

1. Órganos sin cuerpos

Decodificar la psicopatología de este fin de siglo bien puede ser una de las tareas más urgentes de los intelectuales críticos en general y de las feministas en particular. Según la acepción que le da Foucault al término, entiendo al intelectual como un técnico del conocimiento práctico: un analista de los modos complejos y siempre cambiantes en que las tecnologías de control del sí mismo corporizado –la corpo-r(e)alidad del sujeto– entran en intersección con las macroinstancias que gobiernan la producción de los discursos socialmente reconocidos como “verdaderos” y científicamente “válidos”.

Partiendo del supuesto de que el privilegio atribuido al discurso de la sexualidad y la reproducción como el sitio de producción de la verdad sobre el sujeto es la marca registrada de la modernidad, trataré de identificar algunas de las formas que adopta hoy ese discurso. Mi objetivo es poner sobre el tapete ciertas cuestiones que me parecen apremiantes para la teoría y la práctica feministas. Más específicamente, yo me preguntaría: ¿cuál es la posición discursiva, o el lugar de enunciación, más adecuado para una feminista crítica que se enfrenta al discurso del biopoder, es decir, el gobierno de las dos dimensiones relacionadas de sexo y muerte y sexo y vida?

¿Cómo deberían juzgar todo este campo problemático aquellos que están comprometidos con tomar seriamente –esto es, políticamente– la dimensión de la diferencia sexual? ¿Cómo puede combinarse la afirmación del carácter positivo de la

diferencia con el análisis crítico de la forma dominante del discurso y la sexualidad? ¿Cómo se pueden conciliar la función crítica o reactiva de la teoría feminista y su impulso afirmativo o activo?¹ El área problemática clave que yo quiero abordar es la de las nuevas tecnologías reproductoras y su relación con la epidemia del sida y el pánico social que se instaló con su aparición. No analizaré los aspectos técnicos de estas cuestiones, sino que más bien trataré de situarlas estratégicamente dentro de la misma constelación discursiva. Esta esfera problemática es un poderoso indicador de la voluntad de saber contemporánea; establece las líneas de interrogación y, por lo tanto, las directivas normativas que se fijan como objetivo el cuerpo (el sujeto corporizado). El discurso sobre las nuevas tecnologías reproductoras pone de manifiesto no sólo el orden del discurso científico que actualmente impera en nuestra sociedad, sino también el imaginario cultural que lo sustenta. La tarea de decodificar el imaginario científico y cultural exige un enfoque multidisciplinario de la teoría feminista, que dé por resultado un nuevo estilo de pensamiento.²

Tomaremos como punto de partida el análisis que hizo Foucault de la economía política de la verdad sobre la sexualidad en nuestra cultura.³ La distinción entre tecnologías de poder reproductor –*scientia sexualis*– y las prácticas de placer del sí mismo –*ars erotica*– llega a ser pues esencial. A la luz de esta discusión puede sostenerse entonces que la tecnología anticonceptiva moderna hizo viable –tanto en el plano científico como en el cultural– que este hiato entre reproducción y sexualidad alcanzara la jerarquía de una contradicción, es decir, de una paradoja activa.

1. Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

2. Donna Haraway, "A Manifesto for Cyborgs", *Socialist Review*, n° 80, 1985, pags. 65-107.

3. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, París, Gallimard, 1976. [Ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1990.]

Con la pildora anticonceptiva pudimos tener relaciones sexuales sin bebés; con las nuevas tecnologías reproductoras podemos tener bebés sin relaciones sexuales. Esta situación ya sería suficientemente desconcertante sin un factor agregado; me refiero a que exactamente desde el mismo momento en que surgió, la epidemia de sida fue manipulada por las fuerzas socialmente conservadoras y rotulada como si conllevara un mensaje claro y simple: "El sexo mata". Por consiguiente, los enormes cambios biotecnológicos que estamos experimentando se alimentan pues de la opción ideológica más reaccionaria posible. Podríamos resumirlo irónicamente del siguiente modo: "Es una suerte que ahora podamos reproducirnos prescindiendo de la sexualidad, ¡ya que el sexo no orientado a la reproducción mata!".

Es completamente asombrosa la manera en que el conservadurismo patriarcal siempre se las arregla para recrear las condiciones óptimas para su propia supervivencia reafirmando la prioridad del (no) sexo reproductor por sobre la *jouissance* y someténdola a los imperativos de las sociedades capitalistas avanzadas; precisamente en el momento histórico en que las fuerzas feministas se movilizan en la sociedad para redefinir de una manera diferente la sexualidad. Observemos más atentamente las cuestiones que están en juego en este intrincado tablero de ajedrez.

"MI ÓRGANO, MI PRÓ-TESIS, MI YO"

El hecho radicalmente novedoso de los noventa ha sido el auge de las biotecnologías, es decir, el grado de autonomía, dominio y refinamiento alcanzado por los dispositivos tecnológicos que tienen por objeto la "vida" y los "organismos vivos".

La mirada biotecnológica ha penetrado en la estructura más íntima de la materia viva, viendo lo invisible, reestructurando aquello que aún no tiene forma, congelando el tiempo más allá de la imagen. Una de las preguntas que surgen aquí es: este cambio

cuantitativo, este aumento del grado y la eficiencia de las técnicas, ¿implica también un cambio cualitativo? ¿Estamos ante una “revolución científica”, en el sentido khuniano de un cambio de paradigma?

Para tratar de responder a estas preguntas, observemos más atentamente el contexto en el cual se han desarrollado las biotecnologías. Es un contexto en el cual la noción de “bio” –“vida”– ha estallado para incluir una inmensa variedad de organismos vivos. Aunque la sexualidad y la reproducción son los blancos privilegiados del “biopoder”, su instrumentación tiene un alcance mucho mayor. Nuestra época en su conjunto⁴ se caracteriza por el manejo calculado y racional de *toda* materia viva. Las fronteras entre nosotros y aquello que es conveniente que sepamos y dominemos cambian rápidamente; la capitalización y exploración del espacio exterior (la fabricación con gravedad cero, especialmente importante en la industria química) y de los lechos oceánicos (que forman los metales contenidos en los llamados “nódulos”) avanzan con firmeza. Y son también el preludio de su inevitable militarización: el síndrome de la “guerra de las galaxias”, por un lado, y el imperceptible zumbido de los submarinos nucleares (mientras verdaderos laboratorios aéreos dirigen bombas “inteligentes” a los huecos de ventilación de edificios civiles) en las capitales del Tercer Mundo, por el otro. Multifuncionales ojos sin párpados observan de afuera hacia adentro y de adentro hacia afuera; nuestra tecnología ha producido la visión de gigantes microscópicos y de enanos intergalácticos, congelando el tiempo más allá de la imagen, contrayendo el espacio a un espasmo.

Como dice acertadamente Fredric Jameson,⁵ uno de los rasgos que definen la condición posmoderna es la dislocación de la continuidad temporoespacial. El filósofo francés de la diferencia,

4. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966. [Ed. cast.: *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1999.]

5. Fredric Jameson, *Postmodernism; or, The Cultural Logic of Advanced Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1992.

Gilles Deleuze,⁶ también define el estado posmoderno en términos de secuencias temporales esquizofrénicas.

Además, ¿es necesario recordar que, cuando se trata de tecnología, la vida y la muerte están inextricablemente conectadas? ¿Que el sujeto tecnológico humano es un eminente belicista? ¿Que Da Vinci trabajaba para la industria de la guerra de su época y que lo mismo ha hecho todo científico que se respetara?

Por extensión debemos considerar que la mano humana forjó simultáneamente la herramienta, el arma y el artefacto. En este sentido, el *homo sapiens* nunca fue más que un ingenioso *homo faber*. Nadie puede decir en qué momento histórico la mano humana tomó la primera piedra y le dio forma a fin de multiplicar su fuerza y así poder pegar mejor. Este principio elemental de prótesis y proyección protética anima todo el universo tecnológico.

En la perspectiva del postestructuralismo francés, la masa orgánica humana, el cuerpo, es el primer fabricante de tecnología, por cuanto procura obtener una extensión orgánica de sí mismo, primero mediante las herramientas, las armas y los artefactos⁷ y luego mediante el lenguaje,⁸ la última de las prótesis.

En este marco teórico –que para mí caracteriza la escuela epistemológica francesa desde Bachelard y Canguilhem hasta Foucault– la tecnología no es a priori algo que se oponga o perjudique a la humanidad. Lo que ocurre más bien es que el universo tecnológico está penetrado por una especie primitiva de antropomorfismo; por lo tanto, todas las herramientas son productos de la imaginación creativa humana, que copian y multiplican las potencias del cuerpo. La tecnología cumple el destino biológico del ser humano de una manera tan íntima que

6. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie*, ob. cit. *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1980. [Ed. cast.: *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos, 1988.]

7. Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, París, Vrin, 1965. [Ed. cast.: *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976.] *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1968; *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, París, Vrin, 1977.

8. Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966.

lo orgánico y lo técnico se complementan y terminan adaptándose el uno al otro. Esta receptividad mutua del órgano y de su extensión técnica, de la biología y la tecnología, es, tanto para Canguilhem como para Foucault, la razón por la cual la distinción dualista y opuesta de naturaleza/cultura pierde terreno a favor del discurso sobre el biopoder: la reflexión política sobre el sujeto como un organismo corporizado, una entidad biocultural por excelencia.

De estas premisas parece desprenderse que lo que experimentamos en el escenario tecnológico posmoderno no es una revolución “científica”, sino más bien una revolución ideológica, un cambio fundamental de nuestros modos de representación de la vida. Es evidente que hay un desplazamiento en la escala de las técnicas incluidas en el biopoder contemporáneo, pero no en la lógica científica que las sustenta. La verdadera “ruptura” se da en el nivel de la economía de la representación que se despliega con el fin de dar forma cultural, legal, moral y emocional al advenimiento del biopoder.

¿QUÉ CUERPO?

Foucault sostiene que, desde el siglo XVIII,⁹ el material corporal se situó en el corazón mismo de las técnicas de control y análisis que procuraron conceptualizar al sujeto. La expresión *material corporal* se refiere al cuerpo como proveedor de fuerzas, energías, cuya materialidad les presta para que se las use, se las manipule y se las construya socialmente. Foucault sostiene que es necesario disciplinar el cuerpo para hacerlo dócil, productivo y reproductor. Y analiza instituciones tales como el hospital, el instituto neuropsiquiátrico, la prisión y la fábrica como estructuras que apuntan a encorsetar y explotar el cuerpo

9. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, París, PUF, 1963; *Histoire de la folie*, París, Gallimard, 1966; *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1972. [Ed. cast. *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.]

como una materia prima destinada a ser socializada en una productividad que tiene una finalidad. A causa de esta estructura de poder y conocimiento, la prominencia discursiva acordada al cuerpo se extiende, para Foucault, al discurso de la modernidad. Particularmente desde fines del siglo XIX, el énfasis que se pone en el cuerpo desde una variedad de discursos científicos, concretos, expresa para Foucault la decadencia del dualismo convencional y de algún modo más tranquilizador mente/cuerpo, que durante siglos, legitimó la visión del sujeto científico como coincidente con la razón. Este cuestionamiento del paradigma racionalista es conocido también como “la muerte del sujeto”.

En realidad, la visión clásica del sujeto de conocimiento ha fijado al sujeto en una serie de oposiciones dualistas: cuerpo/mente, pasión/razón, naturaleza/cultura, femenino/masculino, etc., oposiciones organizadas jerárquicamente que suministraron la estructura básica para la organización del conocimiento.

En consecuencia, la proliferación de discursos sobre el cuerpo marca también la crisis de la visión racionalista que se sustentaba en el pensamiento dualista y por lo tanto confinaba el cuerpo al naturalismo.

Divorciado de su clásica subordinación al pensamiento dualista, jerárquico, el “sujeto corporizado” en su “materialidad inteligente” pone al descubierto los fundamentos metafísicos sobre los cuales se basaban las nociones clásicas de la subjetividad. Para Foucault, este desplazamiento corresponde a un cambio de la guardia en el palacio de la “gran” teoría. La filosofía, que históricamente fue la guardiana de la subjetividad racional, cede su lugar a toda una gama de discursos posmetafísicos: las ciencias humanas y sociales. Una serie de cuestiones interrelacionadas sobre la corporización del sujeto y sobre la condición fáctica del cuerpo emerge como un nuevo campo epistemológico. El “cuerpo” se transforma, pues, en el objeto de una proliferación de discursos; son formas de conocimiento, modos de normatividad y normalización que interesan simultáneamente a los campos político y científico.

Por consiguiente, la proliferación de discursos sobre la vida, los organismos vivos y el sujeto corporizado es coextensiva con la dislocación de las bases clásicas de representación del sujeto humano.

De modo que en los espacios discursivos reordenados alrededor del conocimiento y el poder sobre el cuerpo, surge una nueva alianza –sobre las ruinas del viejo edificio metafísico– entre las ciencias “blandas” o “humanas”, por un lado, y las ciencias “duras” o “exactas”, por el otro. Siendo un efecto de la crisis de la metafísica, las ciencias humanas y sociales no han de desembarazarse por completo de algunos de sus viejos hábitos mentales, tales como el narcisismo trascendental del sujeto y otras formas de nostalgia por su totalidad perdida. Sin embargo, serán capaces de innovar introduciendo nuevos tipos de discurso, que están estructural y genealógicamente conectados con la crisis de la modernidad, por cuanto sitúan la naturaleza compleja, fragmentada, escindida, del sujeto en el centro de sus preocupaciones. Entre ellas, adquieren especial significación el psicoanálisis, la etnología y las biociencias.

De acuerdo con Foucault, la modernidad comienza con este doble desplazamiento en la posición del sujeto; por un lado, un alejamiento de la unidad metafísica, que se había postulado sobre un cuidadoso equilibrio de oposiciones dualistas. Por otro lado, una tendencia hacia una multiplicidad de discursos que tienen por objeto el sujeto corporizado.

Este análisis de la doble estructura que adquiere el discurso sobre el sujeto corporizado en la modernidad tiene serias implicaciones. No solamente este sujeto no es uno, sino que además no existe un consenso entre las ciencias humanas y sociales sobre cuál es exactamente su estructura corporal. Entre los discursos de las biociencias, del psicoanálisis y el derecho –por nombrar sólo tres– existen importantes divergencias sobre qué es exactamente el “cuerpo”.

El corazón discursivo de la cuestión corporal está muerto, vacío. Que se haya podido escribir tanto sobre la sexualidad humana desde fines del siglo XIX, por ejemplo, es automático de

la estructura discursiva de la modernidad, una estructura para la cual la cuestión del cuerpo vivo es genealógicamente coincidente con la pérdida de una visión unificada del sujeto corporal. La cuestión del cuerpo es consecuentemente inevitable e insoluble. En otras palabras, decir que la modernidad debería ser la época de la producción de discursos y modos de capitalización del ser humano orgánico es otra forma de decir que no hay un consenso sobre *qué* es en realidad el sujeto corporizado.

Esta mezcla paradójica de sobreexposición discursiva simultánea y ausencia de consenso se refleja perfectamente en el discurso posmodernista sobre lo “femenino” o “la cuestión de la mujer”.¹⁰

Como ya he sostenido,¹¹ la crisis del sujeto racional del “discurso falocéntrico” está claramente relacionada con la aparición de las reivindicaciones teóricas y políticas de las mujeres; es decir, con el renacimiento histórico del movimiento de las mujeres. En una estrategia de afirmación de la diferencia concebida como alteridad positiva y como el repudio de las diferencias jerárquicas, del poder hegemónico de la razón, las activistas y teóricas feministas transformaron una situación de crisis en la posibilidad de crear nuevos valores, nuevos paradigmas críticos. Al hacerlo, las mujeres no sólo estaban ampliando la crisis del sujeto logocéntrico: lo hacían sobre la base del análisis de género, es decir, *sexualizaban* el discurso de la crisis.

10. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, París, Minuit, 1979; *Le postmoderne expliqué aux enfants*, París, Galilée, 1986. [Ed. cast.: *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1987.] “Some of the Things at Stake in Women’s Struggles”, en *Wedge*, n° 6, 1984. Jacques Derrida, *Eperons*, París, Flammarion, 1977. [Ed. cast.: *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 1981.] Jacques Lacan, *Écrits; Encore*, París, Seuil, 1977.

11. Rosi Braidotti, “Femmes et philosophie”, *Revue d’en face*, n° 13, 1982; “U-topies: Des non-lieux postmodernes” (U-Topia: postmodern nos places), en *Les Cahiers du Griff*, n° 30, 1985; “Bio-éthique ou nouvelle normativité?” (Bioethics or new normativity?), *Les Cahiers du Griff*, n° 33, 1986; “Du bio-pouvoir à la bio-éthique” (From bio-power to bio-ethics), *Cahiers du Collège International de Philosophie (C.I.P.)*, n° 3, 1987; *Patterns of Dissonance*, Cambridge, Polity Press/Nueva York, Routledge, 1991.

En una compleja inversión, lo “femenino”, que tradicionalmente fue el continente oscuro del discurso, emergía como el síntoma y el signo privilegiado, y en algunos casos hasta como la solución de la crisis del sujeto. La inflación discursiva posmoderna sobre lo “femenino” como lo otro necesario del falogocentrismo pasa por alto la pregunta esencial para la práctica feminista; me refiero a la siguiente: “¿qué tiene esto que ver con las mujeres de la vida real?”. Como en el caso del cuerpo, lo “femenino” es representado como una ausencia simbólica. Puede significar una serie de cuestiones interrelacionadas, pero *per se* no es una noción, no es un corpus. Allí no hay “nadie” (*no-body*).

EL CUERPO COMO SUPERFICIE VISUAL

He sugerido la expresión “órganos sin cuerpos” para referirme a este complejo campo estratégico de prácticas conectadas con la construcción discursiva y normativa del sujeto en la modernidad. Por ejemplo, todo el discurso de las biociencias toma al organismo como su objeto y, por lo tanto, toma al cuerpo como un mosaico de piezas desmontables. A su vez, la supremacía atribuida al discurso del biopoder en la modernidad convierte al biocientífico en el prototipo mismo del intelectual instrumental. En la práctica de los “tecomédicos”, la visibilidad y la inteligibilidad del “cuerpo vivo” son el preludio de su manipulación como una mercancía disponible de material vivo. Como lo señala Haraway, en la era del biopoder el sujeto corporizado es “canibalizado” por las prácticas de los tecnoaparatos científicos.¹²

El biotécnico, como el prototipo del poder de alta tecnología, representa el sujeto cognoscente moderno: “hombre-blanco-occidental-masculino-adulto-razonable-heterosexual-que vive en ciudades-y habla un idioma estándar”.¹³

12. Donna Haraway, “Situated knowledges”, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Londres, Free Association Books, 1990. [Ed. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.]

13. Gilles Deleuze, “Philosophie et minorité”, *Critique*, n° 369, 1987.

Ante su imperiosa mirada, los organismos vivos, reducidos a una escala infinitamente pequeña, pierden toda referencia con la forma humana y con la temporalidad específica de los seres humanos. En el discurso sobre el “biopoder”—el poder sobre la vida— desaparece toda referencia a la muerte. Lo que me parece que está en juego en la situación del biopoder es el progresivo congelamiento más allá del tiempo, que equivale a decir, en última instancia, de la muerte.¹⁴ El material vivo que se somete al escrutinio de la mirada científica está más allá de la muerte y del tiempo: está “vivo” en el sentido más abstracto posible.

El proceso de congelar fuera del tiempo es muy claramente visible en el caso de la procreación artificial. Por ejemplo, en la nueva tecnología de reproducción el proceso reproductivo en su conjunto se divide en una serie de pasos discontinuos. Por un lado, congelar el semen, los óvulos y el embrión suspende indefinidamente el tiempo de reproducción; por otro lado, la fertilización *in vitro* introduce un nuevo tipo de ruptura: pretratamiento hormonal/incubación de los óvulos/fertilización *in vitro*/división celular *in vitro*/transferencia del embrión al útero.¹⁵

Al mismo tiempo, las nuevas formas de procreación, que son más social que tecnológicamente innovadoras, tales como la maternidad sustituta,¹⁶ descomponen el *continuum* procreador en una serie de grados diferentes de gestación: la ovular, la uterina y la social.

En todos estos procedimientos, el tiempo se disloca profundamente. El estatuto discursivo del cuerpo como masa orgánica u organismo lo deja sujeto a las manipulaciones tecnológicas que desplazan las fronteras de natalidad y mortalidad.

14. Evelyn Fox Keller, “From Secrets of Life to Secrets of Death”, en Mary Jacobus, Evelyn Fox Keller y Sally Shuttleworth (comps.), *Body/Politics: Women and the Discourses of Science*, Nueva York y Londres, Routledge, 1990.

15. Louise Vandelac, “La face cachée de la procréation artificielle”, *La Recherche*, 20, n° 213, septiembre de 1989, págs. 1112-1124.

16. Françoise Laborie, “Cecie est une éthique”, *Le Temps Modernes*, n° 11, 1983, págs. 1215-1255; 1518-1543.

Por consiguiente, la proliferación de discursos sobre la vida, los organismos vivos y el sujeto corporizado es coextensiva con la dislocación de las bases clásicas de representación del sujeto humano.

De modo que en los espacios discursivos reordenados alrededor del conocimiento y el poder sobre el cuerpo, surge una nueva alianza –sobre las ruinas del viejo edificio metafísico– entre las ciencias “blandas” o “humanas”, por un lado, y las ciencias “duras” o “exactas”, por el otro. Siendo un efecto de la crisis de la metafísica, las ciencias humanas y sociales no han de desembarazarse por completo de algunos de sus viejos hábitos mentales, tales como el narcisismo trascendental del sujeto y otras formas de nostalgia por su totalidad perdida. Sin embargo, serán capaces de innovar introduciendo nuevos tipos de discurso, que están estructural y genealógicamente conectados con la crisis de la modernidad, por cuanto sitúan la naturaleza compleja, fragmentada, escindida, del sujeto en el centro de sus preocupaciones. Entre ellas, adquieren especial significación el psicoanálisis, la etnología y las biociencias.

De acuerdo con Foucault, la modernidad comienza con este doble desplazamiento en la posición del sujeto; por un lado, un alejamiento de la unidad metafísica, que se había postulado sobre un cuidadoso equilibrio de oposiciones dualistas. Por otro lado, una tendencia hacia una multiplicidad de discursos que tienen por objeto el sujeto corporizado.

Este análisis de la doble estructura que adquiere el discurso sobre el sujeto corporizado en la modernidad tiene serias implicaciones. No solamente este sujeto no es uno, sino que además no existe un consenso entre las ciencias humanas y sociales sobre cuál es exactamente su estructura corporal. Entre los discursos de las biociencias, del psicoanálisis y el derecho –por nombrar sólo tres– existen importantes divergencias sobre qué es exactamente el “cuerpo”.

El corazón discursivo de la cuestión corporal está muerto, vacío. Que se haya podido escribir tanto sobre la sexualidad humana desde fines del siglo XIX, por ejemplo, es automático de

la estructura discursiva de la modernidad, una estructura para la cual la cuestión del cuerpo vivo es genealógicamente coincidente con la pérdida de una visión unificada del sujeto corporal. La cuestión del cuerpo es consecuentemente inevitable e insoluble. En otras palabras, decir que la modernidad debería ser la época de la producción de discursos y modos de capitalización del ser humano orgánico es otra forma de decir que no hay un consenso sobre *qué* es en realidad el sujeto corporizado.

Esta mezcla paradójica de sobreexposición discursiva simultánea y ausencia de consenso se refleja perfectamente en el discurso posmodernista sobre lo “femenino” o “la cuestión de la mujer”.¹⁰

Como ya he sostenido,¹¹ la crisis del sujeto racional del “discurso falocéntrico” está claramente relacionada con la aparición de las reivindicaciones teóricas y políticas de las mujeres; es decir, con el renacimiento histórico del movimiento de las mujeres. En una estrategia de afirmación de la diferencia concebida como alteridad positiva y como el repudio de las diferencias jerárquicas, del poder hegemónico de la razón, las activistas y teóricas feministas transformaron una situación de crisis en la posibilidad de crear nuevos valores, nuevos paradigmas críticos. Al hacerlo, las mujeres no sólo estaban ampliando la crisis del sujeto logocéntrico: lo hacían sobre la base del análisis de género, es decir, *sexualizaban* el discurso de la crisis.

10. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, París, Minuit, 1979; *Le postmoderne expliqué aux enfants*, París, Galilée, 1986. [Ed. cast.: *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1987.] “Some of the Things at Stake in Women’s Struggles”, en *Wedge*, n° 6, 1984. Jacques Derrida, *Eperons*, París, Flammarion, 1977. [Ed. cast.: *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 1981.] Jacques Lacan, *Écrits; Encore*, París, Seuil, 1977.

11. Rosi Braidotti, “Femmes et philosophie”, *Revue d’en face*, n° 13, 1982; “U-topies: Des non-lieux postmodernes” (U-Topia: postmodern nos places), en *Les Cahiers du Griffon*, n° 30, 1985; “Bio-éthique ou nouvelle normativité” (Bioethics or new normativity?), *Les Cahiers du Griffon*, n° 33, 1986; “Du bio-pouvoir à la bio-éthique” (From bio-power to bio-ethics), *Cahiers du Collège International de Philosophie (C.I.P.)*, n° 3, 1987; *Patterns of Dissonance*, Cambridge, Polity Press/Nueva York, Routledge, 1991.

En una compleja inversión, lo “femenino”, que tradicionalmente fue el continente oscuro del discurso, emergía como el síntoma y el signo privilegiado, y en algunos casos hasta como la solución de la crisis del sujeto. La inflación discursiva posmoderna sobre lo “femenino” como lo otro necesario del falogocentrismo pasa por alto la pregunta esencial para la práctica feminista; me refiero a la siguiente: “¿qué tiene esto que ver con las mujeres de la vida real?”. Como en el caso del cuerpo, lo “femenino” es representado como una ausencia simbólica. Puede significar una serie de cuestiones interrelacionadas, pero *per se* no es una noción, no es un corpus. Allí no hay “nadie” (*no-body*).

EL CUERPO COMO SUPERFICIE VISUAL

He sugerido la expresión “órganos sin cuerpos” para referirme a este complejo campo estratégico de prácticas conectadas con la construcción discursiva y normativa del sujeto en la modernidad. Por ejemplo, todo el discurso de las biociencias toma al organismo como su objeto y, por lo tanto, toma al cuerpo como un mosaico de piezas desmontables. A su vez, la supremacía atribuida al discurso del biopoder en la modernidad convierte al biocientífico en el prototipo mismo del intelectual instrumental. En la práctica de los “tecnomédicos”, la visibilidad y la inteligibilidad del “cuerpo vivo” son el preludio de su manipulación como una mercancía disponible de material vivo. Como lo señala Haraway, en la era del biopoder el sujeto corporizado es “canibalizado” por las prácticas de los tecnoaparatos científicos.¹²

El biotécnico, como el prototipo del poder de alta tecnología, representa el sujeto cognoscente moderno: “hombre-blanco-occidental-masculino-adulto-razonable-heterosexual-que vive en ciudades-y habla un idioma estándar”.¹³

12. Donna Haraway, “Situated knowledges”, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Londres, Free Association Books, 1990. [Ed. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.]

13. Gilles Deleuze, “Philosophie et minorité”, *Critique*, n° 369, 1987.

Ante su imperiosa mirada, los organismos vivos, reducidos a una escala infinitamente pequeña, pierden toda referencia con la forma humana y con la temporalidad específica de los seres humanos. En el discurso sobre el “biopoder”—el poder sobre la vida—desaparece toda referencia a la muerte. Lo que me parece que está en juego en la situación del biopoder es el progresivo congelamiento más allá del tiempo, que equivale a decir, en última instancia, de la muerte.¹⁴ El material vivo que se somete al escrutinio de la mirada científica está más allá de la muerte y del tiempo: está “vivo” en el sentido más abstracto posible.

El proceso de congelar fuera del tiempo es muy claramente visible en el caso de la procreación artificial. Por ejemplo, en la nueva tecnología de reproducción el proceso reproductivo en su conjunto se divide en una serie de pasos discontinuos. Por un lado, congelar el semen, los óvulos y el embrión suspende indefinidamente el tiempo de reproducción; por otro lado, la fertilización *in vitro* introduce un nuevo tipo de ruptura: pretratamiento hormonal/incubación de los óvulos/fertilización *in vitro*/división celular *in vitro*/transferencia del embrión al útero.¹⁵

Al mismo tiempo, las nuevas formas de procreación, que son más social que tecnológicamente innovadoras, tales como la maternidad sustituta,¹⁶ descomponen el *continuum* procreador en una serie de grados diferentes de gestación: la ovular, la uterina y la social.

En todos estos procedimientos, el tiempo se disloca profundamente. El estatuto discursivo del cuerpo como masa orgánica u organismo lo deja sujeto a las manipulaciones tecnológicas que desplazan las fronteras de natalidad y mortalidad.

14. Evelyn Fox Keller, “From Secrets of Life to Secrets of Death”, en Mary Jacobus, Evelyn Fox Keller y Sally Shuttleworth (comps.), *Body/Politics: Women and the Discourses of Science*, Nueva York y Londres, Routledge, 1990.

15. Louise Vandelac, “La face cachée de la procréation artificielle”, *La Recherche*, 20, n° 213, septiembre de 1989, págs. 1112-1124.

16. Françoise Laborie, “Cécile est une éthique”, *Le Temps Modernes*, n° 41, 1985, págs. 1215-1255; 1518-1543.

Este complejo conjunto de prácticas biotecnológicas despierta en mí una gran ambivalencia: por un lado, siento una preocupación genuina –y hasta una pizca de temor– por el alcance del poder biomédico. Tengo la sospecha de que la pérdida de la unidad corporal puede engendrar la fantasía del dominio total, esto es, sin tiempo, de la materia viva. Permítaseme desarrollar primero este aspecto de propensión a la angustia.

Reemplazando la totalidad por las partes que la componen, ignorando el hecho de que cada parte contiene al todo, la era de los “órganos sin cuerpos” es primariamente la era que expulsó el tiempo del retrato corporal: el biopoder tiene más que ver con la negación de la muerte que con el dominio de la vida.

En la perspectiva de Foucault,¹⁷ el congelamiento del tiempo está vinculado también con la situación nuclear. La posibilidad de una masacre atómica ha transformado hasta nuestro sentido de la muerte, reemplazándolo por la antes inconcebible noción de extinción. Por consiguiente, la situación nuclear ha destruido mucho más que la creencia de la Ilustración en un futuro teleológicamente ordenado, basado en el progreso de la humanidad en virtud de la razón científica: ha puesto en cortocircuito todo el futuro. En este sentido, la bomba atómica marca la muerte del tiempo.

No obstante, el congelamiento del tiempo también se refleja socialmente en el campo de la percepción cotidiana y de la logística tempoespacial. En este sentido, la cultura contemporánea se caracteriza por el énfasis constante que pone en la representación visual; puede entenderse como el triunfo de la imagen o, alternativamente, como la decadencia histórica de la Galaxia Gutenberg.¹⁸ La cultura contemporánea vive en un estado constante de sobreexposición: fax, fotocopidora, minicámara, antena satelital, PC, pantalla de correo electrónico y otros desarrollos de las telecomunicaciones han creado un

17. Michel Foucault, *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1966.

18. Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, Toronto, University of Toronto Press, 1962. [Ed. cast.: *La galaxia Gutenberg*, Barcelona, Planeta, 1985.]

mundo en el que no sólo las elecciones se ganan en la televisión y donde la visibilidad es un imperativo.

La visualización es una manera de fijar (en) el tiempo. Tomemos el ejemplo de la técnica de la ecografía, que nos permite externalizar y ver en una pantalla el interior del vientre y su contenido fetal. Ofrecer “todo” para que sea mostrado, representar hasta lo irrepresentable –el “origen”– significa encontrar imágenes que reemplazan y desplazan las fronteras del espacio (interior y exterior del cuerpo de la madre) y del tiempo (antes y después del nacimiento).

El triunfo de la representación visual del sitio maternal, “la obra de la vida en la era de su reproducción mecánica” abre un nuevo capítulo en la larga e intensa historia de la relación de las mujeres con las ciencias biológicas. Con esto no quiero sugerir, por supuesto, que este énfasis en lo visual sea nuevo.

Varias filósofas feministas¹⁹ han hecho hincapié en la primacía de la mirada, es decir, el impulso “escópico” como el paradigma del conocimiento. También han señalado que el discurso científico siempre –es decir, desde Platón en adelante– ha privilegiado la imagen del “ojo” como metáfora de la “mente”, o sea, “veo” como sinónimo de “sé”. Los críticos psicoanalíticos de la racionalidad científica también han destacado hasta qué punto la persistencia de considerar “la mirada” como el principio clasificador está conectada con impulsos sádicos fundamentales,²⁰ dirigidos hacia/contra el cuerpo de la madre. “Mirar” allí donde no hay “nada que ver”; como si el sitio de origen, como si la “historia” personal estuviese escrita con mayúsculas en el lugar que uno eligió como escenario fantasmático del propio “origen”: el interior del útero, como si sobre el escenario del deseo hubiese algo para ver.

19. Evelyn Fox Keller, *A feeling for the Organism*, Nueva York, W. H. Freeman, 1983; *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1985; Luce Irigaray, *Speculum*, París, Minuit, 1974; *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1977.

20. Pierre Fedida, “L'anatomie dans la psychanalyse”, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 3, 1971.

En el universo biotecnológico, el impulso de “ver” (escópico) ha alcanzado el paroxismo, como si el principio básico de visibilidad se hubiera convertido en un espejismo de absoluta transparencia, como si *todo* pudiera ser visto. Como si lo escópico, esto es, el acto mental de adquisición de ideas fuera, en realidad, el modo más adecuado de representar el acto del conocimiento.

El impulso escópico-visual implícito en toda representación se acentúa con mayor intensidad en el campo del biopoder. Una de las tendencias del pensamiento posmoderno francés contemporáneo desarrolló este aspecto en una teoría completa de la significación.²¹ Afirmando que la lógica despiadada y fundamentalmente mercenaria de la representación tiene prioridad sobre lo representado, esta tendencia marca el triunfo de la imagen, del objeto representado, de lo visible en la medida en que se hace visual: es decir, un objeto de consumo escópico. Hiperrepresentado de manera hiperrealista, este objeto permanece profundamente ausente (como “el cuerpo”, “la mujer”, “lo femenino”, etc.).

La superficie corporal y el complejo montaje de órganos que la componen, se reducen pues a pura superficie, exterioridad sin profundidad, un teatro móvil del sí mismo. Uno puede confirmar fácilmente la nueva economía de las superficies visuales observando las imágenes del cuerpo que transmiten las formas de la moda que dominan hoy: la ropa, los peinados, la presentación del sí mismo en la vida cotidiana. El énfasis puesto en los accesorios (en los detalles “que impresionan”); en el “diseño” o en el “*look*” (los peinados esculpados, etc.), así como la fuerte tendencia a mostrar como modelos cuerpos andróginos, *unisex*, revelan el cambio producido en el imaginario contemporáneo. Yo resumiría todo esto diciendo que no sólo se ha “desdibujado” sistemáticamente la diferencia sexual, sino que además se ha detenido el tiempo generacional; la “edad” desaparece y se diluye en categorías más amplias y menos definidas: la “tercera edad”, en oposición a la “edad adolescente”. Esa misma imprecisión de

21. Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, París, Gallimard, 1976.

los límites se da en términos espaciales; tomemos, por ejemplo, la relación contemporánea con los alimentos: los establecimientos de comidas rápidas de las modernas metrópolis han retraído el tiempo al anticipar sueños de nutrición artificial: comida congelada, comida precocida, puré deshidratado. No hay tiempo para cocinar: aceleración, pero también contradicción de las coordenadas de espacio y tiempo.

Tomar píldoras se vuelve un imperativo cultural, como si los vientres adelgazados de los habitantes colectivamente anoréxicos de la ciudad –variaciones sobre el tema de las máquinas célibes–²² ignoraran todo lo que tenga que ver con el hambre, a pesar de la creciente visibilidad de la pobreza que los rodea.²³

Tomar píldoras para evacuar mejor el cuerpo, para simplificar las funciones corporales. La nueva RU486 –la píldora abortiva– reemplaza el gesto dramático de la intervención quirúrgica por uno perfectamente trivial: el cuerpo no está o, por lo menos, no es uno.

Ni siquiera la guerra moderna toma hoy al cuerpo seriamente, o sea, políticamente, como una variable;²⁴ las consideraciones geopolíticas militares ya no son una cuestión de muerte, sino de exterminio, ya no son una cuestión de individuos, sino una cuestión de masas, no se trata ya de matar²⁵ sino de permitir que algunos continúen viviendo. La reciente y dramática cobertura de la operación contra Irak, Tormenta del Desierto, puso claramente de relieve muchos de los temas que me preocupan: la primacía de las técnicas de visualización; el ocultamiento del cuerpo físico del campo de la acción política y especialmente militar; la gran despreocupación por las bajas individuales, no occidentales. La vida es un factor “agregado”, que es necesario tener presente... la muerte es aquello a partir de lo cual uno habla de poder y cuerpo, o de poder en el cuerpo.

22. Constance Penley, “Feminism, Film Theory, and the Bachelor Machines”, *M/F*, n° 10, 1985.

23. Jean Lipovetsky, *L'ère du vide*, París, Galilée, 1983. [Ed. cast.: *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1998.]

24. Paul Virilio, *L'insecurité du territoire*, París, Stock, 1976.

25. Michel Foucault, *La volonté de savoir*, ob. cit.

Este complejo conjunto de prácticas biotecnológicas despierta en mí una gran ambivalencia: por un lado, siento una preocupación genuina –y hasta una pizca de temor– por el alcance del poder biomédico. Tengo la sospecha de que la pérdida de la unidad corporal puede engendrar la fantasía del dominio total, esto es, sin tiempo, de la materia viva. Permítaseme desarrollar primero este aspecto de propensión a la angustia.

Reemplazando la totalidad por las partes que la componen, ignorando el hecho de que cada parte contiene al todo, la era de los “órganos sin cuerpos” es primariamente la era que expulsó el tiempo del retrato corporal: el biopoder tiene más que ver con la negación de la muerte que con el dominio de la vida.

En la perspectiva de Foucault,¹⁷ el congelamiento del tiempo está vinculado también con la situación nuclear. La posibilidad de una masacre atómica ha transformado hasta nuestro sentido de la muerte, reemplazándolo por la antes inconcebible noción de extinción. Por consiguiente, la situación nuclear ha destruido mucho más que la creencia de la Ilustración en un futuro teleológicamente ordenado, basado en el progreso de la humanidad en virtud de la razón científica: ha puesto en cortocircuito todo el futuro. En este sentido, la bomba atómica marca la muerte del tiempo.

No obstante, el congelamiento del tiempo también se refleja socialmente en el campo de la percepción cotidiana y de la logística tempoespacial. En este sentido, la cultura contemporánea se caracteriza por el énfasis constante que pone en la representación visual; puede entenderse como el triunfo de la imagen o, alternativamente, como la decadencia histórica de la Galaxia Gutenberg.¹⁸ La cultura contemporánea vive en un estado constante de sobreexposición: fax, fotocopiadora, minicámara, antena satelital, PC, pantalla de correo electrónico y otros desarrollos de las telecomunicaciones han creado un

17. Michel Foucault, *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1966.

18. Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, Toronto, University of Toronto Press, 1962. [Ed. cast.: *La galaxia Gutenberg*, Barcelona, Planeta, 1985.]

mundo en el que no sólo las elecciones se ganan en la televisión y donde la visibilidad es un imperativo.

La visualización es una manera de fijar (en) el tiempo. Tomemos el ejemplo de la técnica de la ecografía, que nos permite externalizar y ver en una pantalla el interior del vientre y su contenido fetal. Ofrecer “todo” para que sea mostrado, representar hasta lo irrepresentable –el “origen”– significa encontrar imágenes que reemplazan y desplazan las fronteras del espacio (interior y exterior del cuerpo de la madre) y del tiempo (antes y después del nacimiento).

El triunfo de la representación visual del sitio maternal, “la obra de la vida en la era de su reproducción mecánica” abre un nuevo capítulo en la larga e intensa historia de la relación de las mujeres con las ciencias biológicas. Con esto no quiero sugerir, por supuesto, que este énfasis en lo visual sea nuevo.

Varias filósofas feministas¹⁹ han hecho hincapié en la primacía de la mirada, es decir, el impulso “escópico” como el paradigma del conocimiento. También han señalado que el discurso científico siempre –es decir, desde Platón en adelante– ha privilegiado la imagen del “ojo” como metáfora de la “mente”, o sea, “veo” como sinónimo de “sé”. Los críticos psicoanalíticos de la racionalidad científica también han destacado hasta qué punto la persistencia de considerar “la mirada” como el principio clasificador está conectada con impulsos sádicos fundamentales,²⁰ dirigidos hacia/contra el cuerpo de la madre. “Mirar” allí donde no hay “nada que ver”; como si el sitio de origen, como si la “historia” personal estuviese escrita con mayúsculas en el lugar que uno eligió como escenario fantasmático del propio “origen”: el interior del útero, como si sobre el escenario del deseo hubiese algo para ver.

19. Evelyn Fox Keller, *A feeling for the Organism*, Nueva York, W. H. Freeman, 1983; *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1985; Luce Irigaray, *Speculum*, París, Minuit, 1974; *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1977.

20. Pierre Fedida, “L'anatomie dans la psychanalyse”, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 3, 1971.

EX SEXO

No obstante, está claro que es en el campo de la sexualidad y la reproducción donde han ocurrido los cambios más espectaculares en cuanto a la condición de "los órganos sin cuerpos" y su relación con la vida y la muerte. En el apogeo del psicoanálisis lacaniano, las relaciones sexuales pueden haberse descrito como improbables o inciertas: hoy son incómodas, por decir lo menos. El sexo ya no es un valor seguro o celebrado en los días *post-yuppie* de los años noventa.

La castidad ha vuelto a ponerse de moda.²⁶ "Hagamos el amor y no la guerra" se ha invertido considerablemente como imperativo cultural. La sexualidad, en su forma genital, ha vuelto a ser peligrosa como no lo había sido desde los días anteriores a que la anticoncepción llegara a ser efectiva. La disminución contemporánea del interés en el sexo, debida al agotamiento de la experimentación posterior a la década de 1960, al temor a la epidemia del sida y a una sobrecarga laboral general va de la mano con una obsesión por la pulcritud, la higiene y la buena salud. El temor a las enfermedades acompaña muy bien la fetichización del cuerpo.

¿Qué tiene de sorprendente entonces que precisamente en este momento toda la cuestión de la reproducción tienda a la pureza inmaculada de los laboratorios tecnomédicos? ¿O que el negocio de hacer bebés artificiales bajo la atenta mirada de los biotécnicos llegue a ser un gran negocio? ¿O que aparezcan marcas registradas y patentes que garanticen la calidad del producto?

La genitalidad laxa puede haber cedido, pero sólo para dejar su lugar a la reproducción voluntaria. Hacer bebés es una de las principales preocupaciones de un mundo occidental postindustrial ansioso, en el cual la mayor parte de las mujeres parecen haber optado por el crecimiento de población nulo. La crisis de la edad mediana masiva que atraviesa nuestro mundo se traduce en el

26. Germaine Greer, *Sex and Destiny*, Londres, Picador, 1984. [Ed. cast.: *Sexo y destino*, Barcelona, Plaza & Janés, 1985.]

temor a morir. La crisis demográfica se alimenta de la xenofobia occidental y pone la fabricación de bebés en un nivel sin precedentes de producto industrial,²⁷ pues el "capital humano" es de absoluta prioridad.

Estos imperativos son transnacionales; caracterizan a todos los países blancos desarrollados. Basado en los principios de la producción en el exterior, que han demostrado ser tan efectivos para construir el contexto postindustrial,²⁸ el poder biotecnológico atraviesa las fronteras nacionales: no duda en implantar clínicas, fábricas o líneas de ensamblado en cualquier lugar del mundo. Da la casualidad que la oferta de células y organismos vivos está principalmente en los países en vías de desarrollo: fetos congelados de Corea y la India, riñones del Brasil; córneas de Colombia, etc. El racismo y el etnocentrismo descarado de estas prácticas es abrumador.

Como lo han señalado las teóricas feministas negras, especialmente Spivak y Mohanty, el sistema posmoderno de economía transnacional, con su modo descentrado y tentacular de explotación económica, no garantiza en absoluto que el etnocentrismo occidental se haya terminado. Si se interpreta en la perspectiva del materialismo corporal femenino que yo defiendo aquí, la disolución posmodernista de la identidad y la supuesta descentralización de las formaciones hegemónicas exhiben una sorprendente capacidad de reabsorber y reciclar a los otros periféricos en una economía novedosamente indiferenciada. El mismo paradigma que señalé en relación con lo femenino aparece también en los grupos étnicos marginales, subalternos, o en los grupos migratorios. Como dice David Slater:

De algún modo, el posmodernista ha tomado los viejos mitos negativos de marginalidad y los ha vuelto de cabeza, dotándolos de un sentido subversivo y positivo. Sin embargo, a veces, esto puede

27. Rolyn Rowland, "A Child at ANY Price?", *Women's Studies International Forum*, 8, n° 5, 1985.

28. David Slater, "Theories of Development and Politics of the Postmodern: Exploring a Border Zone", *Development and Change*, 23, n° 3, 1992, pág. 303.

desviar la atención analítica de los contextos diferentes en los que los grupos subalternos se ven obligados a sobrevivir, a convertirse, por ejemplo, en una especie de "ocupantes ilegales", en condiciones de creciente polarización social, inestabilidad política y privación material.²⁹

Creo que es necesario hacer informes más detallados, políticamente motivados, de las nuevas formas de explotación económica y social que ha permitido la economía transnacional actual y de cómo afecta ésta las condiciones de vida de grupos minoritarios, entre los que se incluye el de las mujeres de diferentes localidades. Que en la nueva economía transnacional se pasen por alto las fronteras nacionales también presagia el fin del poder de la ley como expresión de la voluntad de un Estado nación. El fenómeno del biopoder en su conjunto escapa al control del Estado y en la mayor parte de los casos cae en un vacío legal. El mundo del biopoder se caracteriza, no por la soberanía de la ley, sino por las prohibiciones, las reglas y las disposiciones que pasan por alto, sobrevuelan y desestiman lo que solía ser la ley. La cuestión corporal está directa e inmediatamente atrapada en un campo de efectos y mecanismos de poder para los cuales la legislación, si no es arcaica, es sencillamente redundante.

Más allá del bien y del mal, el comercio de cuerpos vivos elude el control del mismo mundo que lo engendró.

"Órganos sin cuerpos" marca una transacción planetaria de materia viva, cuidadosamente realizada con el fin de conservar la especie viva, saludable y blanca. En una perversa vuelta de tuerca, la pérdida de la unidad del "sujeto" da por resultado un ser humano que presta sus componentes orgánicos a un intercambio bastante semejante a la prostitución: la parte por el todo. "Órganos sin cuerpos" marca el trasplante de y la experimentación con órganos en un simulacro postindustrial cínico de "la donación".³⁰

29. Gayatri Spivak, *In Other Worlds*, Nueva York, Methuen, 1987.

30. Jacques Derrida, *Eperons*, París, Flammarion, 1977.

TODOS LOS ÓRGANOS SON IGUALES, PERO ALGUNOS...

El perverso giro que da la situación que yo describo como "órganos sin cuerpos" promueve una idea muy peligrosa: el carácter intercambiable de los órganos.

De acuerdo con la lógica instrumental del biopoder, si se establece que queda garantizada la continuidad de una función vital y se asegura la compatibilidad básica entre el órgano y el organismo que lo recibe, todos los órganos son iguales para lograr el objetivo. De ahí que en la Nueva Tecnología Reproductiva el útero de una mujer valga tanto como el de otra, de cualquier otra. Un útero es un útero... En ese caso: ¿por qué no lleva una madre los bebés que su hija logró concebir? Y por extensión, agujero por agujero, ¿por qué no pensar que el abdomen de uno, el otro, bien puede equivaler al útero de otra, yo misma? Embarazos masculinos. Máquinas femeninas de maternidad.

Sin entrar en la lógica de oposición que condena en *bloque* toda la tecnología, sin embargo considero importante señalar que, en el gobierno actual del sexo, la vida, la muerte, el biopoder, algo está siguiendo un camino perverso. Parece que nos hemos deslizado desde la pérdida del paradigma naturalista —que es en sí mismo un bienvenido alivio respecto del dualismo metafísico anterior— a la fragmentación creciente y al tráfico explotador de las partes orgánicas.

Este cambio de terreno permite todo tipo de falsas asimilaciones: niega el tiempo, el tiempo de la diferencia generacional, "mi útero, el útero de mi madre", con lo cual crea una falsa simetría entre las mujeres y contribuye a encubrir el racismo de tales prácticas. Además, institucionaliza las relaciones jerárquicas de raza entre las mujeres, que están llamadas a desempeñar diferentes roles en la industria de la tecnología reproductiva; y esos roles dependen en gran medida de su identidad étnica.

Este proceso conduce además a falsas simetrías espaciales, entre hombres y mujeres: abdomen = útero; donante de semen = donante de óvulo/útero. Como si los dos sexos fueran perfectamente comparables; como si la diferencia sexual no

significara que los sexos son asimétricos. Desde el carácter intercambiable de los órganos a la simetría –y, por lo tanto, la complementariedad– de los sexos, asistimos a la rehabilitación de una de las fantasías patriarcales más persistentes. La fantasía de la simetría sexual es muy vigorosa en el imaginario cultural de este fin de siglo, en el que triunfa la imagen del cuerpo andrógino, asexuado, angelical y *unisex*.

La cultura popular comercializa productos “de género híbrido” (*gender-benders*) perfectamente adocenados, de la calidad de Michael Jackson (Diana Ross revisitada), Boy George (el eterno femenino reconquistado) y variaciones interminables de Tootsie.³¹ Fuera del sexo, más allá del sexo, antes del sexo, ésta sigue siendo una técnica que apunta a diferir el tiempo. La fantasía de estar “más allá del sexo”, es decir, fuera del tiempo, es una de las ilusiones más perniciosas de nuestro tiempo. Desdibujar la diferencia sexual, dessexualizar la masculinidad, precisamente en el momento histórico en que el feminismo de la diferencia sexual pide la sexualización de las prácticas,³² me parece un movimiento extraordinariamente peligroso para las mujeres.

Por mucho que avance el proyecto del feminismo, esta fantasía puede conducir a la homologación de las mujeres en un modelo masculino. La supuesta “superación” de la diferencia sexual³³ termina por quitarle valor a la afirmación del carácter positivo de la diferencia por parte de las mujeres. En un orden cultural que, durante siglos, fue gobernado por el vínculo homosocial masculino, la eliminación de la diferencia sexual sólo puede constituir un camino en un solo sentido hacia la apropiación, la eliminación o la homologación de lo femenino en/de las mujeres; es un juguete para varones.

31. Elaine Showalter, “Critical Cross-Dressing: Male Feminists and Woman of the Year”, en Alice Jardine y Paul Smith (comps.), *Men in Feminism*, Nueva York, Methuen, 1987.

32. Naomi Schor, *Reading in Detail*, Nueva York, Columbia University Press, 1987.

33. Elizabeth Badinter, *L'un est l'autre*, París, Jacob, 1986. [Ed. cast.: *El uno es el otro*, Barcelona, Planeta, 1987.]

Por lo tanto, es necesario reafirmar la fundamental falta de simetría entre los sexos como la base para una ética posmoderna que tenga en cuenta el fenómeno de los “órganos sin cuerpos”, como el elemento básico de nuestra propia historicidad, y al mismo tiempo rechace su aspecto perverso. Para la práctica feminista, las preguntas que se imponen son, pues, las siguientes: partiendo de esta posición, ¿qué valores postulamos? ¿Qué es la ética de la diferencia sexual?³⁴ ¿Cómo se puede considerar perverso el mito del carácter intercambiable de los órganos sin referirse al paradigma naturalista?

¿Cómo puede una feminista abogar por el carácter específico de la sexualidad como un registro del habla y someterlo al análisis crítico? ¿Cómo podemos excluir los últimos vestigios que quedan de “lo sagrado” tratando de abordar agnóstica, lúcidamente, la cuestión de la *totalidad* del organismo vivo que plantean los “órganos sin cuerpos”? ¿Es el materialismo una opción posible, que postule tanto la materialidad del cuerpo como su unidad indivisible?

Por otro lado, las preocupaciones por la discontinuidad, la hipervisualización y el consumo veloz del cuerpo en la era de la biotecnología son sólo una parte de la historia. Ciertamente, no pretendo estimular con esto ningún tipo de nostalgia por la visión unificada del cuerpo, que amenazaría a las mujeres con otros peligros más familiares. Más bien me gustaría apoyarme en este análisis del sujeto corporizado a fin de defender modos de representación de su multiplicidad, su discontinuidad y su complejidad altamente tecnologizada que infundieran mayor fuerza a las formas alternativas de acción epistemológica y política de las feministas. En varios de los ensayos contenidos en este volumen volveré a tratar estas cuestiones.

Además, teniendo en cuenta que la fragmentación y la descalificación de la posición de sujeto son parte de la herencia histórica de las mujeres: ¿en qué medida y en cuánto tiempo puede la teoría feminista proponer una nueva forma de materialidad

34. Luce Irigaray, *Étique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1974.

corporal, una lectura específicamente sexual de la totalidad del sí mismo corporal?

En realidad, me temo que la deslocalización de las diferencias sexuales, el nuevo hiato que se abre entre la reproducción y la sexualidad y la apropiación biotecnológica de la procreación, se den precisamente en el momento histórico en que las mujeres han reivindicado explícitamente el control político sobre su cuerpo y su sexualidad.

El retraso histórico de los oprimidos vuelve a estar sobre el tapete: salvo que la acción política la controle cuidadosamente, la situación del biopoder podría significar que las mujeres corran el riesgo de involucionar desde la heterosexualidad compulsiva impuesta por el vínculo homosocial masculino hacia la alta tecnología reproductiva. Pasaríamos del período neolítico a la era postindustrial, saltando por encima de la etapa más importante: el proceso de devenir sujeto llevado a cabo por las mujeres. Tomaríamos, pues, un atajo sorteando la fase más significativa, aquella que apunta a hacer operativa la diferencia sexual y a producir una redefinición, identificada con las mujeres, de la subjetividad, la maternidad y la sexualidad femeninas.

Atascadas entre el poder material arcaico y la máquina de la maternidad posmoderna, entre el cuerpo histórico mítico y el tubo de ensayo, corremos el riesgo de perder a nuestro aliado máspreciado: el tiempo. El tiempo del proceso, de la elaboración, de expresar las transformaciones de uno mismo y del otro e instrumentarlas socialmente. Éste es el tiempo que nos lleva devenir mujeres. Y puede ser desechado antes siquiera de llegar a hacerse realidad; puede ser estropeado, abortado.

La intervención biotecnológica está ofreciendo una redefinición de lo maternal, de la diferencia sexual, antes de que las mujeres hayamos tenido la oportunidad de reformular nosotras mismas esta compleja cuestión: siempre hay algo que se adelanta a decirnos qué es lo que estamos buscando...

Este congelamiento masivo fuera del tiempo deja sin embargo muchas cuestiones sin resolver: la primera y principal entre ellas es la urgente necesidad de reformular la unidad del ser humano,

sin moralismo ni nostalgia. Si la posición feminista mínima consiste en poner en el primer plano del debate sobre la condición posmoderna la asimetría entre los sexos, la pregunta continúa siendo: ¿hasta dónde podemos forzar la sexualización del debate sin alejarnos demasiado de la percepción de la modernidad sobre el fracaso fundamental de la identidad? ¿Cómo podemos afirmar el carácter positivo de la diferencia femenina sin dejar de resistirnos a reducir la subjetividad a la conciencia, el sí mismo a la racionalidad deliberada?

¿Cómo podemos reconcebir las raíces corporales de la subjetividad después de Nietzsche y de Adrienne Rich? ¿Qué cuerpo estamos restituyendo a la escena? ¿Para la anatomía de quién ya no es un destino el cuerpo intensivo, el cuerpo deseante, el cuerpo sexualmente diferenciado, el cuerpo "de órganos sin cuerpos"? Y sin embargo, ese organismo sexuado vivo tiene su propia unidad que cuelga de un hilo: el hilo del deseo en su inextricable relación con el lenguaje y, por consiguiente, con los demás.

Sólo contamos con un hilo para separar la posibilidad de una nueva ética de neobarbarie: pero eso es mejor que nada. Si se lo devana correctamente, bien puede constituir una de las mejores oportunidades que hemos tenido las mujeres de actuar en el curso de una historia que, con excesiva frecuencia, nos ha reducido al rol de meras espectadoras en el teatro de nuestra propia indigencia.

2. Hacia una nueva representación del sujeto

No hay fragmentos donde no hay un todo.

MARTHA ROSLER, *Decade Show*, Nueva York, 1990

LA CONDICIÓN POSMETAFÍSICA

La era a la que habitualmente aluden palabras tales como “modernidad”, “modernización” o “modernismo” (a pesar de las diferentes implicaciones y los diferentes matices de cada uno de estos términos) se caracteriza por las cambiantes condiciones socioeconómicas y discursivas del *status* de todas las minorías, especialmente de las mujeres. Por una cantidad de razones que he analizado en otra parte,¹ la emancipación de las mujeres y su integración no sólo en la fuerza laboral, sino también en la vida intelectual y política, ha sido una apremiante necesidad en el mundo occidental. La primera paradoja que se impone indagar en una discusión entre la modernidad y la búsqueda feminista es, por consiguiente, la de un período histórico que necesita integrar social, económica y políticamente a las mujeres y que, por lo tanto, invierte los modelos tradicionales de exclusión y opresión de la mujer.

En este capítulo adoptaré un enfoque más teórico de esta cuestión. Sostendré que en este nuevo contexto el movimiento de

1. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Cambridge, Polity Press/Nueva York, Routledge, 1991.

las mujeres ha incluido en la agenda cuestiones tan graves como las estructuras, los valores y los fundamentos teóricos del sistema mismo que las mujeres, como las demás minorías, están impulsadas a integrar. La principal línea de interrogación es tanto ético-política como epistemológica: ¿cuál es el precio exacto que hay que pagar por la "integración"? ¿Qué valores han de proponer las mujeres feministas al viejo sistema? ¿Qué representaciones de sí mismas opondrán a aquéllas ya establecidas? Todo el feminismo contemporáneo occidental, así como los fenómenos culturales y políticos relacionados e igualmente complejos, tales como la literatura moderna de las mujeres,² pueden interpretarse a la luz de esta línea de interrogación.

En el nivel discursivo y teórico,³ la modernidad marca en el mundo occidental la crisis y la decadencia del sistema clásico de representaciones del sujeto, en el sentido político, epistemológico y ético de la expresión. Las convenciones establecidas sobre qué es la subjetividad y qué implica son rechazadas radicalmente por una cantidad de "minorías" que reclaman representación en el sentido político y discursivo. En el panorama intelectual europeo de posguerra —como comenté en capítulos anteriores— surgieron dos importantes escuelas de pensamiento que abordaron la cuestión de la crisis de la modernidad: la escuela de la teoría crítica alemana, representada hoy por Jürgen Habermas, y la escuela francesa, de la cual son figuras rectoras Foucault, Deleuze, Derrida e Irigaray. Ambas escuelas tienen repercusiones para el feminismo, aunque, en mi opinión, la última es la que ejerció un impacto más amplio.

Un punto que tienen en común estas dos escuelas es que ambas someten a serio cuestionamiento la noción de la Ilustración. Ambas sostienen que la idea de que es posible alcanzar el progreso y la liberación mediante el uso adecuado de la razón debe ser reexaminada a la luz de la historia, particularmente a la

2. Ésta es la orientación que toma Shari Benstock en *Women of the Left Bank*, Austin, University of Texas, 1986.

3. Tomo prestada la noción de "discurso" de Michel Foucault, *L'ordre du discours*, París, Minuit, 1977.

luz de fenómenos tan extremos de la historia occidental contemporánea como los sistemas políticos totalitarios, los genocidios, el colonialismo y la dominación. El énfasis en la necesidad de revisar la Ilustración como "mito de la liberación a través de la razón" es particularmente fuerte en la obra de Foucault y de Deleuze.⁴ En la perspectiva de ambos autores, la fe en el poder autorregulador de la razón es, para nosotros los modernos, una posición teórica, política y ética inadecuada. Debe ser reemplazada por una crítica más radical desde el interior mismo de la razón, esto es, mediante un análisis de sus limitaciones estructurales como ideal teórico y humano; éste es un enfoque que Foucault y Deleuze comparten con el feminismo.⁵ La teoría crítica es una ética que toma como su preocupación central la producción del conocimiento.

Las dos escuelas principales de pensamiento crítico también representan dos modos de juzgar la tradición de la Ilustración. Si puedo resumir de manera un poco burda un debate que requeriría una atención mucho más esmerada,⁶ diría que Habermas, si bien critica la racionalidad científica, considera que el problema consiste en salvaguardar la primacía de la razón como principio y la de la modernidad como proyecto que aún se abre ante nosotros. Por otro lado, para Foucault, el proyecto de la Ilustración llegó históricamente a su fin, lo cual significa que la modernidad exige nuevas formas de legitimación científica y nuevos modos de discurso que la acompañen.

Es evidente que estas dos escuelas representan lecturas y reelaboraciones conceptuales muy diferentes, tanto de la teoría marxista como de la psicoanalítica y, lo que es más importante,

4. Esto fue además reconocido por ambos: Foucault lo hace en el prefacio de la edición norteamericana de Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1974; y Deleuze en su notable *Foucault*, París, Minuit, 1988. [Ed. cast.: *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987.]

5. Véase Genevieve Lloyd, *The Man of Reason*, Londres, Methuen, 1984.

6. Sobre una discusión más extensa de este problema, véase S. Benhabib y D. Cornell (comps.), *Feminism as Critique*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

de la conexión entre ellas. Los instrumentos de análisis que utilizan son radicalmente diferentes, especialmente cuando se trata de la cuestión del inconsciente, y, por consiguiente, de la del lenguaje como una estructura simbólica.

Estoy menos interesada en establecer cuál es la relación exacta entre estas dos tradiciones de la teoría crítica que en destacar la importancia y las implicaciones de esas dos corrientes. Una de tales implicaciones es que el debate epistemológico feminista (caracterizado por las cuestiones de género o diferencia sexual y la crítica a las nociones del siglo XVIII, tales como "liberación" e "igualdad") es necesario y esencial para la teoría crítica, ya sea de la variedad alemana, ya sea de la variedad francesa. En segundo lugar, como observó Evelyn Fox Keller,⁷ el contexto histórico en el cual surgió el feminismo como teoría y práctica se sustenta en condiciones estructurales que llevan a revisar y extender la significación de la razón y de la racionalidad científica. Dicho de otro modo, si la crisis de la modernidad consiste en la decadencia del paradigma racionalista, la teoría y la práctica feministas acompañan al proyecto modernista o están incorporadas en él. Yo hasta diría, junto con Alice Jardine,⁸ que el feminismo incluso puede ofrecerle a la modernidad algo de su coherencia interna.

En otras palabras, entiendo la modernidad como el momento de decadencia del racionalismo clásico y de la visión del sujeto unida a él. Los nuevos discursos científicos relacionados con condiciones históricas cambiantes se oponen a la identificación ya centenaria del sujeto con su yo racional. La idea misma de lo que significa ser humano está en tela de juicio, como Adorno y Foucault, de maneras muy diferentes, no dejan de recordarnos.

Ya he expresado mi escepticismo en relación con la idea misma de que la "crisis" del sujeto filosófico ocurre al mismo tiempo que aparece el feminismo como una fuerza teórica y política, y he

7. Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, 1975.

8. Alice Jardine, *Gynesis: Configurations of Woman in Modernity*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

sostenido la importancia que tiene el postestructuralismo francés para la teoría feminista. También hice hincapié en el hecho de que dentro del esquema feminista tienen muy poco alcance el nihilismo o la aceptación cínica del estado de crisis como sinónimo de pérdida o de fragmentación. Por el contrario, las mujeres entienden esta crisis como la apertura a nuevas posibilidades y potencialidades. Es una crisis que lleva a las mujeres a reconcebir el vínculo entre identidad, poder y comunidad.

Los análisis feministas de la "crisis" destacan pues su carácter positivo, es decir, en qué medida la filosofía feminista permite que se postulen valores alternativos.

EL FEMINISMO COMO FILOSOFÍA

El feminismo como filosofía crítica se apoya en el supuesto de que aquello que solía llamarse "el sujeto universal de conocimiento" es un punto de vista falsamente generalizado. Los discursos de la ciencia, la religión y el derecho, tanto como los supuestos generales que gobiernan la producción del conocimiento, se refieren tácitamente a un sujeto que es varón (y también blanco, de clase media y heterosexual). Si, en un movimiento nómade de mimesis estratégica, como el que propone Irigaray,⁹ este sujeto se reemplaza por uno estructurado por otras variables, tales como el género o la diferencia sexual, pero también la etnia o la raza, lo que se entendía por "universal" se presenta como un enfoque muy particular y específico. Esta particularidad también explica el poder de exclusión que tiene tal enfoque sobre categorías de personas consideradas "minorías" u "otros". Por consiguiente, lo que quiero decir es que la decadencia de lo universal en la era de la modernidad ofrece la oportunidad de definir un punto de vista nómade que se base en las diferencias sin ser por ello meramente relativista. Volveré a

9. Luce Irigaray, *Speculum: De l'autre femme*, París, Minuit, 1977; *Étique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1984.

referirme a esta cuestión en el capítulo 5, "La diferencia sexual como proyecto político nómade".

En suma, el género es una noción que nos permite pensar en la interdependencia de la identidad sexual con otras variables de opresión tales como la raza, la edad, la cultura, la clase y el estilo de vida.

Lo que permanece como factor constante o punto de consenso entre las diferentes teorías de género es la crítica a los modos dualistas de pensamiento. El universalismo clásico, que combina lo masculino y lo blanco con lo universal y confina lo femenino a una posición secundaria de diferencia, se basa en una lógica dualista o de oposición. Las feministas radicales, especialmente Irigaray, sostienen que este modo dualista crea diferencias binarias sólo para ordenarlas en una escala jerárquica de relaciones de poder.

En lo que yo juzgo como uno de los aspectos más fructíferos de la teoría feminista, se afirma además que este esquema conceptual ha servido al propósito de alentar a la cultura occidental a creer en la estructura "natural", es decir, inevitable y por lo tanto históricamente invariable, de su sistema de representación, de sus mitos, sus símbolos y su visión dominante del sujeto.

De acuerdo con esta idea, las nuevas pensadoras parten de una visión del sujeto como proceso y siguen las líneas de una multiplicidad de variables que contribuyen a definir la subjetividad femenina; la raza, la clase, la edad, la preferencia sexual y los estilos de vida constituyen ejes esenciales de la identidad. Estas pensadoras son radicalmente materialistas por cuanto ponen el acento en las condiciones concretas, "situadas", que estructuran la subjetividad, pero también le dan un matiz novedoso a la noción clásica del materialismo, porque redefinen la subjetividad femenina como una red progresiva de formaciones de poder simultáneas. Luego sostendré que, aparentemente, está emergiendo una nueva tendencia que pone énfasis en la naturaleza situada, específica, corporizada, del sujeto feminista, al tiempo que repudia el esencialismo biológico o psíquico. Éste es un nuevo tipo de materialismo corporizado femenino.

Por ejemplo, Teresa de Lauretis toma el concepto foucaultiano de "técnicas del sí mismo" para expresar los fundamentos materiales de su visión del sujeto y, lo que es más importante, de los modos en que funciona el género¹⁰ como una variable que estructura la subjetividad.

En otras palabras, lo que está en el centro de la redefinición de género como una técnica del sí mismo es la noción de la política de la subjetividad. Esto tiene un doble sentido: se refiere tanto a la constitución de identidades como a la adquisición de subjetividad, entendidas como formas de autorización o autoridad para ejercer ciertas prácticas. El término francés *assujettissement* representa bien ambos niveles de este proceso de subjetivación: es un proceso material y también semiótico que define al sujeto mediante una cantidad de variables reguladoras: sexo, raza, edad, etc. La adquisición de la subjetividad es por lo tanto un proceso de prácticas materiales (institucionales) y discursivas (simbólicas), cuyo objetivo es positivo —porque da lugar a formas de empoderamiento (*empowerment*) y regulación— porque estas formas son el lugar de limitaciones y disciplinamiento.

En resumen, yo diría que a comienzos de la década de 1990 surgió en el terreno feminista una paradoja: la paradoja de una teoría que está basada en las nociones mismas de "género" y "diferencia sexual" y que está históricamente vinculada a la crítica que se basa en la nueva visión de la subjetividad como proceso. El pensamiento feminista se fundamenta en un concepto que pide la desconstrucción y la desesencialización en todos sus aspectos. Más específicamente: ¿cómo rearmar una visión de la subjetividad femenina una vez que se han derrumbado las certezas del dualismo de género?

La cuestión que está en juego es la siguiente: ¿cómo podemos conciliar la especificidad histórica radical de las mujeres con la insistencia en construir la nueva figuración de la humanidad?

10. Para una definición de las "técnicas del sí mismo", véase Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vols. 2 y 3, París, Gallimard, 1984. Véase asimismo mi interpretación de este esquema de subjetividad en *Patterns of Dissonance*, ob. cit.

¿Podemos hablar y actuar señalando las diferencias como algo positivo, no como desviaciones, ni como modos de ser subordinados? ¿Cómo puede construirse un nuevo tipo de colectividad basándose en las diferencias?

LAS FIGURACIONES RIZOMÁTICAS

Siguiendo una argumentación que desarrollé más ampliamente en otra parte,¹¹ me gustaría ahora buscar los puntos de intersección entre el nuevo pensamiento feminista y las preocupaciones postestructuralistas contemporáneas sobre las estructuras de la subjetividad. Mi punto de partida es el supuesto de que el postestructuralismo francés es relevante para el feminismo, no por lo que tiene que decir sobre las mujeres, la sexualidad o el cuerpo; considero de mayor importancia la manera creativa y no reactiva de redefinir el pensamiento y especialmente el proceso teórico que acompaña la búsqueda postestructuralista de nuevas visiones de la subjetividad.

Como ejemplo, elegiré el intento de Deleuze por "imaginar" de un modo diferente la actividad del pensamiento. Deleuze comparte con el feminismo la inquietud por la premura, la necesidad de redefinir, representar de otro modo y reinventar la práctica teórica —y con ella la filosofía— de estilo reactivo/sedentario. Esta prisa obedece a la crisis del logos filosófico y a la decadencia del sistema clásico de representación del sujeto. En consecuencia, el desafío que intenta afrontar Deleuze es cómo reflexionar sobre los cambios y las condiciones cambiantes, y cómo dar cuenta de ellos: no la condición estática de verdades formuladas, sino el proceso vivo de transformación del sí mismo.

Determinado a desterrar el estilo occidental de pensamiento teórico, Deleuze va más allá de las oposiciones dualistas que conjugan el discurso monológico del falogocentrismo.

11. Véase Rosi Braidotti, "Feminist Deleuzian Tracks; or, Metaphysics and Metabolism", en K. Boundas y D. Olkowski (comps.), *Gilles Deleuze: Text, Theory, and Practice*, Nueva York, Routledge, 1993.

Deleuze destaca hasta qué punto en el pensamiento occidental la noción clásica del sujeto enfoca la diferencia como un subconjunto del concepto de identidad. El sujeto se define en términos de "mismidad", es decir, como equiparación con una idea normativa de un Ser que continúa siendo uno y el mismo en todas sus variadas calificaciones y atributos.

El carácter unívoco del discurso metafísico sobre el sujeto ha sido reproducido por el discurso moral de la metafísica, que se sustenta en una imagen del pensamiento inherentemente normativa.¹² Para Deleuze, la modernidad es el momento en el que esta imagen se derrumba dando paso a otras formas de representación.

A lo que apunta Deleuze es a la afirmación de la diferencia atendiendo a una multiplicidad de diferencias posibles; a la afirmación de la diferencia como el carácter positivo de las diferencias. A su vez, esto lo lleva a redefinir la conciencia atendiendo a una multiplicidad de estratos de experiencia que no privilegian la racionalidad como el principio organizador. En su intento por superar la idea clásica del sujeto como coincidente con su conciencia, Deleuze pone el acento en el inconsciente como un campo creativo, o, para decirlo de otro modo, el inconsciente no como el profundo recipiente de fuentes aún desconocidas, sino como el sitio que marca la no coincidencia estructural del sujeto con su conciencia. Esta no coincidencia es una disyunción radical que separa al sujeto pensante de la imagen normativa del pensamiento basada en el sistema falogocéntrico.

El rechazo del principio de equiparación e identificación con una imagen falogocéntrica del pensamiento está en el corazón mismo de la visión nómade de la subjetividad que Deleuze propone como la nueva *figuración*, posmetafísica, del sujeto.

12. Sobre una exposición más completa de estas ideas, véase Gilles Deleuze, *Logique du sens*, París, Presses Universitaires de France, 1966 [Ed. cast.: *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Losada, 1999.], y *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1969. [Ed. cast.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998.]

Deleuze sostiene y defiende la idea de que la actividad del pensamiento no puede –ni debe– reducirse a la crítica reactiva (Deleuze dice “sedentaria”). El pensamiento puede ser crítico, si por crítico entendemos el proceso, activo, afirmativo, de inventar nuevas imágenes de pensamiento que estén más allá del viejo icono en el que el pensamiento y el ser unían sus manos ante la sonrisa de esfinge del soberano Fallo. El pensamiento es la vida vivida a la máxima potencia posible; el pensamiento tiene que ver con encontrar nuevas imágenes, nuevas representaciones. El pensamiento tiene que ver con el cambio y la transformación.

La noción de “rizoma” es la figuración principal de Deleuze; como ya observé antes, apunta a redefinir la actividad de la filosofía como la búsqueda de nuevas imágenes del pensamiento que se ajusten mejor a un sí mismo nómade, desarticulado. Una idea es un estado activo de enorme intensidad que abre posibilidades de vida y acción hasta ahora insospechadas. Para Deleuze, las ideas son eventos, líneas que encarrilan el pensamiento humano hacia nuevos horizontes. Una idea es lo que lleva la potencia afirmativa de la vida a un grado más elevado.

Para Deleuze, el pensamiento está hecho de sentido y valor; es la fuerza o el nivel de intensidad lo que determina el valor del pensamiento y no la equiparación de una idea con un modelo normativo preestablecido. El estilo rizomático de Deleuze pone en primer plano las bases afectivas del proceso del pensamiento. Es como si más allá/detrás del contenido proposicional de una idea hubiera otra categoría: la fuerza afectiva, el nivel de intensidad, el deseo o la afirmación que transmite la idea y, en última instancia, gobierna su valor de verdad. Dicho de otro modo, el pensamiento es en gran medida inconsciente, porque expresa el deseo de saber y ese deseo es lo que no puede expresarse adecuadamente en el lenguaje, sencillamente porque es lo que lo sostiene como su condición prelingüística. Con esta teoría intensiva del proceso del pensamiento, Deleuze señala las bases prefilosóficas, esto es, afectivas, de la filosofía.

Este estilo impersonal es más bien “pospersonal”, por cuanto permite tender una red de conexiones, no sólo atendiendo a las

“intenciones” del autor y a la “recepción” del lector, sino también atendiendo a un conjunto mucho más amplio y más complejo de interconexiones posibles que desdibujan las distinciones establecidas, es decir, hegemónicas, de clase, cultura, raza, práctica sexual y otras. La imagen del rizoma estalla aquí como una figuración para el tipo de subjetividad política que promueve Deleuze.

En otras palabras, se espera que nosotros, en nuestra condición de interlocutores de un texto filosófico deleuzeano y como pensadores postilustrados, seamos lectores de tipo intensivo: transformadores de energía intelectual, procesadores de las “introvisiones” que nos ofrece Deleuze. Estas “introvisiones” no deben entenderse como fuerzas que nos hundan hacia adentro, hacia un reservorio “interior” mítico de verdad, ni tampoco como manifestaciones de una “mirada” falogocéntrica de un orden descorporizado. Por el contrario, se las presenta como aquello que nos impulsa a avanzar siguiendo las múltiples direcciones de las experiencias extratextuales, de los múltiples devenires. Pensar es vivir al grado más elevado, a un ritmo más veloz, de un modo multidireccional.

Esta postura filosófica exige no sólo los requisitos académicos convencionales de neutralidad, sino también el compromiso apasionado con el reconocimiento de las implicaciones teóricas y discursivas de reconcebir al sujeto. Todo es cuestión de saber qué tipo de conexiones rizomáticas podemos tender entre nosotros, aquí y ahora, en el acto de practicar filosofía.

En la próxima sección sostendré que la teoría feminista contemporánea se hace eco de las preocupaciones de Deleuze y además las rediseña políticamente. El caso de Donna Haraway es ejemplar en este sentido.

EL FEMINISMO DEL CYBORG COMO ANTIRRELATIVISMO

Hay tres nociones esenciales en el posmodernismo radical de Donna Haraway y las tres tienen que ver con las transformaciones, tanto en el sentido ético como epistemológico. En primer lugar, Haraway redefine la teoría feminista en términos de *figuraciones*

no taxonómicas; en segundo lugar, la autora reconceptualiza la subjetividad femenina como *cyborg* y, en tercer lugar, redefine la objetividad científica como saberes *situados*.

Si el término *posmodernismo* significa algo, Haraway ofrece un convincente ejemplo de positiva epistemología posmodernista situada. Tomando como principal punto de referencia el impacto que provocaron las nuevas tecnologías (microelectrónica, telecomunicación y videojuegos, incluyendo videoguerras) en la condición de las mujeres en la sociedad, Haraway destaca la importancia de la aldea global, que implica una nueva ola de pequeñas industrias electrónicas instaladas en el exterior, la mayor parte de las cuales contrata a mujeres.¹³ Reflexionando sobre los cambios que impone este nuevo sistema de producción en la sociedad en general, Haraway desafía a las feministas a dar respuesta a la complejidad política y conceptual de estos tiempos.

En su análisis, el dato más significativo de la década de 1990 es la existencia de las biotecnologías, es decir, el poder alcanzado por artefactos que tratan la "vida" y los "organismos vivos" como objetos. Gran parte de esta tecnología es óptica, y esto tiene que ver con el aumento en el poder de visión. Hoy, como ya lo mencioné anteriormente, la mirada biotecnológica ha penetrado en la estructura íntima de la materia viva; puede ver lo invisible y representar lo que antes era "irrepresentable". Haraway se concentra en la noción del cuerpo como conocimiento situado y en lo visual como localización del poder.

Firmemente comprometida con la tradición del materialismo, Haraway nos recuerda que pensar acerca del sujeto equivale a reconcebir sus raíces corporales. El cuerpo no es algo dado biológicamente, sino que es un campo de inscripción de códigos sociosimbólicos: representa la materialidad radical del sujeto. Siguiendo a Foucault,¹⁴ Haraway nos llama la atención sobre la

13. Puede hallarse un análisis igualmente enérgico de estas condiciones de producción en Gayatri Spivak, *In Other Worlds*, Nueva York, Methuen, 1987.

14. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1977. [Ed. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1998.]

construcción y manipulación de cuerpos dóciles y cognoscibles que se dan en nuestro sistema social actual. Y nos invita a pensar en qué nuevos tipos de cuerpos están siendo construidos en este mismo momento, es decir, qué tipo de sistema de género se está construyendo ante nuestros propios ojos.

En un análisis foucaultiano, como ya lo he afirmado, el cuerpo contemporáneo es una paradoja: por un lado, es meramente una noción empírica, entendida como la suma de sus partes orgánicas, y por lo tanto desmontables. Ésa es la noción del cuerpo que está presente en todas las biociencias y está históricamente vinculada con el discurso clásico sobre la anatomía clínica.¹⁵

Pero, por otro lado, el cuerpo continúa siendo la base de la subjetividad. El discurso del psicoanálisis pone el acento en este punto: el cuerpo como superficie libidinal, campo de fuerzas, pantalla de proyecciones imaginarias, sitio de constitución de la identidad.

No obstante, si bien Haraway comparte muchas de estas premisas epistemológicas francesas, al mismo tiempo cuestiona el análisis del "biopoder" o del poder sobre el cuerpo que hace Foucault. Apoyando la idea de Jameson de que el derrumbe histórico de la izquierda tradicional hizo necesaria la política posmodernista y que ésta representa la oportunidad que tiene la izquierda de reinventarse desde adentro, Haraway hace notar que el poder contemporáneo ya no opera mediante una heterogeneidad normalizada, sino que más bien lo hace tendiendo redes, mediante la comunicación y las interconexiones múltiples. Haraway llega pues a la conclusión de que Foucault " nombra una forma de poder en el momento de su implosión. El discurso de la biopolítica cede su lugar al tecnoparloteo."¹⁶

Aquí vale la pena destacar dos puntos: en primer lugar, que Haraway analiza la revolución científica contemporánea en términos más radicales que Foucault, principalmente porque se

15. Ya desarrollé este punto en el capítulo 1, "Órganos sin cuerpos".

16. Donna Haraway, "A Manifesto for Cyborgs", en *Simians, Cyborgs, and Women*, pag. 245 / 4, Londres, Free Association Books, 1990.

basa en un conocimiento de primera mano acerca de la tecnología actual. En este sentido, la formación de Haraway en biología y en sociología de la ciencia es muy útil. En comparación con el enfoque de Haraway, el análisis que propone Foucault del disciplinamiento de los cuerpos hoy ya parece anticuado (sin mencionar el hecho de que es intrínsecamente androcéntrico).

En segundo lugar, Haraway sugiere algo que yo creo que merece un mayor desarrollo, me refiero a que los diagramas de poder foucaultianos describen lo que ya hemos dejado de ser; como toda cartografía, funcionan a posteriori y, por lo tanto, no dan cuenta de la situación actual. En este sentido, Haraway opone a la estrategia del biopoder de Foucault un enfoque basado en la genealogía deconstructiva de las subjetividades corporizadas de las mujeres. El concepto de "experiencia de las mujeres" y la constante referencia a la teoría feminista –un campo completamente ignorado por Foucault– le permiten a Haraway delinear una especie de psicopatología de este fin de milenio.

Mientras el análisis de Foucault se apoya en una visión decimonónica del sistema de producción, Haraway inscribe su visión de la condición de la mujer en un análisis actualizado del sistema postindustrial de producción. Argumentando que el patriarcado capitalista blanco se transformó en una dominación ejercida mediante la tecnología de la información, Haraway cree que las mujeres han sido canibalizadas por las nuevas tecnologías y que han desaparecido del campo de los agentes sociales visibles. El sistema postindustrial hace que la política masiva de oposición sea en alto grado redundante; es necesario inventar una nueva política, sobre la base de una comprensión más adecuada de cómo funciona el sujeto contemporáneo en el marco del poder postindustrial.

Más específicamente, la pregunta que se hace Haraway es la siguiente: ¿qué se considera humano en este mundo posthumano? ¿Cómo reconcebir la unidad del sujeto humano, sin hacer referencia a creencias humanísticas, sin oposiciones dualistas, vinculando, en cambio, el cuerpo y la mente en un nuevo flujo

del sí mismo? ¿Cuál es la visión operativa del sí mismo en un mundo dominado por la ciencia de la computadora?

Haraway toma con mucha seriedad el hecho de que el feminismo contemporáneo se base en el significante mismo "mujer", un concepto que debe deconstruir a fin de evitar sus efectos excluyentes y normativos. En el momento actual, las feministas están obligadas a reemplazar la creencia ingenua en la hermandad global o las alianzas más estratégicas basadas en intereses comunes, por un nuevo tipo de política que se apoye en coaliciones temporales y móviles y, por consiguiente, en la *afinidad*. Al sostener que la insistencia en la condición de víctimas de las mujeres como el único fundamento para la legitimación política ya ha hecho demasiado daño, Haraway reclama un tipo de política feminista que pueda adherirse a "construcciones parciales, contradictorias, permanentemente flexibles de sí mismos personales y colectivos".¹⁷

La cuestión central es aquí la medida en que la diferencia sexual, entendida como la diferencia que las mujeres pueden establecer en la sociedad –esto es, no como una diferencia natural o históricamente dada, sino como un proyecto de final abierto que debe construirse– puede ofrecerles también a las mujeres la oportunidad de pensar en todas sus otras diferencias. El sujeto femenino del feminismo está construido a través de una multiplicidad de discursos, posiciones y significaciones que a menudo entran en conflicto entre sí; por lo tanto, el significante *mujer* ya no constituye una piedra fundacional suficiente del proyecto feminista.

Todo esto se vincula con el problema de saber cómo ir más allá de lo particular. ¿Pueden representarse las mujeres como un sujeto político y epistemológico colectivo? Si lo universal exige neutralidad, la cuestión es, pues, no tanto cómo concebir la diferencia sexual en una perspectiva positiva (Irigaray), sino más bien cómo evitar que el esencialismo y el determinismo biológico o psíquico entren en el proyecto feminista para redefinir la subjetividad femenina.

17. Donna Haraway, "A Manifesto for Cyborgs", ob. cit., pág. 57.

Haraway, en cambio, nos invita a pensar en una comunidad construida sobre la base de un fundamento comúnmente compartido de figuras de dicción colectivas o de mitos fundacionales. Estos mitos, que son también instrumentos deliberados para intervenir en la realidad, son figuraciones, por cuanto ejercen un impacto en nuestra imaginación, pero también son formas de conocimiento situado. En otras palabras, el feminismo tiene que ver con sentar bases, con fundamentos y con mitos políticos.

En este marco conceptual, Haraway propone una nueva figuración para la subjetividad feminista: el *cyborg*. Como un híbrido, o como una máquina-cuerpo, el *cyborg* es una entidad que establece conexiones; es una imagen de la capacidad de interrelacionarse, de la receptividad y de la comunicación global que, deliberadamente, borra las distinciones de las categorías (humano/máquina; naturaleza/cultura; varón/mujer; edípico/no edípico). Es un modo de pensar la especificidad sin caer en el relativismo. El *cyborg* es la representación que propone Haraway de la humanidad feminista genérica; es su respuesta a la pregunta acerca de cómo concilian las feministas la especificidad histórica radical de las mujeres y la insistencia en construir nuevos valores que puedan beneficiar a la humanidad en su conjunto.

Para comprender cómo encaja el "feminismo del *cyborg*" de Haraway en el debate posmoderno, compararemos dos figuraciones, que no son sólo dos figuras de dicción retóricas sino que además constituyen dos representaciones de la lucha política, dos modos diferentes de abordar las críticas feministas de la racionalidad. La primera es el "*cyborg*" de Haraway; la segunda, la "máquina-madre" de Gena Corea,¹⁸ la paridera artificial o la granja de fertilidad, que Corea critica refiriéndose al "prostíbulo reproductor".

Como ya dije, la primera figuración encarna una visión positiva, amigable, de la relación máquina-cuerpo en nuestro mundo altamente tecnificado, y abre una amplia gama de innovadores interrogantes epistemológicos y éticos. Como mani-

18. Gena Corea, *The Mother Machine*. Nueva York, Harper and Row, 1985.

fiesto político, el *cyborg* renueva el lenguaje de la lucha política, apartándolo de la táctica de la confrontación directa en favor de una estrategia más específica y difusa que se apoya en la ironía, los ataques oblicuos y las coaliciones basadas en la afinidad. A semejanza de otros movimientos contemporáneos de pensamiento, el *cyborg* tiene por objetivo reconceptualizar al ser humano como una entidad corporizada y, sin embargo, no unificada, y por consiguiente no cartesiana.

La segunda imagen —la máquina-madre— encarna una visión negativa, más bien hostil, de la relación cuerpo-máquina y destaca hasta qué punto el cuerpo es susceptible de ser explotado y manipulado. Esta figuración pone entonces de manifiesto la necesidad de una política de oposición. Pone en tela de juicio la fuerza liberadora de la razón científica y el impacto que ésta tuvo en nuestra sociedad en la relación entre los sexos. Haraway defiende una visión del cuerpo como máquina, como una imagen del sujeto múltiple, des-naturalizado. En cambio, Corea expresa en términos dramáticos el temor de que el cuerpo, especialmente el de la mujer, pueda llegar a convertirse sólo en una máquina. En ambos casos, se abre un gran signo de interrogación sobre el futuro de la ciencia y la tecnología, y sobre las repercusiones que éstas tendrán en las diferencias de género. Estas dos imágenes pueden entenderse como dos aspectos del debate acerca del lugar que ocupa la racionalidad en la epistemología feminista.

La obra pionera de Gena Corea y otras nos llamó la atención sobre los peligros y los costos que implican para la mujer las tecnologías reproductivas. En el frente político, todos compartimos esta preocupación. Entre otras cosas, el debate sobre la reproducción artificial ha contribuido a la campaña neoconservadora en favor de los derechos del feto y hasta del embrión, con lo que también contribuyó al frenesí antiabortista.

Muchas teóricas feministas también manifiestan cierta inquietud por la brecha que abren estas tecnologías entre las mujeres "reales" —y particularmente las mujeres "estériles" que buscan ayuda biomédica para reproducirse— y las feministas que critican las biotecnologías. Esta brecha con frecuencia es presentada

indebidamente por los medios como un conflicto de intereses entre las mujeres "reales" que procuran la maternidad y las chicas malas - las feministas- que supuestamente están contra ella.

Es importante considerar el hecho de que este debate tiene una historia muy larga dentro del feminismo: en la década de 1970, la utopía marxista¹⁹ de Shulamith Firestone, según la cual las tecnologías reproductivas contribuían a liberar a las mujeres de su destino anatómico, marcó una nota de optimismo que fue rechazada por las nuevas generaciones de mentalidad más ecológica. En la década de 1980, el trabajo de los teólogos de valorización del potencial femenino para la creatividad y la capacidad de brindar cuidados y el repudio naturalista de la tecnología por parte de las ecofeministas marcaron el tono de la posición feminista. El análisis negativo de Gena Corea se ubica entre los dos.

Uno de los puntos que están en juego en todo este debate es como juzgar la tradición de la Ilustración; es decir, la gran tradición racionalista que entreteje, en un proceso teleológico, la razón, la historia y el ideal de progreso social. Dicho de otro modo, una de las mayores líneas teóricas divisorias de la epistemología feminista parece tenderse entre aquellos que afirman que el feminismo es un proyecto de ciencia alternativo, capaz de aumentar el alcance de la racionalidad científica y aquellos que creen que un cambio significativo sólo puede conseguirse restándole importancia a la noción misma de razón.

Las implicaciones políticas son considerables: la escuela modernista (Corea) cree en la complicidad histórica entre razón y dominación, racionalidad y opresión. También afirma que esta complicidad puede corregirse si se ejerce la adecuada presión social y que tal complicidad no es endémica de la racionalidad como tal (las mujeres pueden obrar como grupo de presión para cambiar la ciencia).

La otra posición (Haraway) consiste en señalar precisamente la complicidad estructural, implícita, de la racionalidad con la

19. Shulamith Firestone, *The Dialectics of Sex*, Nueva York, Picador, 1969.

dominación, y de ambas con la masculinidad. La necesidad histórica de liberar la racionalidad científica de sus connotaciones hegemónicas requiere pues transformaciones internas fundamentales que necesariamente incluyan la estructura del pensamiento científico. De acuerdo con este marco conceptual, uno puede hablar de la decadencia histórica de la racionalidad como ideal científico y humano.

Yo agregaría que hablar de un vínculo estructural, implícito, entre la razón occidental y la dominación -en términos de raza, clase o sexo-, y de la necesidad de dismantelar ese vínculo, equivale a situar la racionalidad nuevamente en el lugar que le corresponde. Una vez que se quita del medio la idea de la razón como una serie de principios dados por Dios, se abre el camino para la desconstrucción de las dicotomías conceptuales sobre las que se apoyaba la razón. Pero, ¿qué vamos a colocar en su lugar?

¿Son las feministas humanistas secretas que desean rescatar lo que queda de racionalidad y necesitan alguna teoría realista del discurso o una religión femenina alternativa? ¿O pueden, en cambio, adoptar una forma radical de epistemología que niegue el acceso al mundo real y a una verdad final en un intento de abordar el análisis del discurso de un modo problemático? ¿Cuál es la imagen del pensamiento -la representación del acto de pensar- que mejor representa el corpus teórico feminista? ¿La afinidad posmoderna con un *cyborg* o el temor modernista de la máquina-madre artificial?

Para regresar a estas dos imágenes -la del *cyborg* y la de la máquina-madre- diría yo que la oposición entre ellas es real en el plano conceptual y que no lo es tanto en el plano político. Como lo ha señalado la propia Haraway, la lucha política consiste en ver el problema de la racionalidad científica, tanto desde la perspectiva de la dominación, como de la liberación. En suma, la lucha política de las mujeres en procura del control de las tecnologías reproductivas no conduce necesariamente al rechazo feminista de la ciencia y la tecnología. Creo que, precisamente en este punto, el enfoque de Haraway se sitúa más allá de la lógica de oposición y abre nuevos caminos de reflexión.

El *cyborg* como modelo epistemológico es, en mi opinión, perfectamente adecuado, en la medida en que quita las barreras dualistas entre el cuerpo y sus soportes tecnológicos y técnicos. El modelo de la "máquina-madre", por su parte, defiende la oposición dualista y aboga por un tipo de política de confrontación que resulta totalmente inadecuado en este momento histórico de la tecnología de la información.

Además, el modelo del *cyborg* implica una visión del cuerpo que no es ni física, ni mecánica, ni meramente textual. El *cyborg* funciona más bien como un contraparadigma de la intersección corporal con la realidad externa; es una lectura conveniente no sólo del cuerpo, no sólo de las máquinas, sino principalmente de lo que hay entre ellos. Como una nueva sustitución funcional de la división cuerpo/mente, el *cyborg* es una construcción posmetafísica.

La metafísica no es una construcción abstracta; es una ontología política; el dualismo clásico cuerpo/alma no es meramente un gesto de separación y de codificación jerárquica, es también una teoría sobre su interacción, sobre cómo se mantienen unidos: es una proposición sobre cómo deberíamos pensar acerca de la unidad fundamental del ser humano. Lo que está en juego aquí es la definición y la viabilidad política del materialismo.

El proyecto epistemológico posmodernista no es específicamente feminista, aunque el feminismo ha contribuido históricamente a crear las condiciones a priori para la decadencia del paradigma universal, racionalista. La especificidad del punto de vista feminista está dada por su foco en las diferencias de género y los análisis basados específicamente en dichas diferencias, pero todo lo que constituye la teoría y la práctica feministas hace posible elaborar marcos teóricos generales.

Mientras para los modernistas, un mundo más allá del género era un campo de concentración para las mujeres, una forma de "genocidio" (*gendercide*) - como lo llama Corea - que allanaría todo. Las diferencias al reemplazar a las mujeres por úteros artificiales. Haraway advierte que, siendo nuestro tecnomundo lo que

es, el futuro de la política feminista habrá de depender en gran medida del modo en que las mujeres *negociemos* la transición hacia una maternidad altamente tecnificada. Superando la nostalgia naturalista y los temores paranoicos, Haraway aboga por la ética de la modernidad como punto de partida: en semejante contexto, las mujeres deben elaborar la cuestión de su relación con la tecnología y reconocer la complejidad de tal relación. Éste es un llamamiento a vivir de conformidad con las contradicciones históricas y epistemológicas de la posmodernidad.

En armonía con el enfoque positivo, creativo, que caracteriza el posmodernismo feminista y que lo diferencia de las reacciones nihilistas o nostálgicas ante la crisis del sujeto filosófico, Haraway aprovecha las oportunidades que ofrece el contexto histórico a fin de rediseñar los parámetros de una nueva visión del sujeto, que toma en consideración el género, pero no se detiene allí.

Aquí, el interés central es no sólo la cuestión epistemológica de las revoluciones científicas, sino también de qué manera sería posible recombinar en una nueva unidad la ficción (la imaginación) y la ciencia (logos). ¿Qué puede ayudarnos más a saltar por encima del vacío posmoderno, con su corolario de pérdida postindustrial de un credo político? ¿El mito o el logos? El desafío consiste en hablar de modo convincente del mundo tecnocientífico, manteniendo al mismo tiempo cierto nivel de asombro mítico y de admiración ante él. Sencillamente, necesitamos nuevas formas de saber a fin de poder decodificar el mundo actual.

Haraway nos recomienda comenzar a repensar el mundo como otro, como semiosis; es decir, como si se tratara de un agente semiótico material con el cual entramos en interacción para poder producir conocimiento; en una actitud opuesta a la sensación de opresión propia de relaciones de dominio y dominación. La teoría es corpórea, corporal, literal, figurativa, no metafórica. Uno no puede conocer apropiadamente -ni siquiera comenzar a comprender- aquello con lo que no se tiene ninguna afinidad. La inteligencia es simpatía. Uno nunca debería criticar aquello con lo que no se tiene ninguna complicidad; entonces, la crítica llega a ser un modo no reactivo, un gesto creativo.

A pesar de todas las demás diferencias —y su número es considerable— veo una coalición de intereses entre las figuraciones feministas de una subjetividad posthumana y la reacción positiva de Deleuze —con su énfasis en el pensamiento rizomático— ante la decadencia del falogocentrismo. Ambas posturas ponen el acento en la necesidad de trabajar por la transformación de la imagen misma del pensamiento y de la subjetividad como un proceso intensivo, múltiple y discontinuo de llegar a ser.

3. Devenires discontinuos: Deleuze y el “devenir mujer” de la filosofía

Para nosotros hay tantos sexos como términos en una simbiosis, tantas diferencias como elementos que contribuyen a un proceso de contagio. Sabemos que pasan muchos seres entre un hombre y una mujer; proceden de mundos diferentes, nacen en el viento, forman rizomas alrededor de las raíces; no puede entenderse en términos de producción, sólo en términos de devenir.

GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI, *Mil mesetas*

El concepto de “devenir” es esencial en las inquietudes filosóficas de Deleuze. Está vinculado con su propósito declarado de imaginar la actividad del pensamiento de un modo diferente, es decir, el propósito de redefinir el escenario de la filosofía.

La noción de devenir de Deleuze es una adaptación tomada de Nietzsche y, por lo tanto, es profundamente antihegeliana. Devenir no es ni la oposición dinámica de opuestos ni el desarrollo de una esencia en un proceso teleológicamente ordenado que conduzca a una identidad sintetizadora.¹ El devenir deleuzeano es la afirmación del carácter positivo de la diferencia, entendida como un proceso múltiple y constante de transforma-

¹ Agradezco los comentarios hechos por Elizabeth Brayer sobre el concepto de “devenir” durante la preparación de la conferencia en el “Colloque Deleuze”, en un aula de la Sorbona de 1994 por la Fundación de la Sorbona (The Sorbonne Foundation).