

*Este texto es la introducción al libro PERMUI, Uqui y RUIDO, María (eds.): **Corpos de produción. Miradas críticas e relatos feministas en torno ós suxeitos sexuados nos espacios públicos**. Concellería da Muller, Santiago de Compostela, 2005.

cuerpos de producción

Algunas notas sobre cuerpos, miradas, palabras y acciones en tiempos de (ins)urgencia y precariedad.

María Ruido

“No plegarse, no desmarcarse, sostener conjuntamente esta tensión, empujar los límites, esperar-exigir la valentía y el compromiso de quienes capitulan cayendo en el consabido juego del orden y la ley (esa lección ya la conocemos, cómo vais a explicar/pagar luego esta deserción). Buscar la alteración «natural» del cotidiano (¡esa huelga social!), perderse en lo común para cuestionarlo (como hacemos con el sexismo y la homofobia que jalonan no pocos de los lemas que se gritan estos días), cortocircuitar el vanguardismo que desprecia nuestro físico y nuestra inteligencia, establecer un hilo histórico con quienes saben y reconocen lo que nos juga(ba)mos. Amar lo tienes en el cuerpo.”
Ranma, “Lo que tienes en el cuerpo”, <http://acp.sindominio.net>, domingo 23 de marzo de 2003

Gracias Ranma, heroína manga, por la oportunidad de tus palabras.

Este texto está dedicado a todas y todos l@s que, en estos días, estamos escribiendo con nuestros cuerpos nuestra(s) propia(s) historia(s).

Hace ahora más de un año, en enero de 2002, empezábamos a trabajar en **Cuerpos de producción**, un proyecto que se definía como un espacio interdisciplinar de colaboración entre artistas, activistas y teóric@s de diversos campos (desde la arquitectura hasta la literatura), y que pretendía elaborar textos escritos y visuales sobre/en el espacio público de la ciudad de Santiago de Compostela.

Partiendo de la confluencia con ciertos discursos alternativos (o abiertamente discrepantes) a los elaborados por las instituciones homologadas, **Cuerpos de producción** quería pensar sobre los mecanismos de generación de conocimientos, sobre la posibilidad de construir imágenes críticas de nuestros cuerpos en los espacios públicos, sobre nuevas formas de visibilidad implicada y sobre la confluencia de algunas prácticas artísticas y algunas prácticas políticas en esta última década.

Nuestra posición de partida estaba claramente influida por el bagaje propio (fundamentalmente por nuestra militancia feminista) y por las experiencias aprendidas de

aquellas y aquellos artistas y colectivos que, desde los años 70, pero especialmente durante los cercanos 80 y 90, habían generado nuevas formas de producir arte herederas de la ruptura conceptual y de las luchas políticas del 68 que contradecían o al menos resistían las maneras tradicionales (objetos fetichizables, mercancías únicas y auráticas basadas en la maestría del artista “genio”...). Nuestros referentes, por el contrario, eran (y son) discursos, imágenes o acciones que conforman lo que se ha venido llamando un “nuevo género de arte público”¹, representaciones implicadas, necesariamente contextualizadas y que exigirían, por parte de l@s espectador@s y usuari@s de las propuestas, una actitud activa. Eran (y son), lo que en el proceso de reificación museística y en la (a veces bienintencionada) normalización (neutralizadora) ha venido llamándose “arte político”, directamente producido o inspirado por algunos discursos críticos (como los feminismos, las relecturas del marxismo, los estudios culturales, los estudios postcoloniales, diversas aportaciones desde la teoría *queer*...), que estaban sosteniendo nuestro proyecto.

Este “nuevo género de arte público”, estas formas situadas e implicadas que, en definitiva, buscarían activar el espacio de “autonomía relativa”² que el arte proporciona para construirlo como un territorio posible de acción política, se oponían a lo que en su contundente escrito *Agorafobia* Rosalyn Deutsche³ denomina “arte público oficial”, embellecimiento cívico, utilitarismo colaborador del diseño urbano, imágenes y logotipos conniventes con desalojos y reestructuraciones especulativas, utilizadas institucionalmente para ocultar el carácter conflictivo del espacio público. Un “nuevo género de arte público” que, como explicitaba Deutsche en una bien articulada crítica desde el feminismo a las posiciones de la izquierda tradicional, tenía también que cuestionar la mirada hegemónica y subrayar la cuestión de la subjetividad en la representación como prioridad política.

¹ Para una referencia más extensa a este término, acuñado por Suzane Lacy, véase el texto de Felshin, Nina: “¿Pero esto es arte? El espíritu del arte como activismo” dentro del libro Blanco, P, Carrillo, J, Claramonte, J & Expósito, M (eds.): Modos de hacer. Arte crítico, esfera pública y acción directa. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001, así como la intervención de Montse Romaní dentro del seminario de **Cuerpos de Producción** titulada “Políticas espaciales”, publicada en este volumen.

² Para una explicación de éste y otros conceptos relacionados con el valor simbólico y las implicaciones políticas de la estética, véanse Bourdieu, Pierre: Las reglas del arte. Anagrama. Barcelona, 1995 y Bourdieu, Pierre: Razones prácticas. Anagrama. Barcelona, 1999.

³ Deutsche, Rosalyn: “Agorafobia” en el libro libro Blanco, P, Carrillo, J, Claramonte, J & Expósito, M (eds.): op. cit. (2001).

“La separación visual entre sujeto y objeto y su corolario, el objeto artístico autónomo, surgían como una relación de exterioridad construida en vez de dada, una relación que produce en lugar de ser producida por- objetos autónomos, en un extremo, y sujetos completos en el otro. Tales sujetos no son ficciones inofensivas, sino que constituyen relaciones de poder y fantasías de totalidad logradas mediante la represión de las subjetividades diferentes, la transformación de la diferencia en alterada o subordinando a los otros a la autoridad de un único punto de vista universal, supuestamente desprovisto de sexo, raza, inconsciente o historia”.⁴

Frente a las críticas de Rosalyn Deutsche y de diversas/os autor@s y artistas, se levanta una posición nostálgica y reduccionista de nuevo llamamiento al consenso (ejemplificada en su texto por el marxismo economicista de Thomas Crow, pero relativamente vigente en ésta y otras variables) que acusan al feminismo y a las reivindicaciones específicas de ciertos colectivos de balcanizar las luchas de la izquierda y de confundir al “potencial público del arte político” con sus diversas unidades de conflicto.

“Sus quejas no son sino un lamento por la decadencia del yo masculino y un intento de restaurar lo que Homi Bhabha denomina, en otro contexto, ‘el masculinismo como posición de autoridad social’, una posición ocupada históricamente por el hombre pero con la que las mujeres también se pueden identificar”.⁵

Teniendo en cuenta estas referencias, y asumiendo nuestra doble condición de sujetos políticos activos y nuestra función específica de constructoras de imágenes (cuando menos) resistentes y posibles transmisoras de experiencias, en la base de nuestra iniciativa aparecían delimitadas tres líneas de acción política y de intereses subyacentes que dibujaban con claridad el marco de trabajo:

-la referencia a la ampliación del concepto de trabajo a todos los órdenes de la vida en relación a lo que Michel Foucault llama la aplicación del biopoder y la consiguiente generación de plusvalía de nuestros cuerpos en todos los ámbitos y tiempos, es decir, nuestra consciencia de *cuerpos de producción*;

-la necesidad de repensar los términos de la democracia representativa, de un concepto de ciudadanía igualitarista, restrictivo y ligado, en gran medida, a la visibilidad proporcionada por un trabajo asalariado regular, y en definitiva, la necesidad de actuar como *sujetos políticos sexuados* y la oportunidad de pensar algunas de las formas de acción política contemporánea

⁴ Deutsche, Rosalyn: op. cit. (2001), págs. 319-320.

⁵ Deutsche, Rosalyn: op. cit (2001), pág. 338.

como deudas de varias aportaciones de los pensamientos feministas escasamente reconocidas y que nos gustaría evidenciar;

-y, en consecuencia, la deconstrucción de las formas de representación de nuestros cuerpos dentro del universo mediático que nos inunda y el cuestionamiento de la visibilidad como una meta política en si misma, conscientes de la estructura de dominio que, en mayor o menor grado, conlleva toda representación. En última instancia, el pensar al posibilidad de una *representación no reproductiva*, utilizando palabras de Peggy Phelan.⁶

Cuerpos de producción se proponía, entonces, como un proyecto de reflexión sobre la generación de plusvalías a partir de nuestros cuerpos en los espacios públicos instituidos por el capitalismo postfordista, sobre la fetichización del deseo y sobre los modelos canónicos de identidad sexual subvertidos desde la consciencia de la mascarada paródica y desde políticas de identificación resignificadoras más allá de la dicotomía esencialista de lo “naturalmente” masculino o femenino: en el instante de confluencia de los objetos–mercancía y de las miradas de las máquinas–deseantes que tod@s somos, se cosifica y se retroalimenta el ciclo del consumo y de la pasividad que nos paraliza y oculta los antagonismos y las muchas diversidades aletargadas bajo la aparente homogeneidad del estereotipo de belleza, del canon familiar, del estándar de ocio...

Los espacios públicos, lugares de construcción de las experiencias colectivas y lugares de desplazamiento de nuestras propias subjetividades corporeizadas, se privatizan paulatinamente y suspenden sus coordenadas; se convierten, en las nuevas narraciones totalizadora, en territorios distópicos carentes de localización y contexto, pasos a nivel con barreras (muchas veces invisibles) canjeables por la producción inmaterial de nuestros cuerpos.

Todos ellos, desde los aeropuertos, los cajeros automáticos o las autopistas, hasta las plazas y las aceras de nuestras ciudades ocupadas por las mesas de los cafés y los escaparates y vallas publicitarias, tienen el signo de los *no-lugares*, espacios de tránsito donde nuestras identidades (y muchas veces nuestros derechos más básicos) se ven restringidas e incluso a veces suspendidas, territorios donde el concepto de *espacio público* es imposible, donde cualquier heterogeneidad o diversidad es asimilada y desactivada en su disolución como objeto/sujeto productivo.

Antagonismos de clase, diferencias sexuales, diversidades de etnia, cultura, religión o nacionalidad... alteridades, disensos, heteroglosias: *la producción inmaterial* disuelve en el

⁶ Véase Phelan, Peggy: *Unmarked: The politics of performance*. Routledge, Nueva York, 1993.

imperativo gratificante y omnívoro del consumo el dominio difuso de las empresas en red, de los estados- franquicia de las democracias liberales, y transforma la memoria en una presente continuo, paraliza la consciencia de la colonización del trabajo en nuestras vidas.

El imperio de la producción se prolonga a nuestros cuerpos desde las sociedades disciplinarias a las sociedades autovigiladas, autoimpositivas, generadoras no sólo de sutiles dispositivos de control y sujeción sino también de un régimen biopolítico que alcanza nuestras subjetividades, nuestros sueños.

Somos sujetos-flujo en *no-lugares* -recorridos de distancias más que físicas, libidinales- , sujetos en tránsito, lo sabemos, influidos por la mirada placentera hegemónica. Asumiendo estos condicionantes, y desde posiciones discursivas discrepantes y no lineales querríamos, a través de este proyecto, repensar nuestras representaciones mediáticas, poner sexo a su interesada neutralidad reafirmando nuestra mirada y nuestros deseos, atisbar los intereses de clase que las conforman, su imperialismo cultural universalizador, indagar la posibilidad de la visibilidad de nuestros cuerpos más allá de la reificación y de la permanente (im)posición jerárquica de alteridad respecto a un modelo de referencia: (re)significados a partir de fragmentos diversos, microrrelatos dispersos, textos de (re)lecturas siempre contextuales, representaciones que interrumpan o, al menos, dificulten la (re)producción.

Ahora, aquí, en el tiempo del desplazamiento de las leyes del valor, del trabajo-consumo, en el tiempo de la producción difusa, inmaterial, sostenida por nuestros cuerpos: evidenciar la posibilidad de estrategias de resistencia y ocupación de los territorios colectivos más allá de las formas de movilización de la clase trabajadora tradicional y de su concepto del trabajo como catalizador/aglutinador.

Para llevar a cabo nuestra propuesta, y en una línea ya ampliamente transitada de utilización y crítica de la cultura visual y del lenguaje mediático, Uqui Permuy y yo invitamos a Xoán Anleo, a Manuel Olveira, a Carmen Nogueira y Antonio Doñate, al colectivo intrépidas&sucias, a Marta de Gonzalo y Publio Pérez Prieto, a LSD, a Virginia Villaplana y a Erreakzioa-Reacción a un proceso constructivo que implicaba reflexionar (remuneradamente, esto es un trabajo, no lo olvidemos!) durante un periodo de unos 7 meses a partir una serie de escritos básicos (luego ampliados), y posteriormente elaborar una serie de imágenes en formato cartel que convivieran y desafiaran durante su presencia en el espacio público de la ciudad de Santiago de Compostela a las campañas publicitarias que los rodeaban, fusionándose, ocluyéndose y, en definitiva, generando una dificultad interpretativa y una sospecha que contradecía, por unos instantes, la lógica inteligentemente pauloviana de la publicidad.

En un rechazo tácito a las estériles y falaces oposiciones teoría vs praxis o acción directa vs reflexión, y conscientes de la responsabilidad en la producción de un debate público en un

país periférico e institucionalmente aislado como Galicia, el seminario que tuvo lugar en el CGAC (Centro Galego de Arte Contemporánea) entre los días 6 y 8 de marzo de 2003 (y cuyas charlas y documentos están recogidas en esta publicación) sirvió como espacio de confluencia entre las diversas posturas y formas de visibilidad allí encontradas.

Tras las muy imaginativas y emocionantes acciones contra la LOU (Ley Orgánica de Universidades) llevadas a cabo entre el invierno de 2001 y la primavera de 2002, especialmente en Santiago, una huelga general estatal convocada en junio de 2002 en contestación a la última reforma laboral del gobierno, y con un creciente clima de rechazo y oposición generalizada a diversas decisiones ejecutivas del Partido Popular (desde la ley de extranjería hasta la reciente ilegalización de HB (Herri Batasuna), pasando por su insultante actuación a lo largo de la persistente marea negra causada por el petrolero *Prestige* en las costas gallegas desde noviembre de 2002), el apoyo del presidente Azar y su partido al ataque angloamericano contra Irak comenzado el 20 de marzo de 2003 convoca a la sociedad civil en las calles de una manera masiva, y da lugar a una serie de movilizaciones encabezadas por plataformas ciudadanas, movimientos estudiantiles y grupos de afinidad más o menos constituidos que abren una clarísima crisis de legitimidad en un sistema, la democracia representativa, que parece no representar ya a nadie. En última instancia, las y los ciudadanas/os de este y de otros estados estamos evidenciando, con nuestros cuerpos en las calles, con nuestras acciones y defecciones, con nuestros silencios, boicots y caceroladas, que son posibles otras formas de democracia, más allá del parlamentarismo y la vicariedad impotente del voto.

En este tiempo de (ins)urgencia, precariedad y corporeizada experiencia de una generación que hemos aprendido, en medio de una aparente desidia, que la ciudadanía (como las identidades, los vínculos o las estrategias de resistencia) es un proceso y una lucha siempre contingente y no una finalidad formal, están escritas las siguientes páginas sobre cuerpos productivos, sujetos políticos sexuados y representaciones participativas.

Palabras necesariamente influidas por los acontecimientos de estos días, llenas de energía y fe aún en medio de la indignación y de la rabia

Los cuerpos productivos: el tiempo de la biopolítica y del proletariado cognitario

“El trabajo inmaterial, el trabajo intelectual masificado, el trabajo del ‘intelecto general’, bastará para comprender concretamente la dinámica y la relación creativa que existe entre la producción material y la reproducción social. Cuando reinsertan la producción en el contexto biopolítico, la presentan casi exclusivamente en el horizonte del lenguaje y la comunicación. En este sentido, uno de los errores más graves de estos autores fue la tendencia a tratar las nuevas prácticas laborales de la sociedad

biopolítica atendiendo *solamente* a sus aspectos intelectuales e incorpóreos. Sin embargo, en este contexto, la productividad de los cuerpos y el valor del afecto son absolutamente esenciales.”

Michael Hardt y Antonio Negri. Imperio, 2000

En el paso del ciclo de la producción fordista, cuyo escenario era la fábrica, a la producción postfordista, sin un espacio predeterminado, inmaterial, reticular, carente de *stock*, informacional y comunicativa, se cumple el orden del biopoder de las sociedades de control postmodernas frente a las sociedades disciplinarias modernas de las que ya hablara Michel Foucault en su *Historia de la sexualidad*, cuyo primer volumen se publicaba en 1976.⁷

Como apunta la cita introductoria extraída de *Imperio* de M. Hardt y A. Negri, en el tiempo de las mercancías inmateriales, los cuerpos no dejan de producir, sino que producen total y permanentemente: somos, como indica el título de nuestro proyecto, **cuerpos de producción**, y en constante producción.

Lo somático, lo corporal, se convierte en territorio de plusvalía, confluyendo ahora los espacios y los tiempos anteriormente separados de producción y reproducción: trabajo y vida son una misma cosa, ocio y negocio concuerdan en estrategias y referentes, en una exterioridad al capital imposible.

Junto a una producción material informatizada y comunicada, aparece una producción intelectual masificada y una fuerza de trabajo cuya labor primordial será la transmisión y manipulación de códigos previamente generados.

Si la producción fordista integraba el consumo en su ciclo, la producción postfordista integra la comunicación y el intercambio afectivo que la configuran: el consumo es una nueva forma de relación social, la forma que nos confiere existencia y visibilidad privilegiada en el marco de la economía del capital global.

El trabajo inmaterial es un *interface* entre producción y consumo, un eslabón corporal entre la subjetividad producida por las relaciones sociales/comerciales y la mercancía inmaterial, que no se destruye en el consumo, sino que se transforma, retroalimenta el ciclo de su generación: el primer producto del trabajo inmaterial no es la información, sino, antes de ella, la relación social, y su materia prima, la subjetividad.⁸

⁷ Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad* (3 vols.) Siglo XXI, Madrid, 1995 (1º ed. vol.1 1976; vols. 2 y 3 1984). Véase también, a cerca del término biopolítica, Foucault, M., “Nacimiento de la biopolítica”, *Archipiélago*, nº 30, 1997.

⁸ Véase Lazzarato, Maurizio: “El ciclo de la producción inmaterial”. *ContraPoder*, nº 5, Madrid, invierno 2001.

Flexibilidad, precariedad(es) de diversos tipos, capitalización emocional: del repetitivo y monótono trabajo en cadena hemos pasado a la rentabilización de la imaginación, a la explotación de los afectos y la comunicación.

Las formas propias de la acción política, su imaginativa contingencia y sus tácticas han sido absorbidas y puestas a producir: frente a una composición de clase más o menos homogénea estructurada en torno al trabajo asalariado y sus condiciones, en el tardocapitalismo global enfrentamos una nueva definición de clase y trabajo donde los límites del empleo asalariado aparecen como escasamente significativos para su articulación, y donde el proletariado no se compone solamente, como en la clásica jerarquización, de trabajadores no propietarios de los medios de producción, sino, cada vez más, de trabajadoras y trabajadores intelectuales caracterizados por unas condiciones altamente precarias y cambiantes: el cognitariado.

Junto a las clases trabajadoras tradicionales y las no tradicionales, aparece un nuevo grupo cada vez más amplio compuesto por una fuerza de trabajo transnacional, extremadamente frágil y susceptible de la más profunda explotación, debido a su aberrante condición de “sin papeles”, es decir, de personas desalojadas de sus derechos fundamentales en nombre de la preservación de una muy discutible definición de ciudadanía.

Si bien, como decíamos más arriba, las fronteras del trabajo atraviesan nítidamente el empleo asalariado y van mucho más allá para buscar un nuevo concepto de *trabajo total* (tendríamos que hablar aquí de los trabajos invisibles, como el trabajo doméstico; del voluntariado; de los cuidados y trabajos afectivos efectuados por amor que ayudan a sostener el orden capitalista y el patriarcado⁹; de los trabajos invisibilizados -que no invisibles- como el trabajo sexual... casi siempre realizados por mujeres) y de *producción a tiempo completo*, la ocupación asalariada regular, aquella tradicionalmente ostentada por los hombres-proveedores de la familia patriarcal, sigue apareciendo como garantía de legitimidad social y, consecuentemente, como la forma de obtención de ciudadanía plena y visibilidad social.

Las paradas, las subempleadas, las nuevas componentes del cognitariado, algunas antiguas proletarias, las trabajadoras y los trabajadores de economías residuales (los y las campesin@s, por ejemplo) y, mucho más gravemente, las personas sin papeles, hemos/han pasado a ocupar una posición subalterna en las formas de representación social o somos/son casi completamente invisibles.

⁹ Véase, al respecto, el discutible pero interesante libro de Jónasdóttir, Anna G.: El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la Democracia?. Cátedra, Madrid, 1993, así como una contestación y ampliación del “valor de los afectos” expuesto por Jónasdóttir en Vega, Cristina: “Tránsitos feministas”. *Pueblos. Revista de Información y Debate*. Madrid, octubre, 2002, nº 3 (II época).

De los más o menos delimitados tiempos de vida y producción, nos encontramos en la era del *trabajo total*, de la constante generación de plusvalía. Tal vez por esto, por esta falta de límites y por la constancia en la explotación se hable de *feminización* del trabajo.

Las mujeres llevamos centenares de años reivindicando las emociones y los cuerpos como territorios y armas políticas, sin embargo ¿el biopoder difuso y copartícipe que Michael Hardt propone frente al biopoder jerárquico de Foucault reconoce esta genealogía? ¿Subvierte realmente la división sexual del trabajo o más bien se limita a reconocer el valor de la afectividad y los cuidados subrayando en el fondo, como ya lo hiciera Carol Gilligan, una esencialista, inmovilista y binaria *ética del cuidado* reafirmadora?¹⁰

Trabajo/Acción/Intelecto.

Como apuntábamos más arriba y como explica Paolo Virno en un iluminador texto titulado *Virtuosismo y revolución: notas sobre el concepto de acción política*,¹¹ el Trabajo ha absorbido los rasgos distintivos de la acción política gracias a la connivencia entre la producción contemporánea y un Intelecto que se ha vuelto público y ha hecho su irrupción en el mundo de la vida y las experiencias (es decir, se ha corporeizado).

*“En la época postfordista, es el trabajo el que cobra las apariencias de la Acción: imprevisibilidad, capacidad de empezar de nuevo, performances lingüísticas, habilidad para la elección entre alternativas, con una consecuencia fatal: en relación a un trabajo cargado de requisitos “accionistas”, el paso a la Acción se presenta como una **decadencia** o, en el mejor de los casos, como un **duplicado superfluo**”.*¹²

Lo que ha provocado el eclipse de la Acción es, precisamente, la simbiosis del Trabajo con el concepto de *intelecto general*, definido por Marx como “la fuerza vital de la sociedad”.

¿Cómo recuperar “la fuerza vital de la sociedad”, la inteligencia general, para la Acción política?

Según explica Paolo Virno, desalojándola del Trabajo y elaborando un tránsito hacia la esfera pública de este Intelecto general que pasa por lo que este autor denomina *éxodo* (la salida

¹⁰Véanse, al respecto, Hardt, Michael: “Trabajo afectivo”, accesible en Enciclopedia de los espejos www.nodo50.org/enciclopediaespejos y el libro de Gilligan, Carol: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. FCE, México, 1994.

¹¹ Virno, Paolo: “Virtuosismo y revolución: notas sobre el concepto de acción política”, publicado en el nº 19-20 de la revista *Futur Antérieur* (París, 1994) y editado en castellano en el libro del mismo autor *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*. Traficantes de sueños, Madrid, 2003. Está disponible también en la red en <http://sindominio.net/biblioweb/pensamiento/virno.html>

¹² Virno, Paolo: op. cit. (2003), pág. 91.

fuera de los límites del Estado), es decir, por la capacidad de todas y de todos para las acciones defectivas, para el boicot, para el abandono, para la pasividad activa. Para lo que algunas autoras, como Marguerite Duras llamaban, simplemente, el silencio. Un silencio de habla, un silencio que construye una posibilidad otra de comunicación con el cuerpo.

Virno, igual que Negri cuando abandona la línea de pensamiento de Hobbes y Hegel a favor de Spinoza, avanza con sus formas de actuación una desobediencia radical, una democracia más allá de los márgenes parlamentarios del estado, cuya protagonista será la multitud, pero no una multitud indiferenciada y compacta, sino una multitud de multitudes, plena de diversidades, compuesta de cuerpos antagonistas y no dialécticos, sexuados, con etnia, con opción sexual... con afinidades y discrepancias diversas.

Trabajo/No trabajo: el abandono y la defeción en la producción inmaterial.

La capacidad de negación, de éxodo, de abandono, ha adquirido en la época de la producción omnívora un amargo sabor. El tiempo parcial obligado y la precariedad, otrora sabotaje y eficaz fórmula de resistencia para algunas y algunos trabajador@s —especialmente para el obrerismo italiano de los 70-¹³ se han convertido en una estrategia de presión y control dosificado empleado con crudeza por el capital transnacional.

El ensamblaje ente *virtuosismo* y *revolución* requiere nuevas herramientas para su viaje hacia una esfera pública emancipatoria.

La producción cultural, nuestra forma de trabajo cognitarial, utiliza las posibilidades de las redes informacionales de la net-economía como ninguna otra mercancía, a la vez que sigue articulando sus ideas de éxito y reconocimiento sobre premisas de autonomía de horizonte liberal: no necesito a nadie, escondo mis carencias, despersonalizo mis vínculos para regenerar la falaz imagen del demiurgo; me autorresponsabilizo de mi salario y necesidades básicas, flexibilizo mis horarios y condiciones hasta adoptar el trabajo como forma de vida.

La economía doméstica fuera del espacio doméstico nos ha convertido a todas y todos en proletarias/os propietarias/os de nuestros medios de producción, resolviendo en la individualidad burguesa la paulatina erosión de los estados de bienestar (háztelo tu misma y hazte a ti misma).

En la pared de mi dormitorio/estudio tengo libros de Toni Negri que alientan al sabotaje y a la desvinculación de la idea de trabajo capitalista, y un cartel con un graffiti situacionista que dice: *Ne travaillez jamais!*, pero yo soy una mujer precaria, y nunca he podido permitírmelo.

Mi ocupaciones están consideradas como el prototipo del trabajo inmaterial: ordeno y sistematizo datos, colaboro activamente en la circulación de discursos ya elaborados, y en

¹³Véase, por ejemplo, Negri, Antonio: *Dominio y sabotaje*. El viejo Topo, Barcelona, 1979.

algunas ocasiones, construyo mis propios discursos, sin alejarme demasiado de las nuevas narrativas maestras del hipertexto, pues los códigos empleados están ya preestablecidos. Mi interés diario es cambiarlos, contradecirlos, contaminarlos. Cuando no estoy muy cansada, a veces, lo consigo parcialmente.

¿Somos cuerpos ciudadanos?: los sujetos políticos sexuados y las ciudadanías diferenciales

“La necesidad de ese escucharnos, co-participar y actuar tiene que ver con esto. Colocar nuestros cuerpos, con toda su complejidad debe partir de un sentir común que se debe ir tejiendo abandonando toda identidad en sentido fuerte para poder redefinirse en nuevos momentos y a partir de nuevos gestos que han sido los que, entre otras cosas, han posibilitado la multiplicidad de juegos creativos y excesos varios de estos días. Buscar la crítica de ese común (como se decía en otro texto), pero ir andándolo desde otra perspectiva con los ojos bien abiertos, atentas y atentos, con herramientas que ya tenemos construidas, otras que habrá que elaborar (extender otros lemas, hacer frente a los ya consabidos que te devuelven como en un flash a un campo de fútbol, conectar el discurso de la guerra con nuestra realidad social -precariedad, privatización, militarización, migración y libre circulación, lucha feminista...- esto es enriquecerlo, crear tal vez, símbolos que puedan hacerse extensibles con un discurso amplio reconocible ...), para poder seguir atendiendo, que no es sino ‘tender a’ de forma activa, pero un ‘tender a’ en el que resuenan los ecos propios de la escucha de quien atiende y se tiende atendiendo”.

Anónimo. “Repensándonos: de lo que excede en estos días” , <http://acp.sindominio.net>, jueves 27 de marzo de 2003

Algunas páginas atrás, y en referencia a la aberración que supone considerar “ilegales” a algunas personas por el mero hecho de traspasar las fronteras de garantía del marco legal consensuado proporcionado aún por los estados nacionales, hablábamos del concepto de ciudadanía.

No es mi intención dibujar aquí una historia de la ciudadanía y sus límites, por otra parte, suficientemente explicada en el discurso de M^a Xosé Agra durante el seminario de **Cuerpos de producción** y publicado en este libro,¹⁴ sino cuestionarme, como supuesta “ciudadana de pleno derecho” la pertinencia de este concepto y su posible vinculación con formas profundizadoras de la democracia, más allá del marco representacional.

Por ciudadanía entendemos, más allá del derecho a voto o a tener un pasaporte que permita una cierta movilidad (que no es poco en estos tiempos ¡), el derecho a construir, en palabras de Alexander Kluge y Oskar Negt, *esfera pública de oposición* frente a una esfera pública de

¹⁴ Véase en este mismo volumen Agra, M^a Xosé: “Ciudadanía y cuerpos políticos”.

mera representación¹⁵, es decir, un estado de posibilidades de articulación pública de la experiencia necesario para la *fábrica de lo político*. En este sentido, la esfera pública sería el producto de las y los ciudadan@s como sujetos políticos activ@s, un territorio, necesariamente elaborado a partir de los antagonismos y las diferencias y no, como preconiza el horizonte liberal, como un espacio de consenso.

Si oteamos los acontecimientos de los últimos meses, de los últimos días, podemos observar que lejos de un derecho de ciudadanía pleno, de esta ciudadanía constructora de *esfera pública de oposición*, l@s habitantes de los estados nación de las democracias liberales representativas podemos ejercer una ciudadanía cuando menos precaria y desposeída, una ciudadanía solo formal, en la que somos reprimid@s, silenciad@s, criminalizad@s y/o directamente golpead@s por medio de diversos dispositivos coercitivos.

La ciudadanía teóricamente plena ha sido, hasta hace muy poco tiempo, un derecho restringido o carente para las mujeres, subaltern@s y demás “marginales inadecuados” (pobres, locas y locos, no heterosexuales, hombres y mujeres no blancos/as...) y exclusivo del paradigma tácito del sujeto político, aparentemente neutro, pero en realidad ropaje de los hombres blancos, de clase media o alta y socialmente heterosexuales.

En este sentido, la ciudadanía ha actuado (y sigue actuando) como un marco normalizador, como un instrumento eficaz para subsumir o, al menos, esconder las diversidades y los disensos que alberga: el control que sobre este derecho siguen exhibiendo los estados nación, la observación y conservación estricta de las fronteras para los cuerpos en la era del flujo obscuro de los capitales, o la invisibilidad a la que, como ya comentábamos, de ven abocadas las personas que carecen de un empleo remunerado y regular, parecen asentar esta calidad constrictiva.

¿Somos, entonces, cuerpos ciudadanos? ¿Queremos serlo?

Solo si, como explica Hector C. Silveira Gorski a partir de Chantal Mouffe en su introducción al libro *Identidades comunitarias y democracia*, entendemos la ciudadanía como una práctica y no como una identidad, solo si la corporeizamos y la construimos como diferencial y transversal, si la entendemos como un instrumento de dotación emancipatoria, este derecho puede dejar de ser constrictivo y autorreferencial, y puede convertirse en una herramienta útil para todas nosotras. ¹⁶

¹⁵ Véase Kluge , Alexander y Negt, Oskar: “Esfera pública y experiencia” dentro del libro Blanco, P, Carrillo, J, Claramonte, J & Expósito, M (eds.): op. cit. (2001) , págs. 268-271.

¹⁶ Véanse al respecto Silveira Gorski, Hector (ed.): *Identidades comunitarias y democracia*. Trotta, Madrid, 2000, o en un tono muy diferente, algunas revisiones desde diversos feminismos del término

Si tuviera que subrayar algunas de las ideas fundamentales que los diversos pensamientos feministas han aportado a las prácticas políticas contemporáneas, y en que medida las han modificado, señalaría -como lo vengo haciendo a lo largo de este y otros textos y de los diferentes escritos que han acompañado a este proyecto- fundamentalmente dos cuestiones: en primer lugar, apuntar la capacidad del cuerpo de elaborar discurso y conocimiento, y la consecuente corporeización del sujeto político, su sexualización y localización concreta, frente a una concepción desmaterializada y abstracta de los sujetos de las acciones; en segundo lugar, y en estrecha vinculación con lo anterior, reivindicar la concepción de la experiencia (cuyo territorio de producción es el cuerpo) como constructora de historia(s).

Más allá del marco de la equiparación falaz de lo neutro, algunas teóricas recientes como Beatriz Preciado, hablan de *equivalencia* desde las diversidades¹⁷, y otras, como Iris Marion Young, denuncian en sus textos el imperialismo, el hostigamiento y la marginación que impone la ciudadanía universal y las jerarquías implícitas en la igualdad (¿iguales a quién?, ¿qué paradigma se esconde en este concepto?), defendiendo un modelo de *ciudadanía diferencial* donde no sólo esté presente el *sujeto político sexuado*, sino donde tengan cabida también las diferencias raciales, nacionales, religiosas, de opción sexual, etc...

La profundización democrática y la participación no vicaria de los diversos colectivos sociales pasa, según esta última autora, por la ampliación de los intereses de clase tradicional y debe operar, necesariamente, con varios factores conjuntos ligados a la experiencia de sus miembros, que deberían constituirse en grupos de afinidad autónomos con voz directa en sus comunidades: *“Al ejercer su ciudadanía, todos los ciudadanos/as deberían asumir el mismo e imparcial punto de vista, que trasciende todos los intereses, perspectivas y experiencias particulares.*

Pero esa perspectiva general imparcial es un mito. Las personas necesaria y correctamente consideran los asuntos públicos en términos influidos por su experiencia y su percepción de las relaciones sociales. Diferentes grupos sociales tienen diferentes necesidades, culturas, historias y percepciones de las relaciones sociales que influyen en su interpretación del

ciudadanía, como por ejemplo, Sassen, Saskia: *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos. Traficantes de sueños*, Madrid, 2003 o McDowell, Linda: *Género, identidad y lugar*. Cátedra, Madrid, 2000.

¹⁷ Véase Preciado, Beatriz: *Manifiesto contrasexual. Opera Prima*, Madrid, 2002.

significado y consecuencias de las propuestas políticas, así como en su forma de razonar políticamente".¹⁸

Otras autoras, como por ejemplo Chantal Mouffe, comprometida con la necesidad de la evidenciación de los antagonismos en la esfera pública, apuntan, sin embargo, la posibilidad de una práctica feminista dentro de la corriente radicalizadora de la democracia sin una sexuación específica del sujeto. Sin prescindir de una revisión de las identidades fuertes, pone el acento sobre el esencialismo que se derivaría de la existencia de un sujeto sexualmente diferenciado: *"Estoy de acuerdo con Carole Pateman en que la categoría moderna de individuo ha sido construida de tal manera que postula un 'público' universalista, homogéneo, y que relega toda particularidad y diferencia a lo 'privado'; y también en que esto trae consecuencias muy negativas para las mujeres. Sin embargo, no creo que el remedio sea reemplazarlo por una creación sexualmente diferenciada, 'bi-genérica', del individuo, ni agregar las tareas consideradas específicamente femeninas a la mera definición de la ciudadanía"*.¹⁹

¹⁸Young, Iris M.: "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal" en Castells, Carme (comp.): "Perspectivas feministas en teoría política". Paidós. Barcelona, 1996, pág. 106.

Iris M. Young expone en este texto una argumentada crítica al universalismo igualitarista, así como al llamado 'diferencialismo mayoritario' de Benjamin Barber. a partir de lo expuesto por este autor en el libro "Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age" (Berkeley/University of California Press. Berkeley, 1984), y, frente a él, propone un sistema de gobierno basado en grupos de subalternos autoorganizados, con poder de decisión y de veto en la vida política comunitaria: *"Barber no teme la disrupción de la mayoría y de la racionalidad por el deseo y el cuerpo, a diferencia de lo que sucedía con los teóricos republicanos del siglo XIX. Sin embargo, sigue concibiendo el ámbito público cívico como algo definido por la mayoría, lo opuesto a la afinidad grupal y a las necesidades e intereses particulares. Distingue nítidamente entre el ámbito público de la ciudadanía y la actividad cívica, por un lado, y el ámbito privado de las identidades, roles, afiliaciones e intereses particulares, por otro"*. Young, Iris M.: op. cit. (1996), pág. 105.

Para una perspectiva más amplia sobre su discurso, muy útil para nosotras a pesar de estar absolutamente centrado en el marco social norteamericano, véase Young, Iris M.: "La justicia y la política de la diferencia". Cátedra. Madrid, 2000.

En esta misma línea de crítica a la ciudadanía universal cabría citar, por ejemplo, a Moller Okin, S.: "Desigualdad de género y diferencias culturales" o a Phillips, Anne: "¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?", ambos textos en Castells, Carme (comp.): op. cit. (1996).

¹⁹Mouffe, Chantal: "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical" en Beltrán, Elena y Sánchez, Cristina (eds.): "Las ciudadanas y lo político". Instituto Universitario de Estudios de la Mujer/UAM, Madrid, 1996, págs. 10-11.

Si bien es cierto que, como dice Chantal Mouffe, la construcción de un sujeto procesual políticamente consciente no puede suponer únicamente la suma de 'lo considerado específicamente como femenino' sobre las características 'masculinas' del sujeto moderno, no podemos obviar que, como apuntaba Iris M. Young, la universalidad ideológicamente comprometida de éste ejerce una presión homogeneizadora que expulsa la experiencia y el cuerpo de la construcción de la ciudadanía desde su misma base: la atención a las diversas diferencias, y entre ellas a la diferencia sexual (y a las diferencias sexuales), sería la primera premisa para conseguir una *igualdad diversa, una ciudadanía diferencial localizada, que atendiera a las necesidades específicas de cada una, de cada uno* : la elaboración de un sujeto político sexuado parece imprescindible para lograr la integración material del cuerpo en la formación de la(s) identidad(es) social(es) y la corporeización de la acción política, todavía escasamente postpatriacal, y en algunas de sus manifestaciones, homófoba y sexista.

Insuficientemente reconocidas en su genealogía y, muchas veces, superficialmente asimiladas, la corporeización y sexuación de los sujetos políticos y la necesidad de construir una historia plural y experiencial se han convertido, sin embargo, en substrato de algunos de los lemas de los movimientos de resistencia global.

Ya sabemos que el capital puede rentabilizar el sexo, la raza o la nacionalidad como meras variables de explotación. Estamos asistiendo al saqueo neutralizador de la diferencia sexual y a la obtención de visibilidad por medio del consumo de algunos gays y algunas lesbianas en el denominado "capitalismo rosa".²⁰

Dentro de esta misma línea de construcción de un sujeto político no sexuado estaría también Neus Campillo: *"Considero que la concepción del sujeto que puede construirse desde la crítica feminista no tiene por qué ser necesariamente 'un sujeto genérico' ontológicamente fundamentado en lo femenino. (...)*

La idea de sujeto como proceso significa que él- ella no pueden ser vistos por más tiempo coincidiendo con su conciencia sino que debe ser pensado como una identidad compleja y múltiple, como el sitio de una interacción del deseo con la voluntad, de la subjetividad con el inconsciente". (Campillo, Neus: "Crítica, libertad y feminismo. La conceptualización del sujeto". Episteme, Valencia, 1995, págs. 16-17.

²⁰ A este respecto, y desde una posición *queer* nada complaciente, es muy interesante el texto de Romero, Carmen: " De diferencias, jerarquizaciones excluyentes y materialidades de lo cultural. Una aproximación a la precariedad desde el feminismo y la teoría *queer*". *Revista de Relaciones Laborales* (monográfico "Reconocimiento, redistribución y ciudadanía"), Madrid, 2003.

Desde el feminismo como una praxis política y recordando la pregunta que Anna Jónasdóttir proponía en el título de su libro, nos preguntarnos, ¿le importa el sexo a la (mediáticamente denominada) antiglobalización?

Si atendemos al aún importante desconocimiento y a la invisibilización de gran parte de los discursos producidos por las mujeres, o si nos paramos a escudriñar con atención algunas palabras e imágenes esgrimidas como lemas supuestamente compartidos en las movilizaciones de los últimos años, como dice la cita de introducción de este capítulo, un incómodo flash nos devuelve a la ruidosa camaradería fraternal de los campos de fútbol.

Si, es verdad que las manifestaciones parecen haber salido de la unidad monolítica y de las aburridas y grises procesiones de los partidos y del sindicalismo al uso, y discurren ahora recorridas por el color de la fiesta, por el goce de los cuerpos y por una afectividad recién estrenada (por cierto, todos estos aspectos deudores, en gran parte, de algunos pensamientos y algunas estéticas críticas con el austero ascetismo de las prácticas políticas materialistas más tradicionales, imbuidas de las dificultades de expresión emocional y la desarticulación corporal a la que se han visto confinados la mayor parte de los hombres –y mujeres- en la cultura del estrechísimo deseo edípico).

No sólo parece urgente pensar en que medida estas formas de actuación en el espacio público pueden ser asimiladas y desactivadas (todo táctica es contingente, todo modo de hacer tiene que estar en constante cambio, recordemos a Michel de Certeau)²¹, sino que también sería necesario reflexionar hasta que punto los gestos y las palabras de los cuerpos en los espacios públicos repiten, en el fondo, dinámicas y deseos vicarios.

Los cuerpos visibles (y los invisibles): ¿es posible una representación no reproductiva?

"Así se explicaba que ella hubiera sido para muchos hombres el epítome de la mujer perfecta. Había edificado él mismo el santuario de sus propios deseos, ¡se había convertido él mismo en la única mujer que hubiera podido amar!. Si una mujer es verdaderamente hermosa sólo cuando encarna del modo más completo las aspiraciones secretas del hombre, no es raro que Tristessa se convirtiera en la mujer más hermosa del mundo, una mujer increada que no hacía concesiones a la humanidad".

Angela Carter. La Pasión de la Nueva Eva, 1977

²¹Véase Certeau, Michel de: Artes de Hacer (vol. 1): La invención de lo cotidiano. Universidad Iberoamericana, México D.F , 2000.

Conscientes de que la producción de lo visible es un segmento más del trabajo inmaterial, y que, como tal, está sujeta a sus mismo códigos de gestión y capitalización, como ya exponíamos en los primeros párrafos de este escrito, la deconstrucción de la representación y de las narrativas de nuestros cuerpos permanentemente productivos y la reflexión sobre la posibilidad (o no) de construir imágenes y discursos cuando menos resistentes o de difícil asimilación por parte de la industria cultural-mediática, se presentaba como el motor fundamental del proyecto **Cuerpos de producción**.

Si, como explica Griselda Pollock, *“Las prácticas culturales son definidas como sistemas significantes, como prácticas de representación (...). La representación necesita ser definida (contextualizada) desde varios puntos. La representación de los textos y las imágenes no refleja el mundo como un espejo, mera traducción de sus fuentes, sino que es algo remodelado, codificado en términos retóricos. (...) La representación puede ser entendida como una ‘articulación’ formal visible del orden social”*²², entonces, el orden de la representación de nuestros cuerpos deviene estrategia política, deviene *tecnología*²³ de construcción de la subjetividad y de la propia carne, mucho mas “cultural” y permeable a las relaciones de poder de lo que su aparente asiento biológico podría hacernos pensar: ni la imágenes, ni las narraciones, ni las diferencias convertidas en alteridades por un sistema visual aparentemente natural e inmutable, ni los propios cuerpos, campos de batalla de las relaciones sociales, pueden permanecer ajenos a la acción política.

La lucha por la visibilidad en el espacio público ha sido una de las grandes batallas del feminismo y de todas aquellas teorías críticas contemporáneas que han sido conscientes de la calidad de las imágenes como reflejo de los diversos ejercicios de poderes sociales: los espejos no reflejan sino aquello que es instituido, y nuestros ojos solo perciben lo que la luz de la mirada tradicional, una estructura de dominio, estrechamente alumbraba.

Desde los años 70, algunas autoras, especialmente en el ámbito de la teoría fílmica y de la práctica cinematográfica²⁴ (aparato ideológico de extrema importancia dentro de la industria

²²Pollock, Griselda: *Vision and Difference*. Routledge, Nueva York, 1994, pág. 6 (la traducción es mía).

²³ Véanse Foucault, Michel : *Tecnologías del yo*. Paidós, Barcelona, 1996 y Lauretis, Teresa de: “La tecnología del género” en el libro de la misma autora *Diferencias. horas y Horas*, Madrid, 2000.

²⁴ Desde estas páginas, mi reconocimiento más profundo para estas mujeres (Laura Mulvey, Marguerite Duras, Martha Rosler, Teresa de Lauretis, Yvonne Rainer, Marita Sturken, Chantal Akerman, Kaja Silverman, Trinh T. Minh-ha, Barbara Hammer, Ann Kaplan, Barbara Kruger, Lizzie Borden, Giulia Colaizzi, Peggy Phelan, Sadie Benning ...y un largo etcétera), que nos han posibilitado

de la cultura para construir hegemonía y asentar el control a través de dispositivos fetichizadores y estereotipos inmovilizadores) han analizado y despiezado los mecanismos de la mirada y del lenguaje, evidenciando su univocidad y su incapacidad para la horizontalidad, su calidad de binomio levantado sobre el dominio del ojo y el logos, sobre el control del sujeto (sí, ya sabemos, neutro) sobre el objeto, en esta correspondencia obligada, condenado a la cosificación y a la falta de interacción.

Lejos de la confluencia en las luchas y de la unificación en las reivindicaciones, nosotras/nosotros maduramos buscando modos de reinventar nuestros cuerpos estereotipados por la publicidad y normalizados por los cánones artísticos, conscientes ya del potencial político de esta búsqueda y de la responsabilidad de la autorrepresentación: conocíamos bien los mecanismos de los *media*, habíamos crecido frente a la TV y yendo al cine cada semana.

Influenciadas/os por ellos, pero también sabedores de su poder instrumental, no rechazábamos de plano el placer visual ni negábamos la inteligencia y la capacidad afectiva desplegada por los *spots* y las vallas que inundan nuestras ciudades.

Conscientes del dominio que subyace a toda representación (como su propio nombre indica, una presentación en lugar de) y conocedoras de la dinámica neutralizadora de aquello que se hace visible, pero también sabiendo que la permanencia en la negatividad absoluta, en el rechazo insistente, puede ser una acción defectiva inutilizada, nos planteamos: ¿es la visibilidad una meta política primordial?, y si lo es, ¿qué visibilidad?.

Atendiendo a los análisis que sobre los textos escritos y audiovisuales habían hecho algun@s hombres y mujeres de generaciones anteriores, como ya indicábamos unos párrafos atrás, la negatividad, la desestetización,²⁵ la defeción y, a veces, la invisibilidad, pueden ser (lo son, lo han sido) una estrategia política resistente, en algunos momentos, altamente eficaz.

Sin embargo, el silencio, incluso el silencio material y locuaz de algunas de estas autoras, deviene insuficiente, cómplice en algunas circunstancias. El silencio puede ser, a veces, reapropiado, desalojado del profundo desacuerdo que lo nutre. En estos momentos, buscar una posibilidad de (auto)representación alejada de las narrativas totalizadoras se convierte en una prioridad urgente: ahora mismo, cuando nuestros cuerpos ocupan las calles, es necesario construir un imaginario propio y propagarlo reticularmente.

una praxis y un *corpus* de lectura de las imágenes líquido, habitable y rico, y nos han proporcionado horas de intenso placer y activismo.

²⁵ Véase al respecto, por ejemplo, Lauretis, Teresa de: "Estética y teoría feminista: reconsiderando el cine femenino" dentro del catálogo "100 %" . Junta de Andalucía/Ministerio de Cultura, Sevilla, 1993.

Sostenidas por las prácticas de disrupción del flujo escópico que hemos aprendido (evidencia de los mecanismos de construcción de la representación, dialéctica negativa, ruptura de los límites entre lenguaje visual y verbal, distanciamiento, etc...), la confianza que anima este proyecto está firmemente asentado en la posibilidad de construir imágenes y cuerpos que traduzcan y subviertan las relaciones de dominio de la mirada pasiva, imágenes y cuerpos hipertextuales, palimpsestos, sabedores de su triple elaboración (por el patriarcado, por el capital, por los *media*), conscientes de la mascarada interpretativa de las identidades: esos territorios que yo llamaba en otro momento *hipercuerpos*²⁶, insumisos a los estándares divergentes de la feminidad y la masculinidad, reflexivos y concedores de su relación tecnológica con la subjetividad inmaterial, y que Teresa de Lauretis llama *sujetos excéntricos*, materiales de difícil espectacularización, excesivos o carentes, no trascendentes, sujetos debordantes de los márgenes de la heteronormatividad y del orden de las clases tradicionales o de los estados.²⁷

De la mano de estos cuerpos inadecuados y de estas posiciones de sujeto periféricas o excéntricas (que no exteriores), parece posible construir una representación, que si bien no es ajena totalmente a la vicariedad, cuando menos puede ser *no reproductiva* (y por ello emancipadora): una representación, como explica Peggy Phelan, tangencial, no e-vidente, basada en las huellas, en los índices, en la evocación, siempre contingente, nómada, desmarcada.

“La recurrente contradicción entre ‘las políticas de identidad’ con su acento en la visibilidad, y la desconfianza de la visibilidad del ‘deconstruccionismo psicoanalítico’ como fuente de unidad o totalidad necesita ser redefinida, resuelta. (...)”

No estoy sugiriendo la persistencia en la invisibilidad como una política al servicio de la privación de derechos, sino más bien que la oposición binaria entre el poder de la visibilidad y la impotencia de la invisibilidad es falsa. Hay una forma de poder real en la permanencia en la des-marcación/no-representación (unmarked); hay serias limitaciones en considerar la representación visual como una meta política.

*La visibilidad es una trampa; asume la vigilancia y la ley, provoca voyeurismo, fetichismo, apetito colonial/imperialista de posesión”.*²⁸

²⁶ Véase Ruido, María: “Hipercuerpos: apuntes sobre algunos modelos mediáticos en la elaboración de la representación genérica”, disponible en www.intrepidassucias.com y en www.efimera.org/intrepidassucias

²⁷ Véase Lauretis, Teresa de: “Sujetos excéntricos” en el libro de la misma autora titulado *Diferencias*: op. cit. (2000).

²⁸ Phelan, Peggy: op. cit. (1993), pág. 6 (la traducción es mía).

Porque, alentadas por lo que Martha Rosler denomina la *representación participativa* ²⁹, pensamos que nuestra labor como artistas y productor@s culturales a favor de las luchas de aquí y ahora es construir representaciones y relatos y gestos que den cuerpo a nuestros sueños y posibiliten la transmisión de nuestras experiencias, que generen memoria y conocimientos colectivos, que dibujen narraciones de la multitud de multitudes de la que formamos parte, que produzcan historia(s).

Entrelazar las autobiografías de todas, de todos para desafiar los límites de lo visible y lo invisible, seguras de que con ello, y con la presencia persistente de nuestros cuerpos en las calles - los cuerpos de todas, los cuerpos de todos – , llevamos a cabo una acción política.

“Las estrategias autobiográficas ofrecen otro ejemplo de formas de ruptura con la cadena de lo visible. Diarios, memorias y recolecciones de apuntes son marginalizados para impedir que la voz de la gente gane un lugar en la arena de la visibilidad. Estos son unos formatos, a menudo y con muy pocas excepciones, condenados a la invisibilidad (...)

Como estrategias, ellos retienen todo su potencial subversivo. Con su efecto de desplazamiento sobre la oposición entre lo público y lo privado –predominante en los trabajos de personas de color así como en los movimientos de mujeres- las formas autobiográficas no implican necesariamente narcisismo, y lo personal se convierte en comunitario, no sólo en mero acceso privilegiado a las cuestiones privadas de un individuo.(...) Así, la autobiografía con su carácter singular y colectivo es una vía de construir historia y de reescribir la cultura”. ³⁰

Barcelona, marzo-abril de 2003

²⁹ Véase Rosler, Martha: “Si vivieras aquí” dentro del libro Blanco, P, Carrillo, J, Claramonte, J & Expósito, M (eds.): op. cit. (2001).

³⁰Trinh T. Minh-Ha: “The World as Foreign Land” dentro de libro When the moon waxed red. Representation, gender and cultural politics. Routledge, Nueva York, 1991, págs. 191-192.
