepto, pois o concepto de “concepto” pertence tamén á economía do arquivo ou a súa historia) coincide coa performatividade do xénero nun pensamento do corpo como memoria sedimentada: o corpo é aquilo que se subtrae a todo presente e



por iso o más espectral dos espectros.<sup>6</sup> Con todo, a malla conceptual que cabe desenvolver dende a noción de arquivo permite que poidamos dar conta á vez do corpo como materia (fóra do réxime opo-sitivo e falogocéntrico no que o concepto de materia foi formulado) e da historicidade do lugar.

No arquivo entrecrúzanse a cuestión da vida como reprodución e a da política como produción de lugares. Nun texto de 1966, “Freud e a escena da escritura”, Derrida escribe: “é necesario pensar a vida como pegada ou como trazo antes de determinala como presenza. O corpo vivente é un arquivo, un tecido de pegadas onde a orixe é a repetición”. Derrida recolle e radicaliza a imaxe do vivo como proceso de escritura que está xa operando na ciencia biolóxica. O corpo vivo é memoria feita carne; aí a distinción entre soporte e inscrición non resulta xa pertinente. Para achegarse a el é necesario pensar á vez o borrado e o trazado na pegada. O corpo, como

<sup>6</sup> Nun seminario aínda inédito, “La vie, la mort”, impartido a mediados da década de 1970, Derrida traballa esa *différance* da vida e a morte nos bordos entre o biolóxico e o biográfico. A referencia á ciencia biolóxica do seu tempo, especialmente a xenética, está explícita na primeira parte do seminario a través do libro de Jacob *La logique du vivant* (1970).

arqui-escrita, é xa borrado, iso nos revela ese arquivo sen orixe que é o inconsciente. Como arquivo, o corpo vivente, está atravesado pola compulsión de repetición ou a pulsión de morte. A vida protéxese pola repetición, pola *différance*, ou mellor, a vida mesma é ese proceso da *différance* (Derrida 1, 302). A economía da vida traballa, entón, para perder e perderse. A predicación de propiedade, coa que pretendemos gardarnos do outro, sería un remedio, un (mal) remedio para a perda.

En *Mal de arquivo*, Derrida desenvolve, novamente en nome de Freud, esa economía indecidíbel que a noción de arquivo entraña. Nese texto, Derrida comeza por remitir a palabra “arquivo” á súa raíz grega *arkheion*, a casa dos arcontes, e de aí “o lugar no que se gardaban as leis escritas”. O arquivo garda, entón, na súa orixe e no seu trazado histórico unha referencia á “casa”, ao *oikos*. Pero non a unha casa calquera, senón á casa onde se garda a lei: un lugar que non é nin completamente público, nin completamente privado. O problema do arquivo e os problemas cos arquivos, sitúanse precisamente nun bordo indecidíbel entre o público e o privado, e do mesmo xeito, relacionado con este mais non reduti-

bel a el, entre o natural e o político. O problema do arquivo remite, por unha banda, ao problema da vida como reprodución orixinaria e, por outra, a un determinado concepto do político, que pertence a unha lóxica ou economía androcéntrica. Mais a impresión do arquivo está traballada polo outro e mesmo polas outras, por unha impropiedade conxénita a calquera asignación de propiedade. Calquera desexo de gardar, e de gardarse do outro, convértese no seu contrario, na destrución do arquivo, do mesmo como propio. Non cabe resgardarse do mal do arquivo, pois ese mal é conxénito ao desexo que dá lugar a arquivación. O desexo de gardar ou resgardar unha orixe pura só pode cumprirse mediante a repetición do momento orixinario, isto é, desdobrando a impresión orixinaria desdóbrase. A orixe é, entón, espectro ou resto.

A problemática do suxeito, na que sempre está en xogo a cuestión do propio e do non propio, só pode ser proposta, entón, dende esa economía do gasto puro que entraña o arquivo. Nada menos propio, entón, que un/unha mesma. Dende aí cabería trazar unha figura, que xa non se deixa cualificar facilmente nin de suxeito, nin de soporte, á

que con Derrida imos darlle o nome de subxectil. Derrida toma esa palabra de Artaud, quen a recollera dos tratadistas de pintura italianos. Así e todo, subxectil, palabra que Derrida trata como nome propio, non se limita a designar o soporte da pintura ou do debuxo senón que se converte nun lugar, quizais atópico, para desbaratar a noción de substrato e de suxeito. Porque o subxectil é á vez aquilo que fica embaixo e aquilo que é desbotado. Non é só o soporte da inscrición, senón tamén a man que escribe e o xesto que traza. Á vez pel que pode ser perforada ou queimada e instrumento que performa ou queima. A operación do subxectil, o subxectil “mesmo”, desestabiliza a oposición entre suxeito e obxecto. Subxectil: “toma corpo dun só golpe, pero desdobrado ou redobrado. Dáse o seu propio corpo unha soa e única vez nun acontecemento á vez irremplazábel e en serie” (Derrida 7, 66). Subxectil revela, entón, que o corpo propio só se produce por un acontecemento que é xa reprodución, á vez único e repetido. A repetición, o acontecemento como condición do propio, pon en perigo a mesma propiedade. Dese vínculo indecídibel xurdirá un pensamento máis alá da débeda.

Derrida levou a cabo un desprazamento aínda máis radical da lóxica do soporte e da categoría de lugar na súa reescritura do discurso platónico sobre *khóra*. Dende o pensamento feminista, Elizabeth Grosz, que recollía os traballos de Luce Irigaray, denunciaba a lectura derridiana de *khóra* como unha reprodución do esquema falocéntrico que nega toda propiedade e todo lugar ao feminino para así excluílo do eido da representación (Derrida 4, 122 e ss.). A equívoca relación de *khóra* co feminino en Platón xustificaría certamente esa afirmación. Con todo, pensamos que a día de hoxe é necesario para o pensamento e a política (irremediábelmente feministas ou non tales) pensar á vez contra a expropiación e contra a propiedade, o que de feito xa está a suceder en moitas das prácticas recentes cada vez máis concentradas na cuestión da reprodución social e da reprodución da vida como problema común.

Que ou quen é *khóra*? *Khóra* é, precisamente, aquilo que escapa a ese cuestionamento en torno ao ser. O nome *khóra* significa lugar, sitio ocupado por alguén, etc. En todas esas acepcións mantén o sentido do lugar político ou do lugar ocupado por

alguén, fronte ao espazo abstracto. No discurso platónico será cualificada ademais coas “imaxes” de receptáculo, de nai e mesmo de nodriza. Así e todo, esa “nai” suplementaria non ten como parella ningún “pai”. *Khóra*, como pensamento do xénero máis aló do dualismo, non formaría parella, sería radicalmente distinta de toda oposición, en primeiro lugar da oposición entre sensíbel e intelixíbel. Ademais, a intuitividade do esquema familiar, e da subordinación nel do feminino, é posta en cuestión polo propio texto, que só pode “falar” de *khóra* a través dun discurso bastardo e sen orixe. O uso platónico do termo traza unha tópica da xeración e da reprodución que quizais poida rebordar o pensamento que lle dá orixe ao forzar a pensar o proceso de reprodución máis alá das figuras do suxeito ou do substrato.

Esa tópica implica tamén unha certa economía, á que *khóra* se subtrae. Ela, ou iso, non se deixaría pensar xa a través dos esquemas do *recibir* e do *dar*. Fronte á súa definición habitual como receptáculo, a lectura derridiana mostra que *khóra* non dá nin recibe. Certo que *khóra* dá lugar a todas as determinacións do mundo sensíbel mais o dar lugar non remite ao xesto de doazón dun suxeito (Derrida 2,

38). O dar lugar é xustamente aquilo que se subtrae á oposición entre dar e recibir e á economía que esa oposición implica. Con *khóra* podemos talvez entrever un “máis alá da débeda” (Derrida 2, 63). *Khóra* non ten nada propio, por iso desbarata a lóxica convencional da doazón. Esa singular impropiedade é precisamente o que *khóra* debe gardar e o que é necesario gardar dela (Derrida 2, 33). Como radicalmente impropia, *khóra* é un exceso, un plus, un resto ou unha resistencia introxectada na filosofía, na máis profunda exterioridade. Un resto impropio que se resiste a ser expropiado, máis alá da débeda.





## Bibliografia

Butler, Judith

1. *Gender Troubles: Performative and the Subversion of Identity*, Nova York: Routledge, 1990.

2. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*, Nova York: Routledge, 1993.

3. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Londres-Nova York: Routledge, 1997.

4. *Frames of War: When Is Life Grievable?* Nova York: Verso, 2009

Butler, Judith et Athanasiou, A.

*Dispossession: The performative in the Political*, Cambridge: Polity Press, 2013.

Derrida, Jacques

1. *L'écriture et la différence*, Paris: Éditions du Seuil, 1967.

2. *Khôra*, París: Galilée, 1993.
3. *Spectres de Marx*. París: Galilée, 1993.
4. *Mal d'archive: une impression freudienne*. París: Galilée, 1995.
5. *Papier-Machine*, París: Galilée, 2001.
6. *Vouyou: deux essais sur la raison*, París: Galilée, 2003.
7. "Forcener le subjectile", in J. Derrida et P. Thévenin, *Antonin Artaud: dessins et portraits*. París: Éditions Gallimard, 1986.
8. "Une certaine possibilité impossible...", en J. Derrida, G. Soussana, A. Nouss, *Dire l'événement, est-ce possible?* París, L'Harmattan, 2001.
9. "La vie, la mort" (seminario inédito, 1975). *Jacques Derrida's Papers*, Special Collections UCI, b.12/f. 10-19.

Federici, Silvia

*Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.

Grosz, Elizabeth

*Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, Nova York: Routledge, 1995.

Hobbes, Thomas

*Leviatán*, Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Irigaray, Luce

*Speculum de l'autre femme*, París: Éditions de Minuit, 1974.

Jacob, François

*La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, París: Éditions Gallimard, 1970.

Locke, John

*Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid: Espasa-Calpe, 1997.

Spivak, Gayatri

“Can the Subaltern Speak?”, in Varios Autores, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press, 1988.





EDICIÓN NON VENAL

ISSN 2340-8537