

El cuerpo en relación: desempoderamiento, ilusionismo social y culturas populares

Javier ENCINA y Ainhoa EZEIZA

“Libre te quiero
como arroyo que brinca
de peña en peña,
pero no mía.

Grande te quiero
como monte preñado
de primavera,
pero no mía.

Buena te quiero
como pan que no sabe
su masa buena,
pero no mía.

Alta te quiero
como chopo que al cielo
se despereza,
pero no mía.

Blanca te quiero
como flor de azahares
sobre la tierra,
pero no mía.

Pero no mía
ni de Dios ni de nadie
ni tuya siquiera”.

Agustín García Calvo
Canciones y soliloquios, 1976.

*Gracias a Carmen Pérez Araujo y a Estefanía Zardoya
por sus interesantes apreciaciones con las que
hemos podido mejorar este texto.*

Este capítulo vamos a presentarlo de al revés, en homenaje a Isabel Escudero, empezando por el punto 3 y porque pensamos que así puede ser entendido menos perversamente; aunque aquellas personas que disfruten de la perversidad pueden empezar por el punto 1, que está al final, y es un acabar para empezar... Un punto de partida para nuestras reflexiones ha sido el artículo de Erica BREDY

y Javier ENCINA, publicado hace ya 20 años (1996) y que nos ha ayudado, junto a otr@s autor@s, a desarrollar esta nueva propuesta.

3. *'Mi cuerpo no es MÍO'*

“La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y parciales que un objeto es solo nuestro cuando lo poseemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es directamente comido, bebido, vestido, habitado, etc., es decir utilizado de alguna manera. Así, todos los sentidos físicos e intelectuales han sido sustituidos por la simple enajenación de todos estos sentidos: el sentido del tener” Carlos MARX (1981:140).

¿Cómo las Culturas Populares se mueven en la tensión entre la propiedad privada y la propiedad colectiva –libertad privada y libertad colectiva?... y concretando más... ¿Qué ocurre si al hablar de propiedad privada hacemos referencia no ya a lo material sino a las personas?

Esto no es un alegato para que tu cuerpo lo pueda utilizar cualquiera..., es una convicción en la misma línea de Creative Commons, no creemos en la Propiedad intelectual (y esto no significa que nuestra mente pueda usarla cualquiera) y tampoco en la Propiedad corporal; y menos cuando no sabemos cuáles son las diferencias entre mente y cuerpo.

Como nos propone Meri TORRAS (2007:15-20), “El cuerpo es un texto; el cuerpo es la representación del cuerpo (...). El cuerpo se lee, sin duda: es un texto. Requiere por tanto de un lenguaje, un código compartido por las entidades participantes en la comunicación para así poder interpretar y ser interpretado. Cualquier código comunicativo intersubjetivo trasciende necesariamente a los sujetos participantes y su estricta capacidad de acción; de lo contrario no sería efectivo, no podría cumplir su cometido. No obstante, el cuerpo, en la red de códigos que le permiten significar, representar, ser, no funciona como un lienzo inmaculado donde podamos escribir(nos) como nos plazca. Algo dice, en el mismo proceso ya de ser reconocido como cuerpo (...) Más que tener un cuerpo o ser un cuerpo, nos convertimos en un cuerpo y lo negociamos, en un proceso entrecruzado con nuestro devenir sujetos, esto es individuos, ciertamente, pero dentro de unas coordenadas que nos hacen identificables, reconocibles, a la vez que nos sujetan a sus determinaciones de ser, estar, parecer o devenir”.

Esta diversidad, que está continuamente construyéndose, es una gran diversidad generadora de vida y por eso hay que controlarla mediante la seguridad y la uniformidad, mediante el control y la vigilancia. Este sería uno de los centros del pensar/hacer/sentir sobre el género/sexo/sexualidad y que muchas veces se deja en los espacios periféricos de los discursos: el desarrollo del capitalismo necesita de la propiedad del cuerpo(s) y del deseo del sexo(s), y para ello crea el biopoder, que opera también de formas muy diversas, aprovechando el empoderamiento, el contrapoder, la toma del poder y las estructuras sociales, y provocando nuestro consentimiento para dejarnos conducir. “Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; este no pudo afirmarse

sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero exigió más; necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad (...); operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía (...). La invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables” Michel FOUCAULT (1998:84).

La invasión del cuerpo viviente también viene de la mano de la separación del cuerpo y la mente que da origen a la idea del ‘cuerpo mecánico’ y de su alternativa, que vendría con la materialidad de los cuerpos, su visibilidad. Estos dos brazos de la misma pinza vuelven a colocar al cuerpo ante los ojos vigilantes del sistema capitalista y generan oposiciones que vuelven a recoger la disidencia de forma centrípeta hacia la conducción del Poder, como el *dandysmo* y el *divismo*, dos figuras que se oponen al mecanicismo (al cuerpo mecánico) que se convierten en cuerpo de deseo y que son aprovechados por la cultura de masas para hacer caja.

Michel FOUCAULT (1998:7) “¿Y podría ser de otro modo? Se nos explica que si a partir de la edad clásica la represión ha sido, por cierto, el modo fundamental de relación entre poder, saber y sexualidad, no es posible liberarse sino a un precio considerable: haría falta nada menos que una trasgresión de las leyes, una anulación de las prohibiciones, una irrupción de la palabra, una restitución del placer a lo real y toda una nueva economía en los mecanismos del poder; pues el menor fragmento de verdad está sujeto a condición política. Efectos tales no pueden pues ser esperados de una simple práctica médica ni de un discurso teórico, aunque fuese riguroso”, que siempre nos conducen hacia la idea de “cuerpo dócil, susceptible de ser disciplinado” (Isabel CLÚA, 2007:184) en un discurso de integración social, de crear sujetos normalizados....

Así lo plantea Isabel CLÚA (2007:190) “La mujer se convierte así en depositaria de una paradoja: es el ser natural por excelencia, pero también es el ser artificial por excelencia. Y esta paradoja se agudiza y se multiplica conforme el desorden social que supone la incorporación de la mujer a lo público no solo no se neutraliza sino que crece y cobra potencia al surgir, a finales del siglo XIX, los primeros movimientos feministas. Es en ese momento cuando la condición natural y artificial de lo femenino acaban abrazándose: así, la ausencia de raciocinio y la emotividad de la mujer acaban convirtiéndola en un vacío que se puede llenar por la vía del artificio”, pero también por la continua y omnipresente visibilización, que rompe las estrategias horizontales y ambivalentes construidas colectivamente en la vida cotidiana desde los diversos géneros, los diversos segmentos de clase social, las diversas etnias, las diversas edades, las diversas adscripciones, las diversas culturas del trabajo...; no solo desde la Mujer, sino desde todas las personas que nos encontramos construyendo colectivamente la autogestión de nuestra vida cotidiana.

Es en estos cultivos sociales, en estos contextos, en los que podemos entender la propuesta de cuerpo fronterizo. Como plantea Meri TORRAS (2007:21-24), “El cuerpo es fronterizo, se relaciona bidireccionalmente con el entorno sociocultural; lo constituye pero a la vez es constituido por él. Voy a dejar de lado aquí el cuerpo como instrumento de producción en las economías de trabajo, el cuerpo mercancía que deviene a su vez cuerpo consumidor, el cuerpo disciplinado por el deporte o la dieta, así como el cuerpo anoréxico o el cuerpo pornográfico, que merecerían todos y cada uno de ellos un desarrollo extenso. Cabe, no obstante, señalar tres aspectos importantes:

1. (...) la mirada reguladora de las emociones y controladora de las pulsiones (...) Este control tiene lugar en el mismo proceso de ser cuerpo o sujeto, por lo que no es discernible ni extrapolable de nuestra propia subjetividad-materialidad. Lo tenemos incorporado, nos resulta, en principio, invisible, interiorizado, naturalizado, y cumple la función de mantenernos disciplinados dentro del sistema social y económico, a fin de que sigamos funcionando dócilmente según los engranajes de la máquina del poder (...).
2. (...) legitimidad de unos actos y prohibición de otros, una ley en definitiva. Si entendemos el cuerpo en el hacerse, esto se traduce en la im/posibilidad de determinadas representaciones y acciones de los cuerpos. Un cuerpo no puede comportarse de cualquier manera en cualquier contexto: cada encrucijada sociocultural actualiza determinados cuerpos (...).
3. (...) Lejos de ser un obstáculo, nuestro cuerpo es la frontera, la interfaz de interrelación bidireccional, el vehículo, el medio de conocimiento indisociable de su objeto de conocimiento y no puede subsumirse ni al simple pensamiento ni a la pura materialidad sobre todo por su capacidad perceptiva. (...) La percepción tiene algo de intransferible pero necesariamente también algo de compartido: «la sensación –escribe Merleau-Ponty– es literalmente una comunión».

La mirada reguladora y la legitimidad y/o prohibición de los actos nos llevan al ocultamiento, que hace el Poder, o a la sobrevisibilización, en la que coinciden la sociedad patriarcal y el Feminismo, por estrategias diferentes: la sociedad patriarcal, por su búsqueda del control y la detección que definen su sociedad panóptica; y el Feminismo, con la construcción de una masa crítica identitaria para el empoderamiento en una ‘sociedad de hombres’.

“Así, Foucault señala la correlación entre disciplina y distribución de cuerpos en el espacio, y la creación de espacios específicos que ordenen a los cuerpos que exceden el orden (cárcel, manicomio, etc.). En ese sentido es especialmente diáfana la idea de panóptico, estructura creada por Jeremy Bentham como modelo penitenciario, que se convierte en paradigma de la relación entre materialidad, visibilidad y control del ser: el panóptico es una estructura en la que el control emana de la visión del poder; ante él, todo cuerpo/ser está expuesto sin que la fuente de control sea vista y revelada” Isabel CLÚA (2007:184).

Identidad, normas y deseo denunciados por LUDITAS SEXXXUALES (2014:21-22, 24-25): “A partir del siglo XVIII la mutación de los procesos de gobierno social implicó que el cuerpo esté en el centro de gestión de lo político. Una ficción histórica transitoria (*soma*) en relación a las formas de producción económica de gobierno de lo social inventa un arma sexualizada, una subjetividad que tiene la capacidad de decir en voz clara y alta ‘Yo’ e internacionalizar un conjunto de procesos de normalización que lo llevan a afirmar ‘Soy homosexual’ o ‘Soy heterosexual’. (...) Cada cuerpo, para llegar a estar sujetos en el seno del Estado moderno, debe pasar por el proceso de fabricación que le convertirá en tal: ser humano siempre generizado, dispuesto a emparejarse. Cada cuerpo en el heterocapitalismo a nivel molecular, dotado de Yo, para tratar con otros cuerpos-yoes según contratos universales que nadie discute porque los dicta ‘el alma’ y los impone el deseo”.

El cuerpo es un elemento para la relación y la relación son los cuerpos en sí mismos, porque no podemos separar cuerpo y mente. Esto provoca una construcción colectiva de nuestros cuerpos, de nuestra sociedad, de nuestra vida. Cuando reivindicamos ‘*Mi cuerpo es mío*’ el cuerpo deja de ser cuerpo y se convierte en un objeto de poder y de deseo, provocando así la colonización de la vida cotidiana por parte del Estado y del Mercado. Rodeamos nuestro cuerpo con una almendra de seguridad (o ‘mandorla’, a modo de estructura energética que nos separa de l@s demás para mostrarnos), separando así mente y cuerpo. La mente actuaría como sistema de autocontrol de lo que se muestra; encontrando como aliado para ello al Estado a través de sus sistemas de educación y tecnologías de control y visibilización. El cuerpo sería únicamente lo que se muestra, como un objeto de deseo en un escaparate, un espectáculo basado en ver y oír, y que encuentra como aliado al Mercado, con su culto al cuerpo y sus tecnologías de consumo del propio cuerpo: consumes tu propio cuerpo y para que sea más consumible, te venden sus aderezos, para que tu cuerpo sea más apetitoso en comparación con otros cuerpos que también se muestran. Cuerpos en comparación que, en el mismo acto de observación se observan y son observados, y son, en estas circunstancias, convertidos en objetos.

Cuando planteamos que el cuerpo es texto, no pensamos en el cuerpo separado de la mente ni en el cuerpo como un texto escrito, estructurado y cerrado contra otro texto estructurado y cerrado, sino desde la perspectiva de la oralidad, de la gestualidad, que va cobrando nuevas vidas en el encuentro con otros cuerpos, construyéndose así individualmente y al mismo tiempo colectivamente. Un cuerpo fronterizo, donde a flor de piel se reconoce el mestizaje: la complejidad, la incompletitud y la imperfección. Un cuerpo sincero, que no está separado de la mente, sin predeterminaciones, tal y como se concibe en lo cotidiano cuando no estamos pensando en el cuerpo ‘como cuerpo’, cuando, despojados de la almendra, abandonamos los parámetros de seguridad y hablamos el lenguaje de la confianza entre cuerpos en relación.

Poder y deseo, deseo y sexo, es lo que intenta desvelarnos Michel FOUCAULT (1998:49 y 93): “Hace un buen tiempo que ciertos psicoanalistas lo dijeron. Recusaron la pequeña maquinaria simple que gustosamente uno imagina cuando se habla de represión; la idea de una energía rebelde a la que habría que dominar les pareció inadecuada para descifrar de qué manera se articulan poder y deseo; los suponen ligados de una manera más compleja y originaria que el juego entre una energía salvaje, natural y viviente, que sin cesar asciende desde lo bajo, y un orden de lo alto que busca obstaculizarla; no habría que imaginar que el deseo está reprimido, por la buena razón de que la ley es constitutiva del deseo y de la carencia que lo instaura. La relación de poder ya estaría allí donde está el deseo: ilusorio, pues, denunciarla en una represión que se ejercería *a posteriori*; pero, también, vanidoso partir a la busca de un deseo al margen del poder (...) Al crear ese elemento imaginario que es ‘el sexo’, el dispositivo de sexualidad suscitó uno de sus más esenciales principios internos de funcionamiento: el deseo del sexo — deseo de tenerlo, deseo de acceder a él, de descubrirlo, de liberarlo, de articularlo como discurso, de formularlo como verdad. Constituyó al ‘sexo’ mismo como deseable. Y esa deseabilidad del sexo nos fija a cada uno de nosotros a la orden de conocerlo, de sacar a la luz su ley y su poder; esa deseabilidad nos hace creer que afirmamos contra todo poder los derechos de nuestro sexo, cuando que en realidad nos ata al dispositivo de sexualidad que ha hecho subir desde el fondo de nosotros mismos, como un espejismo en el que creemos reconocernos, el brillo negro del sexo”.

Deseo y normas, identidad y deseo: “Jamás pienses que estás sola. La alegría está en el proceso, en el devenir; no existe una verdad sexual escondida debajo de una gran capa de represiones sociales. No confío nada en el deseo, no creo en absoluto que haya un deseo anterior a un conjunto de normas o acuerdos sociales del mismo modo que no hay una identidad que preceda a las interpelaciones normativas. Por eso, en manada, desaprender nuestros ‘propios’ deseos, aquello que hetero-culturalmente aprendemos a desear; es una especie de tarea muy larga pero fundamental. Ese, también, es mi deseo” LUDITAS SEXXUALES (2014:57).

Comprendiendo que la Propiedad de los cuerpos es central para la continuidad del Estado y del Mercado; que el cuerpo es un texto y es fronterizo, y para vivirlo son fundamentales los espacios y tiempos cotidianos donde se generan las culturas populares; que el cuerpo no se puede diferenciar de la mente y esta es una de las cuestiones por las que pensar/sentir/hacer no se pueden separar; que la alegría está en el vivir del proceso; que no existe una verdad sexual, que para todo esto los métodos, con sus pasos y objetivos *a priori* solo sirven para controlar, ordenar y normalizar; y que por tanto necesitamos de formas de trabajar abiertas como el ilusionismo social, y de procesos de desempoderamiento, frente al Poder y los poderes que nos conducen y por los que nos dejamos conducir... Comprendiendo todo esto es por lo que nos animamos a hacer una propuesta que nos ayude a salir del laberinto género/sexo/sexualidad. A esta propuesta la hemos llamado: *el cuerpo en relación*.

2. Saliendo del laberinto del género, sexo y sexualidad

I. Introducción



El género va acompañado de unas pautas de comportamientos sexuales definidas como legítimas y, al mismo tiempo, anatemiza otras. En las sociedades occidentales el modelo dominante es el de una sexualidad heterosexual, entre mayores, con finalidades reproductivas, caracterizada por una pareja monogámica y <enamorada> (que se va generalizando a partir del siglo XIV), institucionalizada a través del matrimonio. A pesar de esas definiciones, siempre han existido sexualidades alternativas vividas, pensadas e imaginadas.

A partir de las vivencias de esas sexualidades, y de la crítica a los papeles definidos por el género y de los posicionamientos de clase, de la conciencia de edad y de la resistencia étnica..., se han elaborado los últimos movimientos que han influido en la redefinición de las categorías de género. Esas redefiniciones, plasmadas por el movimiento mayoritario del Feminismo, se han centrado en la crítica del contenido de las categorías de género, sin minar las bases de su estructura. Como expresa Teresa DE LAURETIS (1989:8), "(...) la noción de diferencia(s) sexual(es) es que trata de retener o de recuperar el potencial epistemológico radical del pensamiento feminista dentro de las paredes de la casa principal". O sea, aunque criticando el contenido de la familia, de las relaciones de pareja, de los papeles de hombres y mujeres, se ha mantenido la estructura familiar, la legitimación de la monogamia como rasgo principal de la pareja, y la existencia de hombres y mujeres, aunque con una serie de rasgos nuevos. Muchos de esos movimientos han planteado discursos limitándose a ciertos aspectos de la variable sexo/género, lo que ha posibilitado que el poder pueda asumir gran parte de sus reivindicaciones sin tener que modificar esencialmente su estructura.

Lo que ponemos en discusión son esas estructuras: ¿por qué, por ejemplo, seguir afirmándose como <mujeres>, como hacen muchos grupos feministas, cuando en esa categoría no se reconocen muchas mujeres, que tienen en cuenta sus variables de clase, sexo, edad, etc.? Tanto desde el género que se potencia desde el Poder como desde el género que se mueve desde las <alternativas> mayoritarias se sigue reproduciendo la construcción social de la diferencia. ¿Por qué la dualidad hombre/mujer sigue siendo la forma más importante de identificación a partir de la diferenciación entre las personas? ¿No tendrá todo eso algún tipo de relación con la construcción histórica de sociedades basadas en el reparto desigual del poder? Estas cuestiones han sido estudiadas en profundidad por los diferentes grupos feministas aunque, algunas veces, la crítica hacia el Poder se ha transformado en una lucha por el poder, en la cual se han introducido algunos rasgos de ‘feminización’ en una sociedad que sigue siendo patriarcal.

Teresa DE LAURETIS (1989:7) plantea que “La noción de género como diferencia sexual ha fundamentado y sustentado las intervenciones feministas en la arena del conocimiento formal y abstracto, en los campos cognitivos y epistemológicos definidos por las ciencias sociales y físicas tanto como por las ciencias humanas o humanidades. Al mismo tiempo e independientes de aquellas intervenciones se elaboraban prácticas y discursos específicos, y se creaban espacios sociales (espacios generizados, en el sentido de los ‘espacios de mujeres’ [*women’s room*]), tales como los grupos CR, los comités de mujeres dentro de las disciplinas, los Estudios de la Mujer [*Women’s Studies*], los periódicos o medios de información colectivos feministas, etc., en los cuales la diferencia sexual misma podía afirmarse, consignarse, analizarse, especificarse o verificarse. (...) El primer límite de diferencia(s) sexual(es), entonces, es que constriñe al pensamiento crítico feminista dentro del marco conceptual de una oposición sexual universal (la mujer como la diferencia respecto del varón, ambos universalizados; o la mujer como diferencia *tout court*, y por esto igualmente universalizada) que hace muy difícil, si no imposible, articular las diferencias de las mujeres respecto de la Mujer, es decir, las diferencias entre las mujeres o, quizás más exactamente, las diferencias dentro de las mujeres”.

Al mismo tiempo, y de forma entrelazada (mezclando cultura institucional, cultura de masas y cultura alternativa), está tomando fuerza una concepción que es la sociedad uni-multisex: a través de la publicidad del mundo de la moda, la música, y sobre todo las nuevas tecnologías (internet, realidad virtual, encuentros teleróticos, etc...), se están proponiendo formas de construcción de los cuerpos y de las sexualidades que potencian el consumo en el Mercado del sexo. Por otro lado, la apariencia de diversidad esconde el principio uniformizador del Mercado: ofreciendo más productos, se amplían las posibilidades de consumo y, con ellas, la potencialidad de uniformización.

El Mercado y el Estado, también el Mundo Alternativo, intentan dar apariencia de superar la esquizofrenia social que provocan, al separar a los cuerpos de aquello

que evidencian y lo atraviesan: género, etnia, clase social, edad... mediante la Felicidad del consumo, de las 'justas leyes' y del empoderamiento. Felicidad del Ser, de la perfección, de lo completo. Felicidad por la que vale estar en una continua búsqueda, en una continua muerte; así se desvaloriza la alegría, que es del mundo del estar y que no oculta la tristeza, parte indisoluble de la vida, y de paso, con esta desvalorización, se consigue la colonización de la vida cotidiana.

Antes de continuar caminando el laberinto hacia el que nos va llevando la idea de género, debemos plantearnos qué entendemos por género, y para ello traemos la voz de Teresa DE LAURETIS (1989:8): "Podríamos decir entonces que, como la sexualidad, el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales, en palabras de Foucault, por el despliegue de una tecnología política compleja".

Nuestra propuesta ante las pautas dictadas por los modelos del Mercado sexual y del género (Estado o propuestas alternativas dominantes) es *el cuerpo en relación*. En realidad, estamos abogando por una construcción/deconstrucción y vivencia de los cuerpo de forma horizontal, frente a las actuales formas dominantes de provocar el consentimiento sexual y organizar la desigualdad social, económica y cultural. Y por tanto, una crítica a las estructuras del género, a las formas legales de sexualidad, a una sociedad en la que las relaciones entre las personas son más parecidas a un consumo en un centro comercial con videoteca, restaurante, *fastfood* y *sexshop*... en donde los cuerpos se crean, se controlan, se consumen... pero no se conocen.

"A pesar de que los significados cambien en cada cultura, un sistema sexo-género está siempre íntimamente interconectado en cada sociedad con factores políticos y económicos. Siguiendo esta línea de pensamiento, la construcción cultural de sexo en género y la asimetría que caracteriza a todos los sistemas de género a través de las culturas (aunque en cada una en un modo particular) son entendidos como ligados sistemáticamente a la organización de la desigualdad social. El sistema sexo-género, en suma, es tanto una construcción sociocultural como un aparato semiótico, un sistema de representación que asigna significado (identidad, valor, prestigio, ubicación en la jerarquía social, etc.) a los individuos en la sociedad. (...) la construcción del género es tanto el producto como el proceso de su representación" Teresa DE LAURETIS (1989:11).

Al Mercado y al Estado les interesa potenciar la idea de cuerpo como identidad porque a partir de ese momento pueden trabajar la perfección y la completitud, para dar seguridad frente a la existencia efímera. Esto se ve en "las formas de finalización del cuerpo *inacabado* por medio de los tatuajes, los *piercings* y otro tipo de prácticas de transformación corporales" Jordi PLANELLA (2006:16). Este deseo de perfección sobre nuestro cuerpo nos puede devolver a la idea de '*Mi cuerpo es mío*' y al individualismo rococó, con su cultura de sentimentalismo, que como plantea Bryan S. TURNER (1994:35) "tornará en un ruedo de opiniones organizadas y sentimientos privatizados".

“Sin embargo, nos olvidamos de que el cuerpo es el espacio por excelencia de incorporación social, y al mismo tiempo de exclusión social” como dice Jordi PLANELLA (2006:19), que desarrolla esta idea con la cita de R. Llamas: “La consideración preferente de algunas categorías de personas en función de sus cuerpos ha sido, a través de los tiempos y en muchas culturas, una estrategia recurrente de control y dominación. Si bien en la realidad humana (de manera general e indiscutiblemente) corpórea podría decirse que algunas personas son más cuerpo que otras, el postulado de «más cuerpo» no es necesariamente una cuestión de «volumen», sino de «esencia». Ese plus no constituye, pese a lo que pueda parecer, una ventaja, sino más bien un inconveniente. La hipercorporalización no es fruto del azar, sino que responde a determinados principios de sujeción. Las categorías humanas en exceso encarnadas coinciden a menudo con sectores sociales discriminados, explotados y oprimidos»”.

Todo lo que vamos narrando en este apartado nos va adentrando hacia un laberinto sin salida si tomamos el género como las miguitas de pan que señalan el camino: “la discrepancia, la tensión y el constante deslizamiento entre la Mujer como representación, como el objeto y la condición misma de la representación, y, por otra parte, las mujeres como seres históricos, sujetos de relaciones reales, están motivadas y sostenidas por una contradicción lógica e irreconciliable en nuestra cultura: las mujeres están a la vez dentro y fuera del género, a la vez dentro y fuera de la representación. Esas mujeres continúan deviniendo la Mujer, continúan atrapadas en el género como el sujeto althusseriano lo está en la ideología, y nosotras persistimos en esta relación imaginaria aun cuando sabemos, como feministas, que no somos eso, sino que somos sujetos históricos gobernadas por relaciones sociales reales, que incluyen centralmente al género; tal es la contradicción sobre la que debe construirse la teoría feminista y su misma condición de posibilidad” Teresa DE LAURETIS (1989:16).

¿Tendremos que lanzarnos hacia el sexo salvador o hacia la sexualidad liberadora para salir de este tortuoso laberinto? Michel FOUCAULT (1998:92-93): “La noción de sexo aseguró un vuelco esencial; permitió invertir la representación de las relaciones del poder con la sexualidad, y hacer que esta aparezca no en su relación esencial y positiva con el poder, sino como anclada en una instancia específica e irreducible que el poder intenta dominar como puede; así, la idea ‘del sexo’ permite esquivar lo que hace el ‘poder’ del poder; permite no pensarlo sino como ley y prohibición. El sexo, esa instancia que parece dominarnos y ese secreto que nos parece subyacente en todo lo que somos, ese punto que nos fascina por el poder que manifiesta y el sentido que esconde, al que pedimos que nos revele lo que somos y nos libere de lo que nos define, el sexo, fuera de duda, no es sino un punto ideal vuelto necesario por el dispositivo de sexualidad y su funcionamiento. (...) El sexo, por el contrario, es el elemento más especulativo, más ideal y también más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos, su maternidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres. (...) es por el sexo (...) por lo que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad (puesto que es a la vez el

elemento encubierto y el principio productor de sentido), a la totalidad de su cuerpo (puesto que es una parte real y amenazada de ese cuerpo y constituye simbólicamente el todo), a su identidad (puesto que une a la fuerza de una pulsión la singularidad de una historia). (...) El pacto fáustico, cuya tentación inscribió en nosotros el dispositivo de sexualidad es, de ahora en adelante, este: intercambiar la vida toda entera contra el sexo mismo, contra la verdad y soberanía del sexo. El sexo bien vale la muerte. (...) Cuando Occidente, hace ya mucho, descubrió el amor, le acordó suficiente precio como para tornar aceptable la muerte; hoy, el sexo pretende esa equivalencia, la más elevada de todas. Y mientras que el dispositivo de sexualidad permite a las técnicas de poder la invasión de la vida, el punto ficticio del sexo, establecido por el mismo dispositivo, ejerce sobre todos bastante fascinación como para que aceptemos oír cómo gruñe allí la muerte”.

“Menos mal que existen
los que no tienen nada que perder,
ni siquiera la muerte.

Menos mal que existen
los que no miden qué palabra echar,
ni siquiera la última.

Se arriman a la noche y al día
y sudan si hay calor
y si hay frío se mudan.

No esperan echar sombra o raíces
pues viven
disparando contra cicatrices.

Escuchan se proyectan y lloran
Debajo de sus huellas, con tanto trabajo.
Se mueren sin decir de qué muerte
sabiendo que en la gloria
también se está muerto.

Menos mal que existen,
menos mal que existen,
menos mal que existen
para hacernos.

Menos mal que existen
los que no tienen nada que perder,
ni siquiera la historia.

Menos mal que existen
los que no dejan de buscarse a sí

ni siquiera en la muerte
de buscarse así”.

Silvio Rodríguez

Todo el mundo tiene su Moncada [o Existen] (1968).

Nuestra propuesta para salir del laberinto del género/sexo/sexualidad es *el cuerpo en relación*, un cuerpo que no está separado de la mente, un cuerpo que es un texto, un cuerpo fronterizo, un cuerpo que propicia no separar pensar/sentir/hacer...

Solo nuestro cuerpo en relación con otros cuerpos puede romper el laberinto del Poder: género/sexo/sexualidad. Solo nuestro cuerpo evidencia y está atravesado por nuestro género, nuestra etnia, nuestra clase social, nuestra edad... Por ello, solo con nuestro cuerpo en relación con los demás podemos transformar holísticamente la sociedad; abordando todas sus contradicciones y ayudándonos con todas sus relaciones, partiendo de nuestro cuerpo en relación con los demás en los espacios y tiempos cotidianos podemos autogestionar nuestras vidas. Por ejemplo, una figura que nos puede ayudar a comprender esta idea, una figura además que ha sido bastante vilipendiada por el Poder y por ciertas posturas alternativas, es el mariquita andalú. En líneas generales, una figura que ha llevado a cabo cuidados a nivel personal y comunitario; que ha sido un líder situacional en temas de convivencia vecinal y lazos de ayuda mutua en los barrios populares.

Así nos lo relatan Rafael CÁCERES y José María VALCUERDE (2014:7): “Los mariquitas del sur quedan caracterizados a través de los rasgos estereotipados con los que se definen en España a los andaluces: carácter festivo, humor, religiosidad, una estética popular... De esta forma, el mariquita del sur representa la encarnación de la cultura andaluza. Una cultura con un carácter eminentemente popular que explica que mayoritariamente este modelo sea el de los afeminados de las clases subalternas (...). Por lo tanto, vemos como el modelo del mariquita andaluz queda definido por las variables: etnia y clase social. (...) hay importantes diferencias en relación al travestismo, entre los que proceden de los barrios populares y los que viven en barrios de clase media”.

Así, es importante no confundir nuestro *cuerpo en relación* con nuestro cuerpo impregnado de ideología neoliberal o burguesa, reproduciendo estereotipos de la heterosexualidad envueltos en papeles de sexualidades alternativas, puestos en evidencia por las formas de vivir de los mariquitas del sur. “¿Qué significa la aparición de todas esas sexualidades periféricas? ¿El hecho de que puedan aparecer a plena luz es el signo de que la regla se afloja? ¿O el hecho de que se les preste tanta atención es prueba de un régimen más severo y de la preocupación de tener sobre ellas un control exacto?” Michel FOUCAULT (1998:26). “¿Se terminará por imponer a nivel mundial un único modelo de identidad que traduzca de la misma forma las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo? ¿Nos encaminamos hacia un proceso de desaparición de las identidades sexuales y de género ‘indígenas’?” Rafael CÁCERES y José María VALCUERDE

(2014:2). Que Teresa DE LAURETIS (1989:28) denuncia de otra forma: “Y desde esta aprehensión, desde este conocimiento personal, íntimo, analítico y político de la fuerza penetrante del género, no hay retorno a la inocencia de la ‘biología’. Esta es la causa por la que encuentro imposible compartir las creencias de algunas mujeres en un pasado matriarcal o en un contemporáneo reino ‘matrístico’ presidido por la Diosa, un reino de tradición femenina, marginal y subterráneo y, más aún, positivo y bueno, amante de la paz, ecológico, matrilineal, matrifocal, no indoeuropeo, etc.; en suma, un mundo no tocado por la ideología, la lucha racial y de clase ni por la televisión; un mundo no problematizado por las demandas contradictorias y las gratificaciones opresivas del género tal como yo, y seguramente esas mujeres también, experimentamos cotidianamente. Por otra parte, y en gran medida por las mismas razones, encuentro igualmente imposible dar lugar al género ni como una idea esencialista y mítica del tipo que acabo de describir, ni como la idea liberal-burguesa estimulada por los anuncios de los medios: algún día, pronto quizás, las mujeres tendrán sus carreras, sus propios apellidos y su propiedad, hijos/as, maridos y/o amantes femeninas de acuerdo a sus preferencias y todo sin alterar las relaciones sociales existentes y las estructuras heterosexuales a las que nuestra sociedad, y muchas otras, están atadas firmemente”.

II. Cuestiones a trabajar pensar/sentir/hacer al ir relacionándonos con otros cuerpos

Empezando a trabajar el cuerpo en relación, deberíamos entrar (a modo de zaguán, entrando en la casa sin llegar a entrar) en una serie de cuestiones con las que poder reflexionar sobre pensares/haceres/sentires que nos faciliten/dinamicen los procesos de encontrarnos con otros cuerpos.

De objeto de deseo a sujeto de tu propia sexualidad en continua construcción

Se pasa de ser poseíd@ a estar participando en la construcción de tu propia sexualidad, liberada de *la verdad y la soberanía del sexo*. La cultura de masas ayuda al deseo de posesión y la cultura institucional, con su defensa de la Propiedad también ayuda. Y ciertas culturas alternativas, con la defensa de ‘*Mi cuerpo es mío*’ facilitan la individualización y por lo tanto, la fagotización por parte del Mercado y el control por parte de Estado.

Inma Fuentes, educadora en el proyecto *Child Inclusión* que trabaja con menores en situación de desamparo, lo explica así: “vivimos en un mundo donde todo está preconcebido, predicho, prehecho, predispuesto, todo organizado y planificado, no hay espacio para dejar hablar al sujeto de acción. Lo bonito de esta [forma de hacer] es que la gente con la que se trabaja participa y el proceso educativo se lleva desde la participación y las formas de hacer y el querer hacer”.

Se trata de pasar de ser poseíd@ a ser protagonista de tu vida cotidiana, entendida desde la complejidad y la interrelación de los cuerpos; así, la sexualidad aparece

imbricada y coherente en los espacios y tiempos cotidianos, donde se generan las culturas populares, sin poderla separar del conjunto de pensares, haceres y sentires, sin quedar departamentalizada.

De sujeto de tu propia sexualidad a la comprensión de la construcción colectiva de sujetos colectivos

Se trata de sentir/hacer/pensar enredándose en los cultivos sociales y desempoderándose individualmente para construir colectivamente. De esta manera, podemos escapar al Deseo de la posesión y a la Propiedad. Construyendo desde las mediaciones sociales deseadas.

Dicho de otra forma, las mediaciones sociales deseadas permiten el encuentro en los tiempos y los espacios cotidianos, es decir, que podamos entender y provocar procesos de reflexión-acción-sentimiento que a su vez construyen nuevas mediaciones sociales deseadas que llevan a nuevos encuentros o reencuentros. Todo ello para poder ir dando pequeños giros en los que sucedan verdaderas transformaciones sociales.

Las mediaciones son esas formas de hacer y de relacionarse que pueden ser impuestas, consentidas, compradas o construidas colectivamente y deseadas; siendo estas últimas las que nos pueden ayudar como indicadores privilegiados de posibles conjuntos de acción (unión de diversos grupos para llevar a cabo acciones, pensamientos y sentimientos conjuntos), y de las formas de construcción y deconstrucción necesarias para la creación de cosmovisiones generadoras de formas de relación en las culturas populares.

Las mediaciones deseadas se mueven en espacios y tiempos cotidianos, potenciando identificaciones, y las mediaciones impuestas, consentidas y compradas se mueven en territorios y horarios, potenciando identidades. “Para convertir en (...) [identificaciones] fuertes categorías como mujer o las tradicionalmente agrupadas –en un momento histórico determinado– bajo el epígrafe homosexual (lesbianas, gays, transexuales, transgénicos, intersexuales...) habrá que constituir las no tanto en contra de la categoría hegemónica –cosa que beneficiaría la dinámica del par– sino de otro modo, cruzando y volviendo a cruzar la frontera preservativa del mismo binomio, como recomienda Diana Fuss; desde el mestizaje (y la contaminación) como lugares de resistencia, como propone María Lugones; o desde una gestualidad textual autográfica que admita el ser uno/a y múltiple a la vez, como sugiere Shirley Neuman” Meri TORRAS (2007:13).

Es en los espacios y tiempos cotidianos donde se producen las identificaciones que están relacionadas con el estar, y donde podemos encontrarnos con otros cuerpos y construir nuestras sexualidades de forma colectiva. Mientras que en los territorios y horarios se producen las identidades, que están relacionadas con el ser, con *la verdad y la soberanía del sexo*: cuerpos que desean la perfección, que se miran hacia dentro, imposibilitando el encuentro; que solamente pueden completarse

tras la búsqueda imposible en el Mercado o en el Estado; que solo les devuelve más consumo y más control, o más *conduit*; como nos plantea Michel FOUCAULT (1988).

Trabajando con/desde la complejidad: Conocimiento, acción y sentimiento de cuerpos vividos en una relación dialéctica

Desde los sofistas presocráticos se viene planteando esta situación que nos llega con los aromas de la primera dialéctica del s. VI a. c. No se puede separar el fluir del conocimiento para fluir, ni el conocimiento de fluir del acto de fluir, ni el acto de fluir del sentir el propio fluir. El conocimiento de nuestro cuerpo construye conocimiento en relación con otros cuerpos, conocimiento que a su vez construye nuestro cuerpo, que va construyendo lo colectivo. El conocimiento libera la acción (rompiendo los límites de lo posible), la acción desencadena el conocimiento (viviendo lo imposible) y el sentimiento sirve de catalizador de los imaginarios, haciéndonos comprender este movimiento dialéctico que las personas no somos partes separadas sino conjugadas e imbricadas.

Así, como plantea Edgar MORIN (2001:46-47), “las unidades complejas, como el ser humano o la sociedad, son multidimensionales; así el ser humano es a la vez biológico, psíquico, social, afectivo y racional. La sociedad comporta dimensiones históricas, económicas, sociológicas y religiosas... El conocimiento pertinente debe reconocer esta multidimensionalidad e insertar en ella sus datos”.

Los cuerpos no van separados de nuestra propia sexualidad ni de nuestra propia mente; son la misma cosa, no son esferas distintas de nuestro propio Yo, como plantean las ciencias de corte estructural. Separando conocimiento, acción y sentimiento, sujetamos a los sujetos a la acción y al sexo, y esto implica el que nos veamos como seres fracturados, incapaces de comprender nuestra sexualidad como parte indisoluble del todo que somos. Un proceso de construcción colectiva de sujetos colectivos sin separarlos de su propia sexualidad solo es sostenible en la unión y la continua generación de conocimiento, acción y sentimiento. Porque si solo *pensamos* el género o el sexo o la sexualidad, estaremos poniendo todo el énfasis en el vanguardismo. Si solo trabajamos *el sentir o el deseo*, vemos a las personas como objeto de deseo, como objeto de compasión (abriendo la puerta a una sociedad asistencialista) o como parte de un contrato (para seguir manteniendo la relación monógama, la seguridad), o como una forma de conducirnos a través del deseo del sexo (en la búsqueda de esa posesión del propio sexo). Si solo *hacemos* nuestro género/sexo/sexualidad, caemos en brazos del consumo compulsivo, o del activismo, y nos incapacitamos para ver las diferencias que nos muestran los propios cuerpos (diferencias de género, etnia, clase social, edad...).

Las culturas populares como recurso creativo

Son las culturas populares las que tienen capacidad de transformar: la diversidad y la horizontalidad, unidas a la capacidad de adaptación, de resistencia y del disfrute de la vida cotidiana son potenciales generadores de procesos

comunitarios de transformación. Las culturas populares recuperan y revitalizan saberes colectivos que, junto a los intercambios, trueques espontáneos, cultivos sociales, apoyos mutuos, vínculos afectivos, desaprendizajes y apertura a nuevos aprendizajes... constituyen una fuente inagotable de conocimiento.

Para ir aclarando términos, deberíamos diferenciar entre cultura oficial, cultura de masas y culturas populares. Como plantea M^a Dolores JULIANO (1992:7), “cultura oficial (...): caracterizada por su capacidad para realizar elaboraciones de gran alcance (por ejemplo, sistemas científicos o filosóficos) y su condición normativa. Recibe y estructura aportes individuales (sabios, artistas). Establece los patrones estéticos, legales, religiosos y económicos que dirigen la actividad de los demás sectores. Tiene poder de decisión y goza de prestigio.

Cultura de masa: está basada en la producción y el consumo estandarizados. Responde a pautas fijadas internacionalmente y se apoya en relaciones impersonales. (...) la cultura de masa carece de existencia autónoma así como de los niveles mínimos de organización interior”, se caracteriza por la producción de ‘paquetes culturales’.

Las culturas populares están basadas en las relaciones interpersonales, colectivas, y con el medio. Se generan en espacios y tiempos concretos generalmente a escala local y vecinal. Sus cosmovisiones reflejan, al mismo tiempo, el rechazo y la aceptación de las culturas oficial y de masas. Este equilibrio inestable puede provocar su desaparición o absorción por parte de estas últimas. Además, no hay que olvidar que las culturas populares entrelazan las corrientes estructurales de etnia, clase social y culturas del trabajo, género y edad; y este entrelazar las enriquece y diversifica.

No podemos hablar de las culturas populares en singular, porque no hay una cultura popular, sino muchas y diversas culturas populares. Como bien dice Jesús MARTÍN-BARBERO (2007:86), “lo popular no es homogéneo, y es necesario estudiarlo en el ambiguo y conflictivo proceso en que se produce y emerge hoy”. Así, lo que podemos decir es que existen unas propiedades diferenciadoras, particularidades, peculiaridades, características, en definitiva: unos puntos, que son los que estamos desarrollando y que nos acercan a las culturas populares como una forma de entender, sentir y hacer las cosas.

Mientras la cultura de masas se ‘apropia’ de elementos de las culturas populares hasta aculturizarlas y alienarlas, etiquetándolas de ‘popular’ y convirtiéndolas en ‘producto-tipo’ a consumir... las culturas populares trabajan *con y desde* las culturas populares, tomando a veces también medios/formatos ‘de’ la cultura de masas como herramientas de dinamización y transformación, rompiendo así el monopolio de los medios en manos de los poderes estatales y del mercado y dando un uso diferente a esos medios.

Desde el ilusionismo social, lo que se pretende es trabajar con y desde la gente, para ello lo importante es sumergirse en las propias construcciones y

manifestaciones culturales para poder complejizarnos desde el recurso creativo que suponen las culturas populares. Desde hace años estamos empeñados en trabajar las culturas populares como formas de hacer nuestro trabajo, para ello tenemos que tener en cuenta las siguientes cuestiones:

- Las culturas populares, al ser formas de vida que no pueden ser explicables sin sentir/hacerlas/pensarlas en los espacios y tiempos cotidianos, siendo generadas por repetición creativa; son una expresión clara del concepto de complejidad.
- Son las culturas populares las que tienen capacidad de transformar: la diversidad y la horizontalidad, unidas a la capacidad de adaptación, de resistencia y del disfrute de la vida cotidiana son potenciales generadores de procesos comunitarios de transformación (de pensar/sentir/hacer un *nosotr@s*).
- Las culturas populares recuperan y revitalizan saberes colectivos que, junto a los intercambios, trueques espontáneos, cultivos sociales, apoyos mutuos, vínculos afectivos, desaprendizajes y apertura a nuevos aprendizajes... constituyen una fuente inagotable de conocimiento.

Esta apelación al *nosotr@s*, que se potencia desde las culturas populares, y que hemos trabajado desde el ilusionismo social (para profundizar: Javier ENCINA, M^a Ángeles ÁVILA y Begoña LOURENÇO, 2010), es la que intenta ser eliminada por la sociedad de consumo mediante la simplificación, la manipulación y la individualización, buscando la identificación de los individuos con los modelos de la cultura de masas donde el *nosotr@s* (construido colectivamente) pasa a ser un *yo socializado* (utilizando la familia como catalizador), o sea, un individuo que al mismo tiempo que se siente único se reconoce (a través del consumo) como miembro de los *no excluidos* socialmente. Es por eliminar este *nosotr@s* por lo que la tecnocracia abandona el discurso ideológico y abandera el ideal científico-técnico, que promete como horizonte la liberación del individuo; arropado por la cultura de masas, que hace trascender lo cotidiano de forma desestructurada y vertical. Frente a esto, cuando lo cotidiano trasciende a través de sus propios cultivos sociales, y su forma de apropiación es horizontal, nos encontramos con las culturas populares y sus formas ambivalentes y descentradas de construcciones alternativas. Nuestra acción no debe centrarse en la toma del poder (ya sea de forma en que una vanguardia promueve la insurrección, o en que una vanguardia organiza un partido y gana las elecciones), ni en el empoderamiento (que al fin y al cabo es una toma de poder, habitualmente en el marco de las lógicas dominantes); sino en la autogestión colectiva del poder con el horizonte utópico de su disolución (el desempoderamiento). La autogestión nos cambia la mirada desde la toma del poder al poder hacer, lo que implica saberes, habilidades y querer. Además, siempre hace referencia a una dimensión colectiva que parte del flujo social, del hacer de *otr@s* y con *otr@s*.

Los géneros/sexos/sexualidades son es(x)cusas para poder juntarse, pero son los cuerpos en relación los que definen las culturas populares. Lo importante está en cambiar las formas de relación y no a las personas. Una de las razones de por qué

desde las culturas populares es desde donde se cambian las cosas es esto. Al cambiar las formas de relación estamos transformando, al cambiar los contenidos estamos camuflando. A menudo las culturas populares son catalogadas de pasivas y apáticas cuando no acuden a los llamamientos en formato convocatoria de las organizaciones (políticas, sindicales, sociales...). Sin embargo, las culturas populares se mueven con otras formas de relación, y por lo tanto las formas de participar también son distintas.

Sin lugar a dudas, aunque la normalización está haciendo su trabajo/sus estragos, el mundo de las culturas populares fomenta y reproduce 'la anti-familia' (como veremos más adelante de la mano de Julia Varela); esto crea otras formas de relación y negaciones con respecto a la propiedad de las personas, aunque en muchas ocasiones no se pueda verbalizar... El caso de pescadores gallegos y jornaleros andaluces que, al volver a casa después de un año, se encuentran con sus hijos recién nacidos, o el de las jornaleras andaluzas que vuelven embarazadas de sus maridos, que han quedado en el pueblo (en otras labores)..., hij@s que no son cuestionad@s como bastard@s (término que aparece con el sentido de la Propiedad). No son ejemplos generalizados, pero sirven para comprender las alógicas que se dan cuando los espacios y tiempos predominan, con sus propias éticas de la comprensión, y que fomentan la construcción colectiva, frente a los territorios y horarios, impuestos y que fomentan la conducción y el dejarse conducir por el Estado, por el Mercado, por la Propiedad, en definitiva, valiéndose de las viejas y nuevas morales.

Es cierto que en muchos lugares las culturas populares están debilitadas y existe una fuerte colonización de la vida cotidiana por parte del Estado y del Mercado, pero también es cierto que estas culturas populares, sin saber por qué, se reactivan de repente, como cuando el 15M se descentró hacia los barrios.

“La aventura incierta de la humanidad es una repetición dentro de su esfera de la aventura incierta del cosmos, que nació de un accidente impensable para nosotros y que prosigue en un devenir de creaciones y de destrucciones” Edgar MORIN (2001:100). Lo cotidiano parece que es siempre igual, parece rutinario, pero en realidad no es así, no se habla de lo mismo siempre, se potencian cosas que se hablaron otros días, la comida también cambia... es una repetición que te puede hacer crear cosas nuevas. Se va innovando sobre lo ya creado, en una repetición creativa. Mientras que la sociedad del espectáculo está hecha para contener tu vida día a día; al no relacionarte, solo ver y oír, no puedes reaccionar. Es la simplificación de esto lo que hace que en muchas ocasiones, se confunda la vida cotidiana con la cultura de masas, cuando lo que se pretende desde el Mercado y el Estado hegemónico es la colonización de la vida cotidiana, y la suplantación de las culturas populares por la cultura de masas. En realidad, muchos de los teóricos de la transformación abogan por la ruptura de la esclavitud y alienación que supone la vida cotidiana; ayudando así al objetivo marcado por aquellos que consideran antagonistas. En el caso del género, Meri TORRAS (2007:26) plantea de esta manera la idea de repetición creativa y que caracteriza la construcción colectiva en las culturas populares: “Si tuviera que dar una imagen para entender cómo se

concibe el género desde las propuestas teóricas de Butler recurriría a la de una fotocopia sin original, la repetición por anticipación de algo que creemos interior, esencial y natural pero que constituye un efecto del discurso y del lenguaje. No obstante, de esta misma condición iterativa que a juicio de Butler determina el género nace la capacidad de acción no necesariamente consciente y voluntaria del sujeto. En efecto, ninguna repetición es idéntica, no puede serlo por su misma condición de repetición. Si algo es una repetición, no es lo mismo. Solamente las repeticiones se parecen y se diferencian”

No hay cotidianidad si no participas en lo que estás viviendo, si no es espectáculo (ves y oyes lo que viven otr@s, e incluso tu propia vida). Además, la sociedad del espectáculo encauza las ganas que pueda haber de transformación y las lleva a su terreno, las acaba convirtiendo en un negocio más, si se quiere cambiar algo hay que pagar para ello, esto lo tenemos presente todos los días, es algo cotidiano y hace que mucha gente quede satisfecha. Una acción individual que no precisa el relacionarte con nadie, solo basta con ver y oír, con dar tu dinero y eso justifica que estás luchando por cambiar las cosas. La sociedad del espectáculo tiene estas trampas.

La cotidianidad sería un continuo restar tu identidad. Participar en tu vida requiere implicarte con l@s demás. Lo no cotidiano es el ser, se ven pasar las cosas. Lo cotidiano es pensar, sentir, hacer a la vez, no hay separación. Lo cotidiano desordena, abre hacia el caos. El espectáculo ordena y cierra hacia la dictadura individual sin sujeto (hacia el egoísmo, la masa...). El espectáculo no puede cambiar.

La ética amatoria desde la comprensión, frente a las viejas y nuevas morales

Frente a una nueva moral que lo que impone/desea como contrapoder es unas nuevas sexualidades, un nuevo sexo, un nuevo cuerpo, un nuevo género, un nuevo orden (frente al antiguo orden pero también frente al caos creativo), deberíamos pensar en una ética que incluya la comprensión y lo amatorio desde el cuerpo en relación.

“Una Ética se opone a la moral. Ética, siguiendo a Spinoza y a Deleuze, es la disciplina de lo bueno para mi cuerpo, es decir, aquello que estimula e incrementa mis pasiones alegres y mis potencias, aquello que me compone con más cuerpos y en más afinidades y alegrías (...) una ética amatoria está hablando de la construcción reflexiva del uso de los placeres que se desprenden a partir de nuestros sentimientos más profundos de cariño” LUDITAS SEXXUALES (2014:13). Esta ética amatoria desde los cuerpos en relación debe incluir también la comprensión y la tolerancia, convirtiéndose así en una ética verdaderamente humana.

“La ética de la comprensión es un arte de vivir que pide, en primer lugar, que comprendamos de forma desinteresada. Exige un gran esfuerzo, ya que no cabe

esperar ninguna reciprocidad: aquel que está amenazado de muerte por un fanático comprende por qué el fanático quiere matarlo, a sabiendas de que este no le comprenderá jamás. Comprender al fanático incapaz de comprendernos es comprender las raíces, las formas y manifestaciones del fanatismo humano. Es comprender por qué y cómo se odia o se desprecia. La ética de la comprensión nos pide comprender la incompreensión.

La ética de la comprensión pide argumentar y refutar en vez de excomulgar y anatematizar. Encerrar en la noción de traidor lo que es fruto de una inteligibilidad más amplia impide que reconozcamos el error, la deriva, las ideologías o los desvíos.

La comprensión no excusa ni acusa: nos pide que evitemos condenar perentoriamente y de manera irremediable, como si uno mismo no hubiera experimentado nunca la debilidad ni cometido errores. Si sabemos comprender antes de condenar, estaremos en la vía de la humanización de las relaciones humanas.

(...) La verdadera tolerancia no es indiferencia a las ideas o escepticismo generalizados; supone en realidad una convicción, una fe, una elección ética y, al mismo tiempo, la aceptación de la expresión de las ideas, convicciones y elecciones contrarias a las nuestras. La tolerancia supone sufrimiento al tener que soportar la expresión de ideas negativas o, a nuestro juicio, nefastas, y una voluntad de asumir este sufrimiento (...). Una ética propiamente humana, es decir una antropo-ética, debe considerarse como una ética del bucle de los tres términos individuo-sociedad-especie, de donde surgen nuestra conciencia y nuestro espíritu propiamente humanos. Esa es la base para enseñar la ética del futuro” Edgar MORIN (2001:120-124, 130).

Los cuerpos en relación no tienen objetivos a priori. Por ello, pueden comprender de forma desinteresada, sin condenar (que siempre es a priori) las sexualidades de otros cuerpos. Por ello, es interesante, como hace Edgar Morin, hablar de la verdadera tolerancia y de una ética propiamente humana, que se construya a partir de la relación dialéctica entre lo individual, lo grupal y lo colectivo. Una ética que se opone a lo moral, como nos propone Luditas Sexxxuales, que incremente las alegrías en el proceso. Esa alegría popular, uno de los pilares del desempoderamiento, tiene tres ejes:

- La comida-bebida
- Los cuerpos en relación-sexualidades
- La violencia anti-institucional – sociedad de l@s iguales.

Tres ejes que son constitutivos de esa ética amatoria desde la comprensión, que nos ayudan a construir colectivamente unos espacios y tiempos en los que relacionarnos más alegres y más horizontales, libres del imperio del Poder.

No se puede hablar de géneros/sexos/sexualidades a priori

Estamos hablando de una forma de hacer que no sea integrista, que no sea rígida, que esté abierta a la influencia del propio proceso, que se vaya enriqueciendo y creciendo con el desarrollo de las propias experiencias, una forma de hacer mestiza..., como ya hemos dicho estamos hablando de un cuerpo fronterizo, en relación, que no preconfigure la realidad, sino que ayude a la reproducción ampliada de las formas de vida cotidiana.

Como plantean LUDITAS SEXXXUALES (2014:30-31) para salir del laberinto del género/sexo/sexualidad, “Luddismo Sexxxual, poner en movimiento el territorio, emprender líneas de fuga, desterritorializarse. Nómada, continuamente moviéndose fuera de los estratos de la identidad como personas, como seres humanos, fuera de la lógica binaria por la que somos hombre o mujer, o niño o adulto, o profesor o alumno, o humano o animal.

Luddismo Sexxual, combatir el uno de nuestra identidad y hacernos múltiples, devenir imperceptibles, indiscernibles, impersonales, devenir mundo-bosque. No se trata de huir del mundo, sino de hacer que este mundo huya de nosotras. Mundo, huye, mundo de la clasificación de la lógica binaria, mundo de nuestra identidad recortada, negro sobre blanco”.

Los cuerpos en relación no constituyen identidades *a priori*, no están predeterminados, no se pueden prever, ya que van construyéndose, deconstruyéndose y viviéndose en esas relaciones, desde la incompletitud, la imperfección y la incertidumbre. “No se puede predecir el surgimiento de lo nuevo, de lo contrario no sería nuevo. No se puede conocer la aparición de una creación por anticipado, pues entonces no habría creación” Edgar MORIN (2001:97-98).

1. INTRODUCCIÓN para abrir sin cerrar en el género

Para acercarnos al entendimiento de cómo hemos llegado hasta aquí, proponemos un balbuceo en forma de aproximación histórica y sociológica sobre el ‘desequilibrio entre los géneros’ y que, en nuestro caso, no podemos separar de otros desequilibrios como los de edad, etnia y clase social.

Lola G. LUNA (2002:111) “Varela sitúa en el siglo XII europeo el inicio de una nueva jerarquización entre los sexos al darse un cambio en las relaciones de parentesco, de manera que la filosofía humanista de la época implanta a través del matrimonio y su articulación al estado moderno, dicho dispositivo de feminización. El matrimonio monogámico dictado posteriormente en el Concilio de Trento (1563) será un «anclaje clave» de dicho dispositivo, como lo son la naturaleza y el cuerpo de las mujeres, para la «naturalización del desequilibrio entre los sexos». Los tratados de la época sobre «la perfecta casada cristiana» eran una crítica a la vida amorosa libre e independiente de las mujeres de la nobleza. El contrapunto de la perfecta casada son las mujeres ‘malas’, representadas por las prostitutas y las brujas; todas ellas mujeres populares que se resistían a la

iglesia y al matrimonio monógamo. A ellas se aplicaron ‘tecnologías duras de control’ por parte de frailes dominicos y franciscanos como la Inquisición o las casas de prostitución, encaminadas estas prácticas a la ‘destrucción de saberes’ que las mujeres poseían. En términos de la teoría feminista, en este proceso se percibe de forma evidente una interrelación de los dispositivos de género con la clase social”.

Como plantea Julia VARELA (2006), en los últimos 300 años han convertido a la familia en un espacio despolitizado, donde se refuerza la privatización y subjetivización, cada vez más con el reinado de la Psicología en el mundo actual. Así, la mujer burguesa se convierte a la vez en “la reina del hogar y en la dócil cumplidora” y en “madre y educadora”. “El mundo de las clases populares era el de la anti-familia” (2006:65), por eso la intervención sobre las madres populares se hace a partir de “un enjambre de interventores, cuyo objetivo común era ayudar a las clases populares, moralizar su conducta, facilitar su educación y converger a la instauración del orden familiar” (2006:66). Todo esto se desarrolla y se expande a través de la escuela: “el maestro, representante de la autoridad y el saber, será el encargado de ir modelando al niño pedagógicamente, es decir, con imposiciones que aparecen como sugerencias. Lo que se pretende con la escuela de pobres es convertir al niño en punta de lanza para «hacer penetrar a través de él la civilización en el hogar». Además, no hay que olvidar que los niños pobres de hoy son los trabajadores del mañana. Disciplinar sus cuerpos y morigerar sus almas significa asegurar su productividad en el futuro y favorecer el progreso social” (2006:67). Y añadiríamos que también facilitaría la *conduit* potenciada por lo que plantea Julia Varela de *los tres círculos intervencionistas* que rodearían a la familia: interventores sociales, la escuela y los partidos de izquierda. “Las luchas contra el poder, allí donde este se ejerce, pasan por la resistencia de todos los profesionales a las funciones que se les han asignado” (2006:71).

Ivan ILLICH (2006:494-495) profundiza en la “Edad de las profesiones” basada en la fe y la seguridad que emana del expert@ profesional (médico, maestr@, abogad@, economista, arquitect@, lingüista, ingenier@s sociales, asistentes sociales...) y “de la complacencia de los ciudadanos que se han sometido como clientes”. Plantea que para “la conquista de la libertad mediante una competencia no jerárquica, basada en la comunidad”, para el surgimiento de una sociedad convivencial, el primer paso “es que el ciudadano adopte una postura escéptica y condescendiente ante el experto profesional. La reconstrucción social empieza por la duda”.

Nosotr@s creemos, como Ivan Illich, que habría que ir más allá del desempoderamiento de l@s profesionales para romper *los tres círculos intervencionistas*, y planteamos, además, el desempoderamiento en el ámbito familiar, para poder ir construyendo otro tipo de sociedad en la que lo importante no sea la Propiedad, algo que se está ocultando con el paso de la familia civilizada (que normaliza hacia una sexualidad heterosexual, entre mayores, con finalidades reproductivas, caracterizada por una pareja monogámica y enamorada) a la familia hipercivilizada, que es uno de los lugares

de postmodernización más importante y donde se ha normalizado a toda la diversidad de uniones entre personas (que incluye a la familia heterosexual monogámica y también a los nuevos ‘modelos de familia’ que han ido surgiendo o que se han ido reconociendo los últimos años, por presión del *lobby* LGTB). Así, se está dando una visión de libertad que es inexistente, porque el eje sigue siendo la Propiedad, y además, al incluir a más gente dentro de esa normalización, la posibilidad de oponerse a la Propiedad es todavía menor, y eso es lo que no se aborda desde los estudios de género. Esta falsa libertad se ha convertido en una nueva entrada al laberinto del género/sexo/sexualidad.

Para no perdernos en este laberinto, hemos ido haciendo un recorrido que nos ha ido abriendo hacia un horizonte sin caminos, al que hemos llegado no mediante el pensamiento, ni la frivolidad de saltarnos el sufrimiento de la vida, ni tampoco sus alegrías, sino a través de haceres, pensares y sentires que vamos encontrándonos al poner en relación nuestros cuerpos. Hemos partido de una visión descentrada desde la propiedad: la posesión, apropiación y objetización de la gente (*‘Mi cuerpo NO es mío’*) para repasar las diversas aportaciones sobre género/sexo/sexualidad que nos ayudan a comprender el laberinto en el que el Poder nos conduce y nos provoca para dejarnos conducir –*conduit*– (*‘Saliendo del laberinto del género, sexo y sexualidad: Introducción’*). Y en el andar comprendiéndolo, entrar con una serie de cuestiones con las que poder reflexionar sobre pensares/haceres/sentires que nos faciliten/dinamicen los procesos de encontrarnos con otros cuerpos, rompiendo así el sentido de la Propiedad (*‘Saliendo del laberinto del género, sexo y sexualidad: Cuestiones a trabajar pensar/sentir/hacer al ir relacionándonos con otros cuerpos’*).

“Nunca quise ser dueña ni opresora (...)
libre siempre te dejé libre
si lo más que amo es la libertad
para qué quererte encerrado
si jamás para mí fuiste una propiedad”
Aceituna sin hueso

Trabajar desde los cuerpos en relación viene determinado por los espacios y los tiempos y sus significaciones, por las formas de encontrarnos en estos espacios y tiempos, lo que no tiene nada que ver con forzar dichos encuentros o convocar para que la gente venga, recurriendo a divisiones artificiales (hombres/mujeres/homosexuales/bisexuales/trans...). Debemos defender las formas cotidianas de relacionarnos frente a los discursos institucionales que plantean que toda participación ha de pasar por la constitución de grupos formales, llámese asociaciones de mujeres, llámese paridad en los cargos políticos, o como quiera llamarse. Mucha gente considera que en lo cotidiano no se puede trabajar el género, porque no es explícito, porque no hay discriminación positiva, ni siquiera el *mainstreaming*. Pero lo cierto es que de esta manera se dinamizan los encuentros para provocar procesos de ayuda mutua, nuevas relaciones, nuevas conversaciones, y también poner en valor antiguas relaciones, antiguas conversaciones que pueden seguir sirviendo en la actualidad.

Si queremos trabajar nuestros cuerpos en relación, no podemos separarlo del desempoderamiento comunitario, educativo, lingüístico, sanitario... ni del ilusionismo social. Si en todos estos ámbitos el diagnóstico de la sociedad por parte de la mayoría de l@s expert@s es que el problema está en las relaciones de Poder, no podemos solucionarlo con más Poder, aunque estos nuevos poderes sean micro (empoderando al colectivo de mujeres, empoderando al colectivo LGTB, empoderando al colectivo gitano, empoderando al colectivo de indigentes...). Todo nos lleva a que la forma de trabajar para salir de todos estos laberintos es el desempoderamiento, que en este caso significa que las estructuras de poder no destruyan la diversidad social y que esta diversidad, desde esa nueva posición, funcione con sus propios ritmos, con sus propias conexiones, ayuda mutua, etc. Esto ya lo hemos vivido en Pedrera, en Las Cabezas de San Juan, en Palomares del Río, en Olivares (Sevilla), en Donostia (Euskadi), y en México. Quizá quienes lo cuentan con más claridad son l@s zapatistas, que muestran que sin un trabajo específico de Mujer, con la horizontalización y el trabajo colectivo, desaparece el manido 'techo de cristal' que solamente se puede sostener con estructuras de poder. Por eso, jugar al Poder (que no es lo mismo que hacer una labor de portavocía y/o dinamizadora de los cultivos sociales de una localidad) es jugar a la opresión, a la discriminación y a la destrucción, por muy bondadosas que sean las personas que ejercen ese poder.

“Quienes más han avanzado en los colectivos de producción y comercio, son las compañeras. Hace unos años, fruto del trabajo colectivo de la comandancia, comités e insurgent@s, (sí, también nosotr@s trabajamos para producir y conseguir paga) se destinó una cantidad a cada municipio autónomo para que las compañeras bases de apoyo lo trabajaran en colectivo en lo que decidieran ellas.

Y resulta que salieron mejor administradoras que los hombres, porque en un municipio las compañeras no solo levantaron un colectivo de ganado con éxito, ahora está tan avanzado que ya están dando 'al partir' sus vacas a otros pueblos con colectivos de mujeres ('al partir' le dicen l@s zapatistas cuando lo obtenido se 'parte' a la mitad y esa mitad se le da a otra 'parte').

.- Igual ha ocurrido con las cooperativas de abarrotes: ya están dando préstamo a otros colectivos de región o pueblos y hasta a compañeras individuales.

(...) las mujeres zapatistas están avanzando más que los hombres. O sea que no se está avanzando parejo. Cada vez queda menos de aquel tiempo en que el hombre era el único que aportaba la paga para la casa. Ahora en algunas zonas los colectivos de mujeres le dan trabajo a los hombres” EZLN (2016).

¿Hasta dónde es posible en las culturas populares la libertad de los cuerpos y de las personas?, ¿Hacia dónde queremos caminar? Las culturas populares nos dan tregua con algunas resistencias... mientras la institucional y la de masas se dirigen hacia el otro extremo. En la perspectiva de Carlos Marx, la propiedad privada es la principal fuente de poder social. Entonces, hablar de procesos de autogestión

colectiva de la vida cotidiana con las culturas populares desde la base de la libertad es construir procesos de desempoderamiento a todos los niveles. En las culturas populares encontramos formas de resistencia a través de los cuerpos frente a la propiedad y en defensa de la libertad colectiva (ej: *yamakasi*, deporte sin consumir, lazos de solidaridad secretamente compartidos...).

La apelación al *nosotr@s* es la que intenta ser eliminada por la sociedad de consumo mediante la simplificación, la manipulación y la personalización, buscando la identificación de los individuos con los modelos de la cultura de masas donde el *nosotr@s* (construido colectivamente) pasa a ser un *yo socializado* (utilizando la familia como catalizador), o sea un individuo que al mismo tiempo que se siente único se reconoce (a través del consumo) como miembro de los *no exclud@s* socialmente. Es por eliminar este *nosotr@s* por lo que la tecnocracia abandona el discurso ideológico, y abandera el ideal científico-técnico que promete como horizonte la liberación del individuo; arropado por la cultura de masas que hace trascender lo cotidiano de forma desestructurada y vertical. Frente a esto, cuando lo cotidiano trasciende a través de sus propios cultivos sociales, y su forma de apropiación es horizontal, nos encontramos con las culturas populares y sus formas ambivalentes y descentradas de construcciones alternativas.

Tanto el comunismo de estado como la sociedad de bienestar, con sus círculos intervencionistas, han demostrado que el Estado y/o el Mercado no pueden crear un mundo digno; porque ambas incluyen la existencia del Estado y del Mercado como algo separado de la sociedad, potenciando el proceso de individualización del caos, y separando a la gente de su propio hacer, del control de su propia vida.

Nuestra acción no debe centrarse en la toma del poder, ni en el empoderamiento; sino en la autogestión colectiva del poder con el horizonte utópico de su disolución. La autogestión nos cambia la mirada desde la toma del poder al poder hacer, lo que implica saberes, habilidades y querer. Además, siempre hace referencia a una dimensión colectiva que parte del flujo social, del hacer/pensar/sentir de *otr@s* y con *otr@s*.

Y como empezando al terminar, sin llegar a terminar porque estamos empezando; esta es una introducción que acaba para seguir en la vida con nuestros cuerpos en relación...

“Cuando dos cuerpos se buscan,
se hace la carne, utopía,
cuando dos cuerpos se encuentran,
se hace la carne, alegría,

Cuando dos cuerpos se abrazan,
se hace la carne, anarquía,
Cuando dos cuerpos se duermen,
se hace la carne, vigía...

Créeme, créeme, créeme...
aunque el amor sea un espejo
y la pasión, flor de un día”

Cuando dos cuerpos

Luis Eduardo Aute. Alas y Balas, 2003

BIBLIOGRAFÍA

Erica BREDY y Javier ENCINA (1996) *Ni chicha ni limoná: Mazinguer Z y Afrodita A, entre el histerismo y la barbarie*. Revista cuchará' y paso atrás' nº 0, Diciembre 96/Febrero 97, pp. 44-47. Sevilla.

Rafael CÁCERES y José María VALCUERDE (2014) *Globalización y diversidad sexual, gays y mariquitas en Andalucía*. Gazeta de Antropología, 30(3), artículo 07 <http://hdl.handle.net/10481/33814>

Isabel CLÚA (2007) *Género, cuerpo y performatividad*. En Meri Torras (ed.), *Cuerpo e identidad I*. Edicions UAB. Barcelona.

Teresa DE LAURETIS (1989) *Tecnologías de Género*. Título original “*Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*” Traducción de Ana María Bach y Margarita Roulet. Macmillan Press. Londres.

Javier ENCINA, M^a Ángeles ÁVILA y Begoña LOURENÇO (coord.) (2010). *Las culturas populares. Plantas medicinales, comunicación, economía, historias orales e ilusionismo social*. Editorial Atrapasueños. Sevilla.

EZLN (2016) Comunicado del 23 de febrero de 2016. ¿Y en las comunidades zapatistas? México. En la red:

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/23/y-en-las-comunidades-zapatistas/>

Michel FOUCAULT (1988) *Cómo se ejerce el Poder*. En la red: <http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=640>

(1998) *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber*. vigesimoquinta edición en español. Siglo xxi editores, México DF. <http://biblioteca.d2g.com>

Ivan ILLICH (2006) *La convivencialidad*. Obras Reunidas I. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

Dolores JULIANO (1992) *Cultura popular*. Cuadernos de Antropología. Ed. Anthopos. Barcelona.

LUDDITAS SEXXXUALES (2014) *Ética amatoria del deseo libertario y las afectaciones libres y alegres*. 3ª edición. Milena Caserola. Buenos Aires.

Lola G. LUNA (2002). *La historia feminista del género y la cuestión del sujeto*. Boletín americanista, (52), 105-121.

Jesús MARTÍN-BARBERO (2007) *Desafíos de lo popular a la razón dualista*. Cuchará' y paso atrás' nº 17. Ed. Atrapasueños. Sevilla.

Carlos MARX (1981) *Manuscritos económico-filosóficos*, en Erich Fromm. Marx y su concepto del hombre. Fondo de Cultura Económica. México DF.

Edgar MORÍN (2001) *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Ed. Paidós. Barcelona.

Jordi PLANELLA (2006) *Corpografías: dar la palabra al cuerpo*. En «Organicidades» [nodo en línea]. Artnodes, Revista de Intersecciones entre Artes, Ciencias y Tecnologías, nº 6. UOC [Fecha de consulta: 20/06/2016].

Meri TORRAS (2007) *El delito del cuerpo*. En Meri Torras (ed.), *Cuerpo e identidad I*. Edicions UAB. Barcelona.

Bryan S. TURNER (1994) *Los avances recientes en la teoría del Cuerpo*. Revista Reis, nº 68. Madrid.

Julia VARELA (2006) *Anatomía política de la familia civilizada*. Revista cuchará' y paso atrás' nº 13, pp. 63-71. Ed. Atrapasueños. Sevilla.