

Rosi Braidotti

POR UNA POLÍTICA
AFIRMATIVA

Itinerarios éticos

Serie Cla•De•Ma
Filosofía

**POR UNA POLÍTICA
AFIRMATIVA**
Itinerarios éticos

Rosi Braidotti

gedisa
editorial

Título original en italiano: *Per una politica affermativa*

© Rosi Braidotti, 2018

© De la traducción: Juan Carlos Gentile Vitale

Corrección: Marta Beltrán Bahón

Imagen de cubierta: *Big Mother*, 2005, silicone, fibreglass, leather,
human hair [175 cm × 90 cm × 85 cm (including satchels, dimensions variable)].

Photo: Graham Baring

Courtesy of the artist, Tolarno Galleries, Roslyn Oxley9 Gallery and Hosfelt Gallery

Montaje de cubierta: Juan Pablo Venditti

Primera edición: abril, 2018, Barcelona

Reservados todos los derechos de esta versión castellana de la obra

La editorial está disponible para cumplir sus obligaciones con respecto a las imágenes presentes en el texto habiendo realizado, sin éxito, todas las investigaciones necesarias para identificar al titulado.

© Editorial Gedisa, S.A.

Avda. del Tibidabo, 12, 3.º

08022 Barcelona (España)

Tel. 93 253 09 04

gedisa@gedisa.com

www.gedisa.com

Con la colaboración de University of Utrecht



Utrecht University

Preimpresión:

Moelmo, SCP

ISBN: 978-84-16919-97-0

Depósito legal: B.5501-2018

Impreso por Romanyà Valls, S.A.

Impreso en España

Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, de esta versión castellana de la obra.

Índice

Agradecimientos.....	9
Introducción.....	11
<i>de Rosi Braidotti y Angela Balzano</i>	

Primera parte.

Belleza disonante y prácticas transformadoras

1. Cuerpos mutantes y chicas malas	35
2. Cíborg, monstruos y sujetos nómadas	61
3. Punk Woman y Riot Grrrls	79

Segunda parte.

Pasión política y ética sostenible

1. Potencia afirmativa	105
2. El poder de lo negativo y la potencia de la ética sostenible	147
Bibliografía	179

Agradecimientos

Agradecimientos de Rosi Braidotti

Agradezco a la editorial Mimesis por esta primera ocasión de colaboración y a la Columbia University Press por haber concedido los derechos de los ensayos aquí contenidos. A mi traductora, Angela Balzano, mi reconocimiento por su espléndido trabajo y su gran espíritu de iniciativa. Mi sincera gratitud también para mi asistente de investigación Toa Maes, que me ha ayudado sobre todo en el trabajo bibliográfico.

Agradecimientos de Angela Balzano

Agradezco a Rosi Braidotti por su vivacidad intelectual y el afecto con que sabe implicarse, por la búsqueda de un constante diálogo abierto; a Ilaria Santoemma por su clarividencia y su apoyo cotidiano.

Introducción

Rosi Braidotti y Angela Balzano

Este libro aspira a abrir horizontes de pensamiento, explorando desde diversas posiciones las filosofías y las prácticas políticas afirmativas. Siguiendo múltiples itinerarios éticos —desde el spinozismo crítico que anima las filosofías de la inmanencia radical (Foucault, Deleuze y Guattari) hasta las teorías feministas—, esta obra quiere mostrar de qué modo la ética afirmativa puede representar un inagotable recurso para el pensamiento crítico y la praxis política.

En los momentos históricos en que se imponen las asfixiantes retóricas de la política de emergencia y se difunden pasiones negativas como el miedo, se hace sobremanera fácil instaurar un estado de crisis y guerra globales y permanentes. Lo hemos visto a partir de Estados Unidos al alba del tercer milenio. Hoy, con distinto guión y distintos protagonistas, en Europa y en otras partes del mundo se proyecta una película similar. Los medios de comunicación nos devuelven imágenes de cuerpos despedazados y ciudades reducidas a escombros, los *news feeds* nos proponen una serie infinita de cadáveres flotantes y de campos de refugiados difusos, mientras los po-

líticos prometen seguridad y los tecnócratas dispensan dispositivos de control cada vez más invasivos.

La atomización social típica del capitalismo avanzado se agudiza por los veloces y múltiples desarrollos de las bio-infotecnologías, ampliando también su estructura violenta. Las promesas de perfección protésica hechas por la tecnocultura occidental deben someterse al examen de una crítica lúcida (Braidotti, 2003). Ha llegado el momento de repetir firmemente que los blancos cuerpos *high-tech* no valen más que los cuerpos de los emigrantes que Europa rechaza cínicamente. La difusión de los dispositivos necropolíticos de control (Mbembe, 2016) es hoy más que nunca evidente a escala global: de Niza a Bagdad, de Estambul a Bruselas asistimos a una verdadera proliferación no sólo de los mecanismos de vigilancia y de control, sino también de las violencias, que elevan el duelo a nivel de norma cotidiana (Butler, 2015). La presencia material, más que visual, de tales dispositivos se explica tanto en el imaginario pro-topornográfico del devenir-cadáver de gente y lugares, es decir, de la muerte transmitida en los principales medios de comunicación y en las redes sociales, sea en el espacio antes cívico y ahora incivil, esto es, en los metros y en las calles, en los lugares públicos cada vez más militarizados en que las personas nos vemos obligadas a movernos.

El imaginario social parece envenenado: y es bueno recordar que la del veneno es la imagen elegida por Spinoza para definir el mal en su vertiente social de violencia y negatividad. Los enemigos —poco importa que hayan nacido en Occidente, si son miembros organizados de jerarquías terroristas o individuos no pertenecientes a ningún grupo— son siempre adscritos a la matriz neofundamentalista islámica, el atentado siempre se explica en los términos del «choque de civilizaciones». Sin embargo, el neofundamentalismo, por desgracia, tiene múltiples manifestaciones, incluido un notable componente occidental de raíz cristiana (Cooper, 2013). Ya desde los años 1990, en los albores de las teorías del sujeto nómada (Braidotti, 1995), se reiteraba la importancia de criticar los esencialismos culturales,

los mitos eternos de la patria y los héroes. En efecto, ya entonces era urgente reconsiderar la otredad, la hibridación, los nomadismos y las criollizaciones. Criticar la falsedad de la actual escena política, enferma del afán de hacer carrera y de un moralismo interesado, sirve para reiterar la dignidad y la inteligencia de aquellos que no vacilan en ponerse del lado equivocado, del lado minoritario —de los refugiados, clandestinos, de quienes pasan, o tratan de pasar, dirigiéndose a otro lado. Un debate dicotómico, oponiendo el extranjero violento al europeo (y/o al occidental) civilizador, no nos ayudará, por cierto, a construir un planeta en que la libertad de circulación sea un derecho de las personas, y no sólo de mercancías, datos, capitales y megabytes informáticos. Imaginar un mundo en que cada sujeto es libre de moverse y de expresarse es la única manera de garantizar sus derechos básicos y, por tanto, su libertad.

Claro que, en el clima de paranoia difusa en que vivimos, las fuentes de ansiedad se multiplican: pasamos de una crisis —económica, financiera, social, política o diplomática— a otra. Las guerras no sólo aumentan, sino que parecen cambiar de formato: por un lado, se hacen posthumanas con los drones y las tecnologías de asalto; por el otro, retroceden a tiempos pasados: parece que se haya vuelto a la Guerra Fría y, en consecuencia, el calor engeguedor de lo nuclear comienza de nuevo a crepitar. La condición llamada del Antropoceno, es decir, el calentamiento del clima y la crisis ecológica de nuestro planeta, nos lleva a tener que pensar en la extinción en términos mucho más próximos e íntimos de aquellos a los que estábamos acostumbrados en la era atómica. En un efecto de paradójica dilatación del espacio y el tiempo, todo se acerca, pero se convierte, al mismo tiempo, en más remoto y ajeno. Se oye reiterar cada vez más a menudo la necesidad de recomponer un sentimiento común de humanidad —por ejemplo, en los discursos y las prácticas humanitarias, o en el *ethos* empresarial de la globalización responsable—, pero, en realidad, las fracturas internas y las divergencias socioeconómicas —sea entre los humanos, sea entre los humanos y no humanos— son más profundas que nunca.

El atentado inesperado, la crisis financiera, el bombardeo aéreo o la epidemia que golpean a cualquiera y en cualquier parte tienen la notable función de hacernos sentir inmediatamente vulnerables y, en cuanto tales, seres necesitados de tutelas. Se cumple, por ende, la apresurada creación de un «nosotros» genérico, una humanidad reunida en el miedo y la vulnerabilidad (Braidotti y Gilroy, 2016).

El mismo Occidente se erige en defensor del feminismo y los derechos civiles sólo ante el aumento de los feminicidios, o después de una masacre como la de Orlando en Florida o en nombre de guerras neocolonialistas que realizar en otra parte. En el interior del mismo mundo proliferan fuerzas neofundamentalistas que presagian otras tantas violencias y más sutiles mecanismos de exclusión e interdicción, articulados en torno a los nudos de la etnicidad y la «blancura», de la juventud y la delgadez, de la salud y la habilidad corpórea, del cuerpo y la sexualidad, para mencionar sólo los ejes más visibles de un fenómeno que se distingue de su complejidad.

El populismo de Trump y Johnson es una evidente forma de manipulación que, por desgracia, hoy encarna estas tendencias. Estamos en el régimen político de la «posverdad», alimentado por pasiones negativas como resentimiento, odio y cinismo. Estimamos que la tarea de los docentes reside en combatir con los instrumentos críticos del pensamiento y la enseñanza, pero también de la resistencia política: no sólo en las aulas, sino también en la esfera pública. En cuanto filósofos creemos necesario llevar a cabo una crítica de los límites de la democracia representativa, a partir del spinozismo crítico y la experiencia histórica de los feminismos. No podemos detenernos en el antagonismo, no es suficiente la fe en la dialéctica de la historia, debemos elaborar una política de la inmanencia y la afirmación, que exige cartografías políticas precisas de las relaciones de poder que nos atraviesan. Después de la derrota del feminismo liberal de Hillary Clinton en Estados Unidos, *necesitamos radicalizarnos* in primis.

Desde hace décadas los debates poscoloniales y aquellos sobre la raza han erosionado el privilegio de los blancos y las otras jerarquías

racistas sacudiendo desde los fundamentos el tácito consenso en torno a qué constituye la esencia del sujeto humano (Gilroy, 2000; Hill Collins, 1991). Como nos enseñan los estudios feministas y de género, las investigaciones poscoloniales y antirracistas, está claro que no todas las personas somos vulnerables del mismo modo: las no blancas, las mujeres y las subjetividades LGBTQ saben desde siempre cómo están expuestas al cinismo de toda clase de fundamentalismo, racismo y conservadurismo.

Aun registrando la agudización de los discursos racistas y heteronormativos, queremos ante todo poner en duda las recomposiciones afanosas de una nueva «humanidad» unida sólo en la vulnerabilidad y el miedo. No podemos olvidar el estrecho vínculo existente entre la economía política neoliberal, la multitud de los discursos y prácticas de exclusión, marginalización y eliminación de capas enteras de la población humana y la devastación de los agentes no humanos y del planeta en su misma sostenibilidad. La respuesta y la reacción a estos fenómenos pasan a través de la composición colectiva de prácticas relacionadas con la ética de la afirmación de alternativas compartidas, situadas y aplicables. El de las pasiones negativas no es el lenguaje preferido de la ética afirmativa que aquí proponemos como antídoto para el envenenamiento de nuestros vínculos sociales. Volveremos sobre ello.

Más allá del hombre y la naturaleza: hacia las prácticas y las teorías feministas

Quisiéramos iniciar la composición de alternativas situadas poniendo el acento en las recaídas materiales del neofundamentalismo en Estados Unidos, proporcionando algunos ejemplos para ser más claras. Según las estadísticas recogidas por la Federación Nacional del Aborto (NAF), desde 1977 hasta hoy, en Estados Unidos y en Canadá ha habido 17 intentos de asesinato, 383 amenazas de muerte, 11 muertos, 13 heridos, 100 ataques con ácido, 373 agresiones físicas y 41 ataques con bombas cometidos contra las clínicas que ofre-

cen servicios relacionados con los derechos de reproducción. No se cuentan obviamente los actos vandálicos y las manifestaciones violentas de los provida.¹ Entre los atentados de matriz neofundamentalista cristiana el ocurrido el 27 de noviembre de 2015 es emblemático: un hombre armado atacó una clínica Planned Parenthood de planificación familiar en Colorado Springs, matando a tres personas e hiriendo a nueve, para luego declarar, durante el proceso, que había actuado para defender al «no-nacido».²

Ahora volvamos a Europa: no padecemos, desde luego, la violencia norteamericana, pero no nos falta el extremismo, también porque ha sido importado por una campaña bien coordinada por los fundamentalistas cristianos. Pensemos en Irlanda, donde aún está prohibido el aborto; pensemos en las propuestas legislativas que ayer en España y hoy en Polonia atentan contra las libertades reproductivas negando el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo; pensemos en Italia y en la extensión de la objeción de conciencia, en el hecho de que el acceso a las nuevas técnicas de fecundación asistida aún se niega a solteros, lesbianas y gais (Balzano y Flamigni, 2015).

Y considerando estos ejemplos nos preguntamos: ¿qué sentido tienen las nuevas tecnologías si no representan instrumentos de liberación subjetiva y, al mismo tiempo, cooperativa? ¿Qué significa afirmar que las tecnologías de la vida y los nuevos medios son dispositivos normativos y económicos biopolíticos?

El desplazamiento del antropocentrismo se ve perseguido por el capitalismo avanzado de formas perversas (en cuanto «ilusorias y alienantes») gracias a sus extensas redes tecnocientíficas. La convergencia de diversas y, en el pasado, muy distintas ramas de la tecnología, en particular nanotecnologías, biotecnologías, tecnologías de

1. <https://prochoice.org/education-and-advocacy/violence/violence-statistics-and-history/>.

2. <https://www.theguardian.com/us-news/2015/nov/28/colorado-planned-parent-hood-shooting-civilian-victims>.

la información y ciencias cognitivas, lleva a la misma problematización que los tradicionales modos de conceptualizar lo humano. El capitalismo contemporáneo tiene una estructura biogenética, por eso invita a invertir en la «Vida» entendida como sistema informacional. La intervención biotecnológica sobre animales, semillas, células y plantas, la investigación sobre las células madre en el ámbito humano y no sólo humano, ha determinado, en parte, la agudización del control científico y económico y de la mercantilización de todo lo que vive. Por ende, estamos convencidas de que, de formas paradójicas y bastante oportunistas, el capitalismo asume hoy los rasgos de un postantropocentrismo en beneficio de las fuerzas de mercado que impunemente privatizan la vida misma (Rose, 2008; Braidotti, 2014b).

Contradicción de las contradicciones, parecería haber un principio común entre el posantropocentrismo económico y el crítico. Desde ambas perspectivas, la vida, en vez de ser entendida como propiedad significativa de una sola especie, la humana, en todas las otras, en vez de ser santificada como un principio predeterminado, se afirma en cuanto transespecie y no-humana. Una especie de democratización de los organismos está en curso: un igualitarismo bio/zoe-geo-centrado (Ansell-Pearson, 1999) que abre a posibilidades productivas en términos de relaciones, alianzas y especificación recíproca (Protevi, 2013; Braidotti, 2014a).

Precisamente en cuanto conscientes de los riesgos inherentes a la declinación neoliberal del posantropocentrismo, estimamos aún necesario intentar una crítica de la economía política del capitalismo avanzado, a partir de los instrumentos propuestos por Deleuze y Guattari en su anatomía política del capitalismo como esquizofrenia. El valor del capital reside hoy en su prepotencia axiomática, es decir, en el hecho de que no se considera en el deber de proporcionar ninguna explicación por su modo de funcionar. El capital que cuenta de verdad se funda en la potencia informativa de la materia viva en sí. La capitalización de la materia viva, permitida por el ad-

venimiento de las nuevas tecnologías, acelera la articulación de una nueva economía política, que Melinda Cooper (2013) llama «la vida como plusvalía». En la sociedad del riesgo mundializado no nos limitamos a analizar los riesgos de enteros sistemas sociales y nacionales, sino que se nos impulsa a analizar enteros sectores de la población (Beck, 1999). Hoy el verdadero capital coincide con los bancos de datos de la información, inmensos almacenes virtuales repletos de afectos y relaciones, señas personales y datos biogenéticos.

La economía global puede ser definida como postantropocéntrica, puesto que reagrupa todas las especies bajo el imperativo del mercado, amenazando con sus excesos la sostenibilidad de todo nuestro planeta. Éste es el motivo por el que la vulnerabilidad se está afirmando como categoría capaz de crear vínculos en condiciones de modelar la nueva «panhumanidad». Las teorías feministas, poscoloniales y raciales (Eisenstein, 1998; Vandana, 1999; Chakrabarty, 2009) han captado de inmediato la necesidad de denunciar la naturaleza hipócrita de tan precipitada recomposición de un vínculo panhumano basado en el temor compartido de la extinción. Son estas teorías las que han llevado las relaciones de poder a la crisis del cambio climático y ambiental (Nixon, 2011).

Asumimos aquí la clave de lectura de las filosofías del inmanentismo radical, el materialismo vitalista y la política feminista de la colocación: emprender el vuelo hacia una idea abstracta de «humanidad» resultaría del todo inútil. Podría ser más productivo redireccionar cartografías encarnadas e incorporadas, vinculadas y afectivas, de las relaciones de poder que dan forma al actual orden geopolítico.

Clase, raza, género y orientación sexual, edad y habilidad física son algo más que simples «atributos» de la «normalidad». Son las claves para acceder a lo que llamamos «humanidad». En este momento hay diversos y en potencia contradictorios proyectos en juego en la recomposición de la «humanidad». Según las indicaciones que nos ha dejado en herencia Foucault en 1976, la biopolítica es, al mismo

tiempo, producción y gestión del humano vivo, es decir, que se explica siguiendo las dos directrices de *bios* y *tanatos*. 1976 es un año muy importante para comprender toda la trayectoria del pensamiento de Foucault. Es el año en que, con la publicación del primer volumen de la *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* y el curso en el College de France *Hay que defender la sociedad*, Foucault propone su particular acepción de los términos biopolítica y biopoder, cuadrículas interpretativas adecuadas para leer las mutaciones del poder desde finales del siglo XIX. Conectando el curso *Hay que defender la sociedad* con el libro *La voluntad de saber*, notamos cómo la conceptualización de la biopolítica en Foucault se produce de manera paralela y complementaria. En *Hay que defender la sociedad* Foucault parte del análisis de la teoría jurídica de la soberanía para llegar al poder disciplinario, pasando por el problema de la guerra y preguntándose sobre todo cómo se ejercita el poder de muerte en los tiempos del control de lo biológico. En *La voluntad de saber* parte del cuestionamiento de la sexualidad y de los dispositivos que la reglamentan y la producen. Aún hoy resulta dirimente adoptar su misma aproximación, seguir preguntando: ¿de qué modo se ejercitan el derecho de matar y la función letal, en el interior de una tecnología de poder que tiene como objeto y como objetivo la vida? Si es verdad que el fin de las biopolíticas gubernamentales occidentales es potenciar la vida, prolongar su duración y multiplicar sus probabilidades, ¿cómo es posible que un poder semejante mate, exponga a la muerte no sólo a los enemigos, sino incluso a sus propias ciudadanas y ciudadanos?.

Si seguimos aún las sugerencias de Foucault de *Hay que defender la sociedad*, el racismo continúa siendo la única vía de acceso al poder soberano de matar, punto de partida para la articulación de cualquier dispositivo o discurso necropolítico. Gracias al racismo ha sido posible introducir una separación entre aquello que debe vivir y aquello que debe morir. La primera función del racismo es fragmentar, instituir unas censuras en el interior de ese *continuum* biológico que implica el biopoder. Para Foucault, la segunda fun-

ción del racismo es evidente en el nazismo y el fascismo: «si quieres vivir tienes que matar». La muerte de las razas inferiores es lo que hace la vida más sana. Las actuales políticas y las retóricas de la exclusión, las devoluciones y los campos de identificación y expulsión de los emigrantes y solicitantes de asilo nos recuerdan, por desgracia, que la apuesta en juego no es sólo militar, sino también biológica. El racismo está ligado, por ende, al funcionamiento de una gubernamentalidad obligada a servirse de la raza para ejercitar su poder soberano. Para continuar ejercitándose, el viejo poder soberano del derecho de muerte se sirve de la activación de todo tipo de discurso y dispositivo racista, sin por eso entrar en contradicción con el recíproco desarrollo de la racionalidad neoliberal y las tecnologías del biopoder. La población se ha convertido en objeto de la razón de estado ya en el siglo XVIII (Foucault explica el rol que han jugado la policía y la estadística en la regulación de las poblaciones en su curso *Seguridad, Territorio, Población*, 2005b). En los siglos XIX y XX cambió el escenario global, y para reglamentar el «cuerpo masa» de la población había que encontrar dispositivos «individualizadores». En el siglo XIX la respuesta se encontró en la coyuntura entre ciencias médicas y ciencias humanas (tómese, por ejemplo, el psicoanálisis, Deleuze y Guattari, 1975). Desde el siglo XX ha sido necesario transformar la población en capital humano, tratar la vida humana en sí como fuente de plusvalía y no sólo como potencial fuerza de trabajo (véase siempre Foucault: *Nacimiento de la biopolítica*, 2005a).

Sin embargo, el biopoder no ha permanecido igual a sí mismo, ha profundizado dentro de lo humano y ahora extiende tecnologías y dispositivos de control y producción que van mucho más allá de los límites de nuestra especie, convirtiéndose también en *zoepoder* (Braidotti, 2008). Así, ya estamos un paso más allá de Foucault: el nudo fundamental para convertir en objeto de control y valorización ya no es sólo la clásica pertenencia a la especie humana. El biocapital tiene el rostro posthumano de las mujeres de la especie (Balzano, 2015). En los mercados globales de futuros, además de sobre el *bios*, se especula hoy sobre *zoe* (Braidotti, 2014b): la evolu-

ción no lineal del capitalismo avanzado tiende a apropiarse de ellos en nombre de la autopropetuaación del beneficio y la explotación. Fluidos, tejidos y células, extraídos de las más variadas formas de vida, producen beneficio y reglamentación. Las formas que asume hoy el trabajo reproductivo exceden las canónicas funciones domésticas del cuidado: la reproducción sale de las casas para entrar en las clínicas, los laboratorios y los centros de investigación. Los cuerpos, humanos o no, son segmentados y subdivididos, se convierten en materia biológica en la base de mercados transnacionales.

A pesar de lo cual estimamos que no hay ninguna necesidad de dar la espalda a la ciencia en su totalidad o de condenarla como empresa humana: sólo es preciso saber adoptar una perspectiva crítica y no asumir actitudes ideológicamente tecnoutópicas o en alternativa reaccionarias. Ciencias naturales e informática han asumido un papel de autoridad sin precedentes en la vida occidental del siglo xx. Sin embargo, ésta no es una constatación que haya que asumir acriticamente, sin preguntarse gracias a qué vínculos de fuerza y en qué relaciones de poder se han desarrollado las bio-infotecnologías. Estas preguntas se han vuelto ineludibles gracias a la presión de los movimientos feministas y ecologistas, que han entrevisto en la ciencia y la tecnología sitios privilegiados de sumisión y devastación ambiental. ¿Las ciencias son neutrales en relación a problemas y valores sociales? ¿O, más bien, ellas se desarrollan gracias a una interacción más estrecha con su contexto histórico y cultural? Ya en los años 1980 muchas teóricas feministas planteaban interrogantes similares, intentando siempre no renunciar a las posibilidades de cambio abiertas por los desarrollos científicos:

Una dirección que se abre a la investigación feminista es apuntar a una síntesis de naturaleza y cultura que, por un lado, no destruya la naturaleza y, por el otro, no lleve a un rechazo total de la tecnología (Rothschild, 66, 1986).

Gracias a la contribución de las epistemologías feministas y materialistas hoy podemos afirmar con serenidad que los tradicionales

conceptos de naturaleza y cultura ya no están comprometidos en una dialéctica constante, sino que se desarrollan mutuamente. Como veremos a lo largo del libro, Donna Haraway ha hecho una aportación fundamental en esta dirección, sintetizando hábilmente en los conceptos de *tecnociencia* y *naturalezacultura* esta ruptura histórica. Haraway, al recordarnos que el acceso al progreso científico no está garantizado a todos a nivel global, nos exhorta a no aceptar con resignación el hecho de que el pleno ejercicio de los propios derechos esté reservado sólo a algunos sujetos, mientras otros son discriminados. La presencia de tan elevados niveles de mediación bio-fotecnológica no garantiza en sí más autonomía ni más libertad. Aún hay amplios ámbitos de nuestras vidas que podrían beneficiarse de las nuevas tecnologías, pero que permanecen bloqueados entre fronteras, normativas prohibidas y mercados de precios desproporcionados (Balzano, 2016; Cooper y Waldby, 2015). Para desbloquearlos, es preciso poner en marcha recorridos colectivos y compartidos de reapropiación de la ciencia. Esta conciencia acompaña prácticas y teorías feministas a través de las generaciones:

En efecto, si hay algo que enseña el movimiento de las mujeres es que no puede haber soluciones individuales a problemas colectivos. Una transformación en sentido feminista del pensamiento tecnológico debe incluir la desmitificación de los viejos mitos de la tecnología como amenaza o triunfo y la reconsideración de la retórica que los acompaña (Gee Bush, 241, 1986).

Precisamente en cuanto situadas en medio del clamor tecnopolítico y la retórica paranoica-de-seguridad nos preguntamos: ¿es aún posible imaginar prácticas y teorías políticas afirmativas, capaces de difundir alternativas sostenibles y horizontes sociales de esperanza y de resistencia? ¿Qué instrumentos tenemos para no entregarnos al nihilismo, para no rendirnos al individualismo, para no ensimismarnos rechazando a la otra/al otro? Aún más: ¿qué están en condiciones de soportar/sostener nuestros cuerpos en tiempos de la alianza entre neoliberalismo y nuevas tecnologías? ¿En qué medida ciencia

y tecnología abren espacios para la alternativa, para la creación de nuevos comportamientos éticos, nuevas prácticas políticas?

Los ensayos recogidos en la primera parte del libro tratan de responder, de distintas maneras, a estos interrogantes. Aquí, siguiendo una aproximación cartográfica, la atención se dirige a las prácticas políticas, socioculturales y artísticas transformadoras desarrolladas por los nuevos feminismos, intentando trazar los posicionamientos más interesantes para enfrentarse con los cambios en curso sin ceder a ninguna moral universalista.

La segunda parte, adoptando una aproximación más crítica-genealógica, es un intento de delinear una verdadera ética política, un marco conceptual en condiciones de catalizar como de sostener las instancias transformadoras que atraviesan el presente. En particular, aquí se procura responder a las preguntas: ¿cuáles son los itinerarios éticos que pueden conducirnos a elaborar una política afirmativa que sea también una política de la afinidad y la relación con la alteridad de la máquina y no-humana? ¿En qué medida es posible pensar y poner en práctica una ética materialista que exalte las subjetividades nómadas y libres, en consecuencia, sus diferencias, en cuanto capaces de sostener nuevos modelos de participación y acción política compartida y situada?

El hilo rojo que liga la primera y la segunda parte del volumen es la exigencia misma de volver a pensar el cuerpo en su radical materialidad, en su inmanencia, en su sostenibilidad y complicidad con los regímenes tecnológicos. Tenemos de nuestro lado poderosas éticas políticas: de Spinoza a Donna Haraway, de Foucault a Deleuze. Sobre todo, tenemos prácticas a la altura del desafío: de las Riot Grrrls a las Pussy Riot, pasando por las ciborg-ecofeministas y las activistas antirracistas y antiespecistas, innumerables chicas malas e irreverentes reivindican autodeterminación, crean nuevos imaginarios y nuevas formas de afectividad. Musas inspiradoras para modelos de subjetividad alternativos a aquellos construidos sobre el aislamiento, estas chicas malas nos enseñan que las modalidades de resistencia a las violencias y a las contradicciones del presente viajan

al mismo ritmo que la creación de estilos de vida en condiciones de sostener los deseos de justicia social y transformación.

Itinerarios éticos: el punto de partida

Para amar debo amar un alma. ¿Puede existir un alma sin un cuerpo? ¿El estado físico está separado del mental?

La mente es el cuerpo.

Kathy Acker, *Don Chisciotte*

La historia de la filosofía no está completamente marcada por la tradición dualista y dialéctica: en el corazón mismo de la modernidad se sitúa uno de los pensadores más eficaces del monismo materialista, Baruch Spinoza. Con él la filosofía materialista se convierte verdaderamente en ética, la cuestión de la subjetividad encarnada se plantea de manera impresionante y la exigencia de democracia está expresada de manera gozosa. La ética de Spinoza representa una fuerte hipótesis teórico-práctica en condiciones de funcionar como alternativa a la moral, sin por eso hacernos recaer en el escepticismo o en el relativismo. Spinoza delinea su ética práctica como deseo de vida en común entre las subjetividades, que precisamente de la cooperación entre ellas extraen los elementos que acrecientan su potencia y su autonomía singular, contribuyendo así a aumentar la felicidad colectiva. Este libro quiere reafirmar, por tanto, que el pensamiento crítico materialista no puede ser reconstruido como una sucesión ininterrumpida de *pars destruens*. Una nueva huella materialista, nómada y pluricolocada, atestigua la existencia de una activa *pars construens* (Braidotti, 2008). Muchas pensadoras y pensadores han advertido la necesidad de ponerse las lentes materialistas del modesto óptico holandés para reconocer mejor la potencia y las diferencias específicas de cada cuerpo, pero sobre todo para identificar las zonas de contacto y relación que median entre nuestros cuerpos y el mundo entero. Spinoza innova el materialismo no sólo porque lo reconduce al monismo, una sustancia única por más que se exprese con atributos diferentes, sino sobre todo porque conecta, se

deduce de los diversos estratos de composición de la *Ética*, la potencia cognitiva, imaginativa y afectiva humana con la potencia de la subjetividad total, entendida como coimplicación de materia y forma.

El primer aspecto a subrayar del pensamiento de Spinoza es el monismo, precisamente porque piensa la unicidad de la sustancia, como el único ser capaz de autocontenerse, y explica la existencia de la mente y el cuerpo no como dos sustancias separadas, sino como dos atributos de la sustancia misma. En la *Ética* de Spinoza no hay, pues, espacio para el privilegio acordado por Descartes a la mente, desde el momento que la mente es solo un modo, que, por añadidura, comparte el mismo estatuto de modo con el cuerpo. No existe en su pensamiento algo similar a una sustancia individual. Sin embargo, subraya Lloyd, nuestra singularidad encarnada no es negada, bajo ninguno de los dos modos:

Ser un cuerpo singular, desde el punto de vista de Spinoza, significa ser incluidos en la totalidad que constituye la singularidad de cada cosa (1994, 11).

Entre lo que siente el cuerpo y lo que piensa la mente hay, pues, una densa red de interrelaciones que podríamos definir como proporcionales: cuanto más actúa el cuerpo, es causa adecuada de sus efectos, tanto más la mente comprende; cuanto más padece el cuerpo, es causa inadecuada, tanto más la mente yerra. Lloyd se detiene en este punto para precisar que la falta de comprensión que hace perder potencia y libertad se origina, según Spinoza, de la cesura entre la existencia de la singularidad y aquella de la totalidad, del aislamiento a causa del cual la singularidad no consigue ver los nexos que la ligan al todo y, en consecuencia, desconoce las verdaderas causas de los propios afectos y de las propias pasiones.

La tendencia a aislar los cuerpos singulares, el propio y el de los otros, de la totalidad está conectado, para Spinoza, con un estado de pasión destructiva, de esclavitud [...]. La ignorancia de las causas de nuestros

placeres y de nuestros dolores causa obsesión. La mente, rehén de las pasiones, pierde muchas de sus capacidades de disfrutar de un amplio abanico de actividades (1994, 29).

Una mente que consigue entender plenamente el propio cuerpo es capaz de disfrutar, en cambio, de un amplio abanico de actividades. Las sugerencias para una nueva ética de las subjetividades encarnadas no tardan en llegar, y la primera es que una singularidad así concebida sabe abrirse a la interacción sin sucumbir a ella.

Sobre la relación conocimiento/potencia de actuar de la mente, Deleuze parece coincidir con cuanto sostiene Lloyd: mientras no consigamos comprender la naturaleza de nuestros afectos, mientras no sepamos valorar correctamente nuestros encuentros, nuestra potencia no aumentará.

La potencia no se agota, en efecto, en un acto voluntarista y decisionista, no es algo que nos propongamos obtener y que consigamos sólo a condición de comportarnos conforme a una idea superior, más bien tenemos un *tot di potentia*, tenemos la posibilidad de hacerla aumentar y durar en el tiempo y sólo en proporción a ella estamos en condiciones de expresar las distintas voliciones:

Los entes ya no son definidos según la esencia, sino según la potencia: podrán tener más o menos y esto determinará el alcance de los derechos exigibles. Derecho significa potencia (Deleuze, 2007, 84).

Una confirmación de lo que se encuentra en el Prefacio a la IV Parte de la *Ética*, donde Spinoza primero recuerda que el origen del error humano está en la sobrestimación de las causas finales, luego anticipa que la causa final es la misma potencia de durar, el mismo deseo, considerado como causa primaria e inmanente, y que, por tanto, bien o mal son sólo modos de pensar, nociones que formamos al confrontar las cosas individuales.

Es preciso que aprendamos qué pueden hacer nuestros cuerpos para ser más potentes, o sea su capacidad de ser afectados, su grado de intensidad. Deleuze llega incluso a decir que ésta es la cuestión

más urgente que dirimir, porque nos permitiría reapropiarnos de gran parte del saber mediante la escritura de mapas de afectos, cosas que tendría el valor de evitar al mismo tiempo antropocentrismo, falogocentrismo e individualismo. Al redactar estos mapas debe siempre recordarse que el hecho de ser afectados, nuestro grado de intensidad, puede connotarse positiva y negativamente. Como decíamos, no todas las singularidades y no todos los encuentros son iguales. Algunos encuentros serán más fructíferos para algunas singularidades, otros menos, y nuestra tarea, gracias al segundo y al tercer género de conocimiento, será entender el porqué, estudiar la combinación de los cuerpos que está en el origen del afecto. El afecto será, por tanto, el crecimiento o el decrecimiento de la potencia. Precisamente por esto Deleuze puede afirmar sin error, aunque Spinoza nunca ha empleado tal término, que el afecto es una variación perenne, de la que es preciso tratar de formar al menos unas ideas-nociones, es decir unas ideas adecuadas al conocimiento de la causa. Tales ideas adecuadas son, por naturaleza, comunes a varios cuerpos y sólo se forman cuando varios cuerpos son afectados positivamente. Por tanto, abandonarse a la tristeza significa también abandonarse a la ignorancia, puesto que entre cuerpos tristes es casi imposible que se formen nociones comunes: «Spinoza nos revela algo muy sencillo: la tristeza no nos vuelve nunca inteligentes [...], por eso los poderosos necesitan la tristeza de los sometidos» (Deleuze, 2007, 58).

Contra racionalismo, pesimismo y relativismo nos inspiramos en Spinoza para diseñar una ética y una política afirmativas, porque en su filosofía no hay rastro de metafísicas descripciones o dialécticas opositivas entre bien y mal. Hay sólo unos afectos, unas ideas singulares, unos deseos capaces de causar un aumento o una disminución de nuestra potencia. Por tanto, no hay una idea de bien en sí que debería orientar las acciones o representar el fin de cada singularidad encarnada, más bien hay algo útil, que se dice tal sólo en el momento en que aumenta la capacidad de actuar (y de pensar). Y hay luego algo más útil aún, que es la armonía, ésta tan delicada y de difícil realización, entre los *conatus* de las diferentes singularidades encarna-

das y las cosas útiles para la vida en común. En ningún lugar Spinoza invita a abstenerse del compromiso político y la vida activa, muy concretamente él ve que cuanto más conocemos nuestras pasiones y las ajenas, más estamos en condiciones de vivir bien con nosotros mismos y con la colectividad: tan simple como poco moral. Spinoza no gasta páginas en justificar algún deber ser que no corresponderá nunca a lo que es, y escribe con convicción, como se lee en la Prop. LXVIII de la IV Parte, que si pudiéramos nacer y permanecer libres no nos formaríamos nunca ninguna idea del bien y el mal.

IncurSIONES POLÍTICAS: la afirmación

La mente se esfuerza en imaginar sólo aquellas cosas que plantean su potencia de actuar.

B. Spinoza, Prop. LIV, III Parte,
Ethica more geometrico demonstrata

En la política neofeminista de la afirmación el cuerpo reviste una nueva y acentuada importancia, porque es en el cuerpo que está arraigada nuestra capacidad creadora e imaginativa, en cuanto primer lugar y momento de comprensión/organización del deseo. Nosotros tendemos a imaginar lo que nos hace autónomos productores de cantidades de potencia, nos esforzamos, deseamos reconocernos como esas subjetividades que expresan, en continuidad y libertad, niveles siempre únicos e irrepetibles de potencia. Nuestro fin es nuestro medio, en este sentido el *conatus* es causa inmanente, libre, de la subjetividad, su proceso constitutivo y, al mismo tiempo, tensión constructiva del mundo en común con las esencias singulares.

Nuestros nexos mente-cuerpo, gracias a la acumulación de conocimientos y experiencias, aprenden a alejar las pasiones tristes, a reemplazar cada afecto negativo por uno positivo: la ética de la generosidad puede guiar nuestras existencias singulares, pero siempre interrelacionadas. Sin la interrelación, sin aquel «entre» deleuziano, la subjetividad, al no formar nociones comunes, no podría saber, no podría cambiar:

La construcción spinoziana no ha resuelto el mundo sistemáticamente, sino que en realidad lo ha disuelto sistemáticamente, para conducirlo a la verdad de la acción ética, como afirmación de la vida contra la muerte, del amor contra el odio, de la felicidad contra la tristeza y de la sociabilidad contra el embrutecimiento y la soledad (Negri, 1995, 215).

La vía ética es la única y revolucionaria vía de acceso a la afirmación y a la autodeterminación. La política de la afirmación parte del presupuesto de tener que comprender y aceptar la finitud de la voluntad humana. La anomalía de dicho posicionamiento político consiste quizá en el hecho de que este reconocimiento del límite causa una pasión gozosa, casi nos hace mejores, como diciendo que cuanto más moleculares nos hacemos más poderosos somos (Braidotti, 2003). La moral no crea y no cambia nada porque es una invención mistificadora que esconde detrás del sujeto moral —resultado aséptico y obediente de una operación dialéctica que no añade nada al ser en términos de potencia y de libertad— la subjetividad autónoma capaz de una ética sostenible. La ética asume sólo posibles y siempre contingentes estilos de vida en condiciones de hacernos un poquito más felices. Sólo a partir de esto, más que alegría, las subjetividades producen un mundo en común digno de ser vivido. *Por eso la ética es una política*. Afirmar que cada subjetividad está en devenir, vale decir, que es capaz de variar la potencia de sus deseos, significa seguirla en sus procesos de constitución transversales y abiertos al exterior, valorizar su multipuntual y cooperativa actitud al actuar.

El *conatus* se configura, de este modo, como deseo de la subjetividad de cooperar, de conectarse para un aumento proporcional de las potencias de la singularidad y la colectividad, como capacidad de durar y resistir nombrada en femenino: es la potencia, nunca el poder, la afirmación y nunca el sometimiento. El deseo mismo de vivir a la altura de lo que somos capaces nos orienta en la elección de los estilos de vida éticos.

Siguiendo las coordenadas de postestructuralismo y feminismo materialista, nos parece que, para leer la actualidad superando su

tiempo, hoy es necesario reinventarse como subjetividades nómadas y libres, capaces de autodeterminación y deseosas de participación política (Braidotti, 2011b). Ciertamente, subjetividades nómadas *no se nace, se deviene*. Por eso es aún muy importante la política del posicionamiento, de la situación: ¿de qué lugar proviene nuestra palabra? Es una pregunta fundamental. Como también es fundamental preguntarse: ¿en qué se han convertido, hoy, nuestros cuerpos? ¿Cómo pensamos y conocemos nuestros cuerpos en los tiempos de las biotecnologías y el capitalismo avanzado? La categoría de subjetividad nómada (Braidotti, 1995, 2008), no aquella del sujeto monolítico, es la clave para la búsqueda de una solución ética y no relativista para los nuevos desafíos que el diverso ordenamiento del biocontrol nos llama a afrontar.

Como subjetividades sexuadas en femenino no creemos haber sido nunca humanas. Ciertamente hemos luchado para que se reconociera nuestra autonomía como subjetividad, pero quizá no haya sido malo no haber ocupado nunca la posición privilegiada del macho blanco de la especie humana. Quizá este posicionamiento descentrado hoy pueda sernos muy útil, porque permite acercar nuestros cuerpos a todas y todos los otros portadores de diferencias, a todas las alteridades medio ambientales/animales/maquínicas con que entramos en contacto. También nuestra relación con las tecnologías de la vida y la información debe ser puesta cotidianamente en discusión. En términos spinozianos suena así: o las nuevas tecnologías aumentan la capacidad de nuestros cuerpos de hacerse autónomos y nómadas, o nos ayudan en la búsqueda de vías de escape constituidas por nuevos vínculos posthumanos, o nos someten, nos despoencian. Debemos multiplicar las preguntas y, en consecuencia, las prácticas políticas porque: «Si el poder es complejo, difuso y productivo, así debe ser nuestra resistencia a él» (Braidotti, 2014b, 35).

Por supuesto, resistencia y duración no implican ningún inmovilismo, ninguna rígida toma de posición que no hace más que situarse un poquito más allá del problema que resolver. La resistencia es, en la condición humana, un devenir constituyente que abre nue-

vos espacios de subjetivación: apunta a la autodeterminación de la subjetividad encarnada, más que a la representación de su totalidad abstracta y universal.

Resistir, durar: es decir, comprometerse en una tenaz y constante labor ético-práctica, artesanal y cotidiana, que a través de la actividad potenciadora de los deseos singulares construye nuevas prácticas y nuevos discursos, confiando que estén en condiciones de sabotear las máquinas paranoicas y neuróticas que reproducimos habitualmente y los dispositivos de control y exclusión del biocapitalismo al que hacen de muleta. Mientras tratamos de entender cómo *resistir/existir*, nuestra invitación es atenernos a una modesta precaución de método: las transformaciones afirmativas no son naturales ni espontáneas, sólo ocurren cuando las subjetividades encarnadas están dispuestas a poner en juego todas sus diferencias, a confluir hacia espacios comunes, lugares de encuentros altamente contaminantes. La ética es un proceso, no un producto, lo que tiene de importante está en *el medio*.

Primera parte
Belleza disonante
y prácticas transformadoras

1

Cuerpos mutantes y chicas malas

En este, nuestro tercer milenio, la subjetividad en general, y aquella sexuada en femenino en particular, es un lugar paradójico, un complejo teatro donde juegan múltiples enredos sociales, simbólicos, discursivos, económicos y políticos. El cuerpo hoy ya no es entero, se sitúa a caballo de una multiplicidad de estratos, de prácticas y de discursividades materiales. Estar encarnados significa ser sujetos situados, capaces de poner en escena una serie de (inter)acciones discontinuas en el espacio y en el tiempo. Foucault ha analizado las nuevas subjetividades emergentes con gran lucidez, entendiéndolas como un nudo de relaciones de poder y saber en vilo entre la inflación discursiva y la ausencia de sustancia. En efecto, nos encontramos afrontando una contradicción con no pocas consecuencias: la simultánea desaparición y superexposición del cuerpo, es decir, la excesiva exhibición de sí, pero también la pérdida de sustancialidad. El cuerpo como factor constitutivo de la subjetividad se convierte en el lugar en que se superponen códigos culturales y prácticas discursivas múltiples y contradictorias. Para una lectora irónica, pero atenta, de la historia de la filosofía occidental, el cuerpo es: la peor pesadilla de

Descartes, la fuente de esperanza de Spinoza y el origen de la protesta en Nietzsche, la obsesión de Freud, la fantasía preferida de Lacan y la más estridente omisión de Marx.

El cuerpo es la carne que alimenta todo nuestro sistema de representación mediática y televisiva, materia en que se inscriben flujos de capital y reterritorializaciones del deseo. Sin embargo, el cuerpo es también el lugar de apuestas y lanzamientos de dados, espacio de autodeterminación, zona de conflicto y negociación. En cierto sentido siempre ha sido así, pero el amplio abanico de posibilidades abierto por las bio-infotecnologías parece haber aumentado las capacidades metamórficas de los cuerpos. Aunque la dirección no está trazada desde el inicio y por eso es útil proceder con claridad. Me declaro de inmediato alejada de la euforia del posmodernismo apremiante, que considera la tecnología avanzada y sobre todo el ciberespacio como motores de cambio; al mismo tiempo, tomo distancia de los excesivos profetas de la ruina, que lloran el ocaso del humanismo clásico. El deseo nostálgico de un pasado, supuestamente mejor, es una respuesta expeditiva y muy poco inteligente a los desafíos de nuestra época. No sólo es ineficaz desde el punto de vista cultural, en la medida en que se refiere a las condiciones de la propia historicidad simplemente negándolas, sino que es también un atajo que permite evitar sus complejidades. Por el contrario, yo entiendo la posmodernidad como algo más complejo, más gozoso e infinitamente más inquietante; estamos en el umbral de nuevos e importantes reposicionamientos también y no sólo de la práctica cultural. Una de las condiciones previas más significativas de estas nuevas posiciones está en la renuncia sea a la fantasía de infinitas reencarnaciones virtuales, sea a la atracción fatal de la nostalgia. Es necesaria una buena dosis de neomaterialismo. Este libro se alimenta, pues, de las teorías de la inmanencia radical o del materialismo carnal típico de la tradición filosófica francesa, las filosofías feministas de la diferencia y los movimientos cibernéticos alternativos.

En cuanto mujer, es decir, en cuanto subjetividad emergente de una historia de opresión y exclusión, diría que la crisis de los valores

convencionales en curso no es una tragedia. Parece ofrecer, por el contrario, interesantes aspectos positivos. Para las feministas, la crisis de la modernidad no es en absoluto un salto melancólico en la pérdida y en la decadencia, puesto que representa una gozosa apertura a posibilidades nuevas. Allí donde la cultura dominante se niega a llorar la pérdida de las certezas humanistas, producciones culturales menores como el ciberpunk, la cultura musical en su conjunto y el mundo en red ponen de relieve la crisis y subrayan su potencial para soluciones creativas. Estas prácticas culturales cultivan una ética de lúcida autoconciencia. Entre las personas con un más vivo sentido ético en la posmodernidad occidental están precisamente quienes escriben ciencia ficción, que se conceden el tiempo de detenerse a reflexionar sobre la muerte del ideal humanístico del «Hombre», inscribiendo esta pérdida, y la inseguridad ontológica subsiguiente, en el corazón de la cultura contemporánea. En el intento de trasponer en símbolos la crisis del humanismo y de su sujeto único, estos espíritus creativos, siguiendo a Nietzsche, empujan la crisis hacia su resolución más interna e íntima. Haciendo así, inscriben la muerte en la cima del propio programa cultural posmoderno y arrancan el velo de nostalgia que cubre las inadecuaciones del (des)orden cultural contemporáneo. Las ciberfeministas, por ejemplo, no se limitan a elaborar esquemas conceptuales, sino que dan vida a verdaderas figuraciones imaginarias que representan una corporalidad completamente atravesada por el factor tecnológico, ahora convertido en segunda naturaleza. Además, hay ilustres filósofos de la subjetividad posthumanística, como Deleuze, que buscan esquemas de representación del sujeto en condiciones de exceder los parámetros de la racionalidad logocéntrica: pensar en diagramas, cartografías o etologías, en vez de repetir un modelo de representación fundado en la identidad, la conciencia y la autorreflexión. Aunque esto debiera conducirnos a explorar a fondo nuestra tecnomonstruosidad.

Cuerpos mutantes

En el lenguaje ni nostálgico ni eufórico del nomadismo, el cuerpo es una rebanada de carne activada por las sacudidas eléctricas del deseo; o bien es un tejido compuesto por el desarrollo y la inversión del código genético. Ni sagrado espacio interior, ni entidad puramente social, el sujeto corpóreo nómada es un lugar de transiciones y tramitaciones: es un espacio intermedio, donde se activan afectos y se estructuran influencias que desplazan la distinción entre el interior y el exterior del sujeto. El cuerpo es una entidad dinámica y móvil, provista de una memoria encarnada, una inteligencia de la materia carnal que, como enseña Bergson, está conectada con la memoria, es decir, con la capacidad de acordarse. Recordar quiere decir saber repetir, reencontrar en el espacio encarnado del tiempo vivido: es una forma de repetición vital que no debe nada a la conciencia y mucho, en cambio, a la sensibilidad. El cuerpo es esa materia provista de memoria que, gracias a la capacidad de recordar y, por ende, de repetir, consigue permanecer fiel a sí misma, a través de los múltiples cambios y las diversas influencias sufridas. La facultad que consiste en ser «fieles a sí mismos», no debe ser leída en el sentido de una dependencia —más o menos sentimental— de la propia identidad en el sentido psicológico del término. Yo no la enlazaría tampoco con las interminables discusiones sobre la autenticidad del yo. Forma parte, en cambio, de un diagrama de la subjetividad fundada en el concepto de duración, es decir, de sostenibilidad en el tiempo y en el espacio. El sujeto nómada de hoy es un aparato de fuerzas o de afectividades y de influencias históricas y sociales, que es capaz de aguantarse (en el espacio) y de consolidarse (en el tiempo) dentro de esa configuración singular llamada también «individuo». Es una porción de fuerzas en equilibrio respectivo y recíproco que permiten atravesar procesos más o menos complejos de transformación y de devenir. Es un campo de afectos transformadores y de cambios de intensidad que dependen de la capacidad de sostenerlos. El sujeto nómada es un sistema sostenible, pero el he-

cho de que sea activo, dinámico y en devenir no impide que tenga sus límites. En efecto, los límites —de espacio y de tiempo— de los que sufre el cuerpo, definido por el confín de la piel y por la mortalidad como factor interno y externo, trazan también sus recorridos posibles. Contener los flujos afectivos, o las influencias y los campos de percepción, es un requisito previo para poderlos sostener y, por ende, vivir. Esta noción de umbrales de sostenibilidad y de tolerancia es esencial como antídoto del reflujo nihilista de la filosofía contemporánea (Baudrillard, 2015), que a menudo tiende a hacer del cuerpo una entidad manipulable al extremo y, por lo tanto, privada de límites y disciplinas internas. El materialismo radical que defiende, en cambio, propone el cuerpo como conjunto sostenible. El ritmo, la velocidad y la selección de los elementos constitutivos son esenciales para el proyecto de autopropagación, que luego no es más que repetición, es decir, memoria activa. Esta fe en la inteligencia corpórea y en sus límites, como en sus ritmos de repetición, es fundamental también para entender en qué sentido las generaciones que se inspiran en Deleuze se han apartado del psicoanálisis lacaniano, a favor de un paradójico regreso a teorías quizá más clásicas, pero sin duda más ancladas en la materia corpórea. Jacqueline Rose (1993) analiza este cambio como un regreso a Melanie Klein y una reapertura de la *querelle* entre Klein y Freud sobre la sexualidad femenina y sobre la pulsión de la muerte de las mujeres. Yo pienso que es precisamente en este contexto que se debe situar la explosión de interés por las teorías rizomáticas de Gilles Deleuze también, pero no sólo, en el feminismo (Braidotti, 2003; 2008). Deleuze, aún más que Irigaray, no ha escatimado críticas al psicoanálisis, en puntos que considero cruciales. En efecto, Deleuze nos recuerda que lo simbólico (Lacan) perpetúa una visión metafísica del deseo, que lo conecta con la negatividad y la carencia. Ningún rastro, pues, en Lacan de una visión positiva del deseo como plenitud y abundancia. Además, Deleuze y Guattari (1975, 2006) evidencian la lacaniana denegación del cuerpo y la excesiva atención por los mecanismos de un simbolismo fálico muy desencarnado. Y, por últi-

mo, cómo no someter al examen de la crítica la negación de lo femenino, reducido a ausencia simbólica en un régimen falocéntrico. El clima intelectual actual me parece que está en total ruptura con las fórmulas simbólicas de Lacan.

A nivel sociológico y a escala mundial el cuerpo, en su espesor físico más directo y vulnerable, ha vuelto al centro de la escena. Daré algunos ejemplos para ser más clara. Se calcula que casi tres millones de personas sólo en 2014 se han sometido a cirugía estética en el pecho, recurriendo en general a prótesis de silicona, a pesar que desde hace tiempo se conocen los efectos colaterales a medio y largo plazo.¹ El uso del Prozac o de otras drogas que estabilizan los cambios de humor ha aumentado: en los países con PIB más altos un adulto de cada 10 usa antidepressivos.² La epidemia difundida de anorexia/bulimia continúa golpeando a un tercio de las mujeres del mundo rico y entre muchos trastornos psiquiátricos los desórdenes alimentarios son tristemente conocidos por el porcentaje de mortalidad más elevado.³ En general, a pesar de las retóricas occidentales sobre el cuerpo en perfecta salud, las enfermedades que cosechan más víctimas, hoy en día, no son sólo los grandes exterminadores, como el cáncer o el SIDA, sino también los virus más antiguos que creíamos haber dominado, como la tuberculosis y la malaria. Nuestros sistemas inmunitarios simplemente se han adaptado y nos han hecho de nuevo vulnerables (Cooper, 2013). En un contexto histórico y geopolítico completamente biomedicalizado me parece obvio que lo que seguimos llamando, especialmente en el feminismo, «nuestro cuerpo, nosotras mismas», es en realidad un conjunto tecnológico casi virtual, completamente inmerso en la industria psicofarmacéutica,

1. ISAPS, International Survey on Aesthetic/Cosmetic, 2015, disponible en: <https://www.isaps.org/wp-content/uploads/2017/10/2016-ISAPS-Results-1.pdf>.

2. OECD, Health at a Glance: Europe 2012, 2012, disponible en: <http://www.oecd-ilibrary.org/>.

3. Arcelus J., Mitchell A. J., Wales J., Mortality Rates in Patients with Anorexia Nervosa and Other Eating Disorders: A MetaAnalysis of 36 Studies, Arch Gen Psychiatry, 2011.

en la biociencia y los nuevos medios de comunicación. Lo cual no lo hace menos corpóreo, ni menos parte de nosotras mismas, pero complica mucho el análisis necesario para comprender de manera adecuada la subjetividad corpórea que habitamos. Ya somos unos tecnomonstruos.

En medio del clamor tecnológico actual, que tiende a desvalorizar la materia corpórea y a celebrar múltiples cuerpos virtuales, debemos volver a la tierra. Es necesario valorar con calma y lucidez las promesas de perfección protésica que la cultura actual parece ofrecer a cambio de nuestra inmersión en las nuevas tecnologías. Debemos volver a pensar el cuerpo en su radical materialidad, en su inmanencia, en su sostenibilidad y en su complicidad con los regímenes tecnológicos. Creo que una sociedad tan fascinada por las tecnologías y el imaginario monstruoso y/o posthumano, necesita simplemente nuevos esquemas conceptuales y nuevos parámetros éticos. Para evitar los deslizamientos hacia el nihilismo que potencialmente nos espera, necesitamos una nueva oleada de pasión política. Necesitamos pasión para salir de la crisis de la energía política afirmativa y transformadora, llamada también «revolucionaria», por aquellos que la han vivido en primera persona, e «ideológica», por aquellos que sólo han oído hablar de ella. Pienso de verdad que esta energía vendrá de los nuevos tecnomonstruos, es decir, será posthumana.

La cultura tecnoindustrial posee un estrecho vínculo con lo grotesco. Emplea todos sus medios para imponer un modelo de cuerpo fundado en la delgadez, la higiene y la eterna juventud. De seguro la normalización de los cuerpos perseguida con dispositivos infotecnológicos (de la cirugía estética a los blogs para una silueta perfecta) es cada vez más invasiva, pero no consigue suprimir el surgimiento de contramodelos culturales: cuerpos rebeldes, salvajes, abyectos, enfermos, drogados, cuerpos de refugiadas, migrantes, precarias, cuerpos enfadadísimos de jóvenes y menos jóvenes en conflicto con los dictados de la sociedad postindustrial. Tómese como ejemplo la explosión del peso medio de los cuerpos, especialmente en EEUU.

Una visión casi bajtiniana del cuerpo como reverso grotesco coexiste y crece al mismo ritmo que las visiones en papel cuché del cuerpo tecnológicamente perfeccionado. Cuerpos mutantes de insecto, cuerpos-máquinas arrollados y atravesados por un trauma transformador. Diría, por ende, que el imaginario social contemporáneo es teratológico, es decir, está impregnado de representaciones desviadoras, grotescas y monstruosas: estamos en el régimen de los mutantes y las quimeras. Los dispositivos visuales del régimen de representación actual han dilatado la mirada del Panóptico, que según Foucault está en el corazón de los regímenes de control del cuerpo en la modernidad tardía, para transformarlo en una potencia global. La revolución multimedia ha establecido un verdadero imperio de la mirada desencarnada, que Haraway define como «el ojo del satélite en y sobre cada uno de nosotros». La tecnocultura crea espacios de inmersión total del cuerpo en procesos cada vez más difusos de visualización: hoy cada PC, cada smartphone o tableta tiene una videocámara incorporada. Las políticas de la visualización, especialmente en el campo de las biotecnologías (Franklin, Stacey y Lury, 2000), han creado nuevos espacios de pornografía biomédica. En este marco, la resistencia feminista ha inventado una «política visual» (Vance, 1990) de la cual las artistas contemporáneas representan la vanguardia.

Por su parte, el feminismo no es en absoluto ajeno a la monstruosidad, pero ha desarrollado sus propias variaciones sobre el tema. De seguro hoy asistimos a una puesta en discusión del imaginario feminista de los años 1970, a su reconfiguración activa por parte de las más jóvenes. Este cambio de estilo y quizá también de estructura del imaginario coincide con la llegada de nuevas generaciones de los y a los feminismos y, por ende, abre una divergencia que puede ser profundamente positiva entre las «madres» históricas y las «hijas» irreverentes. La cuestión madre-hija, que era y continúa siendo uno de los nudos del debate entre feminismo y psicoanálisis, entra así en juego en el interior de los feminismos. ¿Sabrán aquellas que se consideran «madres» dejar libres a las más jóvenes? ¿Sabrán re-

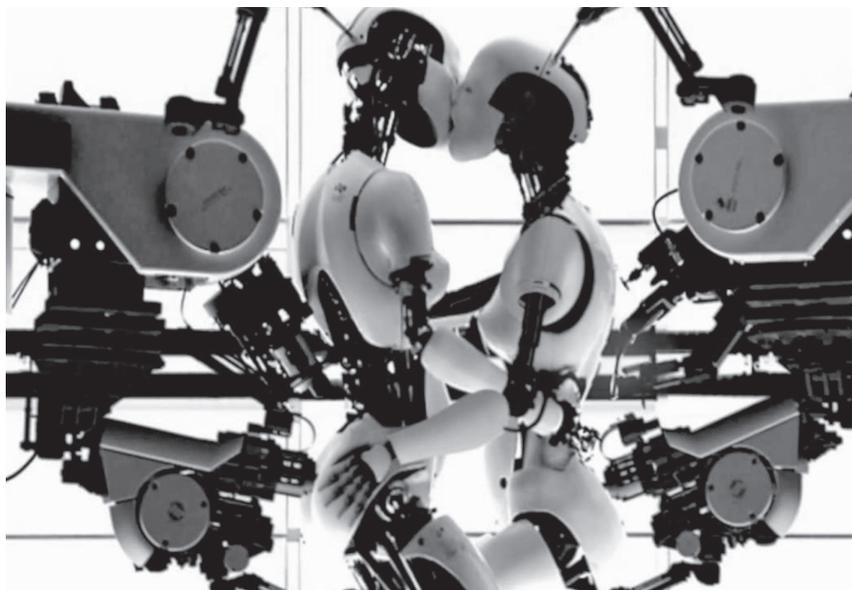
conocerlas como hermanas y no como hijas? De todos modos, en el espacio intergeneracional de los feminismos ya se ha puesto en circulación un imaginario monstruoso. Central en este desarrollo del imaginario feminista es el debate sobre la maternidad. En los años 1980 el feminismo celebró, por lo general, la matriz materna de la sexualidad y la subjetividad femeninas, piénsese en los paradigmas «labiales» de Irigaray, en lo materno simbólico de Muraro y en la cosmología materna de Cixous (1997). Sin embargo, en los años 1990 cambia todo. El psicoanálisis feminista deja de ser ginocéntrico y se abre a nuevas influencias. Lo cual marca, como decía antes, una crisis muy seria del lacanismo y de sus aspectos feministas. Vuelve a estar en auge la Mala Madre de Melanie Klein, con una teoría muy agresiva de la relación hija-madre. Vuelve también Deleuze, que se inspira en Klein para introducir una visión no vitalista de las pulsiones. Se difunde una sensibilidad política más fría e irónica: la política de la mimesis es reemplazada por aquella de la parodia. Los rostros más retratados y fotografiados son irreverentes, indignados o enfadados. El calor humano y la dedicación al cuidado de las feministas no parece mantener el ritmo de la época de las máquinas.

Aunque las críticas al materialismo de un cierto tipo de feminismo de la diferencia ya se habían hecho oír, la cuestión de la maternidad, hoy, vuelve al centro de la escena. Las biotecnologías, de la fecundación asistida a la gestación para otros, empujan a las mujeres a imaginar nuevas estrategias y formas de representación. En los nuevos feminismos, la indeterminación sexual ha ocupado el puesto de las más o menos líricas celebraciones del vínculo político entre mujeres, de la hermandad y del amor lésbico. Una célebre muestra de 1994 en el Museo de Arte Moderno de Nueva York, titulada *Bad Girls*, organizada autónomamente por Marcia Tucker y Marcia Tanner, es emblemática de este cambio de generaciones. Hoy, el autorretrato de la estadounidense Catherine Opie, expuesto en el Guggenheim Museum de Nueva York, de aspecto masculino, que se retrata con tatuajes a la vista y el pelo corto y desordenado mien-



Luisa Piccinini, *Big mother* (2005).

tras amamanta en su pecho a un niño, atestigua la tendencia a deconstruir el mito de la mujer-madre (*Self portrait/Nursing*, 2003). La cuestión de la maternidad se vuelve objeto de preocupaciones no sólo humanistas, sino también posthumanas. Luisa Piccinini, por ejemplo, en sus esculturas logra captar poderosos afectos transespe-



Bjork, *All is full of Love*, Homogenic, 1999.

cie, capaces de recordarnos que el cuidado y el amor no deberían ser confinados al ámbito de lo humano. Su escultura *Big mother* (2005), un primate con rasgos femeninos y de aspecto poco tranquilizador que amamanta en su pecho a un recién nacido, es como un himno a los afectos posthumanos. Y es ella misma quien explica que su intención es superar las barreras que la biología ha creado a nivel del imaginario, difundiendo la falsa convicción de que el amor por la vida debe ser confinado en precisos códigos genéticos.⁴ La banda sonora que mejor encarna este deseo de amor transespecie solo puede ser *All is full of love* de Bjork, que no por casualidad elige un escenario cibernético y posthumano para recordarnos que la potencia de los afectos positivos fluye en todo tipo de cuerpo, también en aquellos hechos de fibras metálicas y circuitos eléctricos.⁵

4. <http://www.patriciapiccinini.net/writing/50/167/47>.

5. <https://www.youtube.com/watch?v=EjAoBKagWQA&feature=youtu.be>.

Chicas malas

En un reciente volumen colectivo, *El gesto feminista (Il gesto femminista*, Bussoni y Perna, 2014), el objeto de análisis es la imagen del gesto más simbólico y conocido de la generación feminista de los años 1970, las manos unidas formando un triángulo, índice contra índice y pulgar contra pulgar: el gesto liberador que nos ha hecho nombrar un sexo, el femenino, que deseábamos inventar juntas. Las editoras, Ilaria Bussoni y Raffaella Perna, a través del cine, la fotografía, las performances artísticas y las producciones culturales no se limitan a construir la génesis del gesto, sino que interrogan los modos en que ha sido recogido, descentrado y recolocado por las nuevas generaciones. La contribución del Colectivo feminista XXX nos devuelve una buena síntesis de las mutaciones de perspectiva en curso. Estas chicas están muy lejos de la euforia de lo femenino metafísico de Irigaray, y son tan poco ideológicas que rechazan el racionalismo emancipador de Simone de Beauvoir sin desperdiciar sus contribuciones aún válidas. No se identifican con un único tipo de feminidad ni de feminismo, rechazan clasificaciones basadas en la biología, pero no reniegan de las diferencias, a ningún nivel. Merece la pena escucharlas para entender cuán animados son aún los debates sobre el esencialismo maternalista, cuán viva está la búsqueda de otros modelos, o mejor de cuerpos mutantes: Ayer la vagina era señal de diferencia y, al mismo tiempo, de rasgo común: diferencia del hombre y rasgo común entre mujeres. Hoy me costaría un poco resumirme completamente allí. Es decir, que necesito afirmar que mi diferencia no está solo entre las trompas de Falopio y los grandes labios. Necesito decir que mi diferencia no empieza ni acaba en los órganos genitales [...] porque somos discriminadas por los nuevos medios de comunicación, excluidas de las nuevas tecnologías, cuando somos demasiado *queer*, andróginas, lesbianas, cuando somos

hetero pero no nos reducimos al papel de incubadoras de la especie.⁶

Subjetividades fluidas, *queer* y nómadas que dejan amplios espacios a las ambigüedades y a las contradicciones, desafían la afirmación de cualquier identidad, también aquellas llamadas de oposición. El gesto feminista hoy podría equivaler a: dejar separados índices y pulgares, abrir los confines; unir el medio izquierdo con el meñique derecho y el pulgar derecho con el meñique izquierdo. Si lo intentáis sale algo intrincado, incómodo y confuso (104).

Y luego se mueven rápidamente, son sujetos nómadas que en el gesto feminista ven retratada una tierra sin muros, sin confines. El gesto feminista deviene

ante todo, un gesto transnacional. No habla sólo a Italia, no habla sólo italiano [...]. La primera vez que lo vi una mujer me miraba a través del triángulo, no era una frontera entre nosotras, sino la explosión de una frontera (105).

Como escribía en la introducción a la segunda edición inglesa de *Nomadic Subject*, ya no somos inevitablemente *europesos y cristianos* (Braidotti, 2011b, 8). Hoy más que nunca la transformación social implica un cambio radical en el plano de la representación. Parece definitivamente declinado el humanismo feminista tranquilizador de una Mary Wollstonecraft y de Virginia Woolf, que aún perseguían el ideal de contribuir al progreso humano. Hemos entrado en una época del feminismo posthumanista, hiperacelerado y transmitido en rimas sobre las notas de un rap postindustrial firmemente antirracista. Escuchemos, por ejemplo, la música mestiza de Keni Arkana, sintonicémonos con la energía que libera cuando sube al escenario y empieza a cantar *La Rage*: está claro desde la primera rima que se trata de una apelación a luchar contra las nuevas formas

6. Colectivo XXX, *A cada uno* sus sexos*, en I. Bussoni, R. Perna (al cuidado de), *Il gesto femminista*, DeriveApprodi, Roma, 2014, pág. 100.

de neocolonialismo despachadas como modelos de desarrollo. Pero no hay sólo rabia en las nuevas producciones culturales y musicales alternativas, hay también una activa recuperación de la irreverencia irónica, de la alegría de los feminismos (pensemos, por ejemplo, que un personaje como Mae West vuelve a estar en el candelero como una gran heroína del feminismo). Mary Kelly y sus manifiestos de arte psicoanalítico feminista habrán también caducado, pero nos queda la alegría mordaz de Louise Bourgeois. Amanda Palmer es hoy otro ejemplo de ello: en sus vídeos y en sus canciones el cuerpo está en el centro, los obstáculos que encuentra cuando decide liberarse, la violencia masculina sobre las mujeres, el aborto y las relaciones personales releídas en clave sociopolítica. Esta explosiva cantante es capaz de hablarnos de todo esto provocando la más subversiva de las reacciones: una sonora carcajada, llena de deseo de autodeterminación. Enfadada pero alegre, es así como aparece en el vídeo Oasis,⁷ en el que habla de una adolescente que decide abortar después de un estupro y que en el hospital se encuentra un piquete antiabortista de los neofundamentalistas cristianos. Fuera de la retórica del drama, Amanda Palmer elige una melodía cautivadora y un ritmo veloz, colores vivaces y encendidos, cuenta cómo la muchacha ha ignorado a los «próvida» y ha decidido libremente abortar y concluye informándonos del hecho de que inmediatamente después irá a un concierto de los Blur. Merece la pena recordar que el vídeo fue censurado en Gran Bretaña porque ironizaba sobre la violencia y la religión. En su blog, en una página que titula «Sobre aborto, estupro, arte e ironía», ella ha explicado: «Si no puedes ironizar sobre la oscuridad de la vida, la oscuridad se impone. La ironía es una de las armas más poderosas que tienen los seres humanos para superar el dolor, la muerte y el miedo».⁸

Amanda ha tenido un aborto, y ha sido violada. Sabe de qué habla y reivindica la posibilidad de exorcizar el momento negativo, en

7. <https://www.youtube.com/watch?v=8C17yfGyJjM>.

8. <http://blog.amandapalmer.net/on-abortion-rape-art-and-humor/>.

una clave existencial afirmativa que sólo puede fascinar. Y sabe saltar del nivel personal al colectivo, como demuestra en otro vídeo, *Maps of Tasmania*,⁹ una canción que podría ser tranquilamente un manifiesto de los nuevos feminismos. Estilo *kitsch* y un poco punk, en primer plano las vaginas, de todos los colores y los tipos posibles. Ésta es su respuesta a la censura: *They don't play the song on de radio/They don't show the tits in the video/They don't know that we are the media/They don't know that we start the mania*.

Es extraño, pero cierto, en la época en que hasta para publicitar una marca de café se recurre al cuerpo desnudo y atractivo de una mujer, aún se censura a las artistas que reivindican su uso liberador e irreverente. No sólo las cantantes. Megumi Igarashi, artista japonesa nacida en 1972, famosa por sus vaginas felices, muy pop-art, ha sido arrestada y censurada, condenada a una altísima multa por haber construido un kayak en forma de vagina. Por eso ha titulado su kayak *Your vagina is ilegal in Japan* y ha declarado que continuará revolucionando el concepto de obscenidad y dando visibilidad al cuerpo de las mujeres.¹⁰

Por lo demás, ya en 2005 la videoinstalación *Homo sapiens sapiens* de la suiza Pipilotti Rist, proyectada en la iglesia de San Stae con ocasión de la bienal de Venecia, fue censurada por ofensiva e inmoral: mostraba dos cuerpos femeninos desnudos comiendo frutas y fluctuando eróticamente el uno hacia el otro, en un paraíso incontaminado premetropolitano.

Estoy hablando del imaginario, que claramente no es ni la imaginación — en su clásica oposición a la razón —, ni la fantasía freudiana. El imaginario es un vínculo invisible, pero fortísimo, que conecta el dentro con el fuera de sí. Es cola simbólica que se y nos pega a un contexto social que nos constituye como sujetos, red de afectos

9. <http://www.spoon-tamago.com/2016/05/09/vagina-artist-megumi-igarashis-english-memoir/>.

10. <http://www.spoon-tamago.com/2016/05/09/vagina-artist-megumi-igarashis-english-memoir/>.



Guerrilla Girls, *The world needs a new weapon: the estrogen bomb*, 2013.

tanto libidinales como sociales, que funciona y debe ser analizada en base a las relaciones de poder. La invención de conceptos nuevos es indisoluble del proceso de reestructuración del imaginario. Tenemos que abrazar la nueva ironía de las Guerrilla Girls para llegar a una nueva creatividad política.

La política de la parodia

Las feministas han aceptado rápidamente este desafío, que en general ha tomado la forma de la experimentación, es decir, del desplazamiento hacia estilos más afirmativos. Ejemplo de ello es el énfasis que la teoría feminista pone en la necesidad de nuevas figuraciones, como las llama Donna Haraway, o de fabulaciones: formas que se-

pan expresar las posibilidades alternativas desarrolladas en el interior del feminismo, así como la lucha con el lenguaje para producir representaciones positivas de las mujeres. Las artistas posteriores a Barbara Krueger, como Cindy Sherman, Jenny Holzer, Linda Dement, Paola Bitelli, Sergia Avvedutti, D. J. Lamù u otras, han ofrecido comentarios pertinentes sobre el poder puro y duro del lenguaje tecnológico y comercial. Muchas de ellas practican formas artísticas que reflejan una conciencia aguda del malestar de la feminidad, pero también de su potencia afirmativa. El cuerpo femenino en su trabajo es una superficie de inscripción de códigos sociales y culturales, ahora privado de esencia, de sustancia. Es un cuerpo del día después, un cuerpo del que la mujer, en cierto sentido, se ha marchado. Espantoso, pero también querido, como un vestido viejo. Y luego están las jovencísimas, como Camila Soato, nacida en 1985 en Brasil, que afirma: «Quiero pintar la malicia, que tiene muchos significados, sin duda un foco es el de la sexualidad, pero quiero hacerlo siempre con ironía. Mis personajes siempre hacen algo inadecuado al contexto».¹¹ Sus obras son irónicas e irreverentes, como *Românticas Canalhas I* (2014), un retrato del Papa con sombrero de Mac Donald, e *Imundas e Abençoadas 0* (2014), una pintura de la Capilla Sixtina totalmente desmontada, con la presencia de las «represiones» de Miguel Ángel: mujeres y animales.

Y no nos olvidemos de las ciberpunks que navegan por internet sobre cuerpos hechos de palabras, que rompen la semántica y la sintaxis clásica: las Xenofeministas, las Riot Grrrls, aquellas que hacen música y están hechas de sonidos aún más que de palabras. Aquellas que no han olvidado el genio y la rabia de Kathy Acker, al mismo tiempo música y escritora. Esta generación está dotada de una maravillosa y devastadora ironía que pone en juego una feminidad que se dice y se da sentido según el modelo de la parodia del consumismo más abyecto. La parodia, o la repetición de imágenes que son sólo copias de un original preciso, como, por ejemplo, las foto-

11. <https://www.artsy.net/artwork/camila-soato-imundas-e-abençoadas-0>.

grafías de moda de Lamsweerde, revisadas y trucadas por ordenador, con photoshop: saturan la imagen hasta hacerla implosionar. La sensibilidad del espectador es perturbada, no tanto por vaciamiento semántico o conceptual, como por saturación total del espacio de su percepción, es decir, de la interioridad. El sujeto ya no es concebido según el modelo de la propiedad y el ejercicio de una voluntad soberana, sino como flujo de repetición ligado a la facultad de consumo de bienes virtuales y reales. En cierto sentido este régimen de simulacro desprendido de la copia — que Deleuze describe como el fin del platonismo — marca el final de la crisis de la modernidad, pero paradójicamente también su apoteosis. Estamos en la ebriedad del materialismo corpóreo convertido en mercancía, lo que reduce también la identidad a objeto de intercambio y, en consecuencia, a juego de máscaras, performance carente de sustancia, como señala justamente Judith Butler (2013a; 2013b). Me parece que sobre la cuestión de lo femenino en la posmodernidad tardía hay una paradoja de explosiones incandescentes, pero también de una frialdad casi clínica. Estamos en una fase en la que el consumo fetichista de una feminidad *high-tech* va al mismo ritmo que el aumento de presencia femenina a todos los niveles, de lo social a lo simbólico. Simultaneidad paradójica de fuerte presencia, de positividad y de potencia significativa de las mujeres, pero también de gran miseria del imaginario social que sólo parece capaz de registrar estos cambios, que marcan una época, en clave tragicómica o negativa. Esta época vive una serie de cambios convulsos, que, por una parte, producen una nueva presencia femenina y una autoridad que representa un hecho históricamente nuevo. Pero, por otra parte, continúa también, es más, se intensifica la producción de la feminidad fetiche, objeto de manipulaciones, remodelaciones y reestructuraciones tanto a nivel imaginario como social. Pero en ningún campo el desafío feminista es tan evidente como en el de la práctica artística. Por ejemplo, la fuerza irónica, la violencia a duras penas escondida y la ironía vitriólica de grupos feministas, como las Guerrilla o las Riot Grrrls, son un aspecto importante de la recolocación contemporá-

nea de la cultura y la lucha por la representación. Definiría su posición en términos de política de la parodia. Las Riot Grrrls sostienen que hay una guerra en curso y que las mujeres no son en absoluto pacifistas. Somos las chicas de la guerra, chicas en lucha, chicas malas. Queremos organizar una forma de resistencia activa, pero también queremos divertirnos y queremos hacerlo a nuestro modo.

El número cada vez mayor de mujeres que escriben ciencia ficción, ciberpunk, guiones de películas, fanzines musicales autogestionados, rap, rock, cd-roms y sitios en la red testimonia esta nueva tendencia. Sin duda, hay un componente de violencia en las modalidades expresivas de las chicas guerrilla o *riot*: una especie de franqueza ruda que se enfrenta con los tonos sincopados de la crítica artística convencional. Pienso en Kiran Gandhi, riot grrrl, baterista excepcional que se define como «música feminista», muy conocida por su activismo: en el verano de 2015 participó en la maratón de Londres aunque estaba en su primer día del ciclo, corriendo sin compresa absorbente. Declaró: «Una maratón, de por sí, ya es un hecho simbólico, que existe desde hace siglos. ¿Por qué no utilizarla como un medio para echar luz sobre la condición de todas mis semejantes, de todas mis hermanas que no tienen acceso a las compresas y que, a pesar de los calambres y el dolor, deben esconderse como si el ciclo no existiera?». ¹²

Este estilo fuerte es la respuesta a fuerzas sociales y ambientales hostiles. Expresa también una inversión, la confianza en los vínculos colectivos sancionados a través de rituales o acciones realizadas que, lejos de disolver al individuo en el grupo, simplemente acentúan su irrepetible singularidad. Encuentro una evocación poderosa de esta posición, individual y, sin embargo, compartida colectivamente, en el ritmo ronco y demoníaco de la genial Kathy Acker: en su pasión por los devenires múltiples, en la alegría con que vive la precariedad de las situaciones y de las personas, en su capacidad

12. http://www.Huffingtonpost.in/Kiran-gandhi/whyt-i-ran-the-london-mara_b_7996522.html.

liminal de personificar, imitar y atravesar una infinidad de Otros. Como han puntualizado muchas teóricas feministas, la práctica de la parodia, que yo llamo también la filosofía del «como si», puede degenerar también en la representación fetichista. Esto consiste en reconocer y simultáneamente negar ciertos atributos y experiencias. En el pensamiento posmoderno de cuño masculino, el desvalor fetichista parece marcar muchas discusiones sobre la diferencia sexual. En mi opinión, las teorías y las prácticas feministas están invirtiendo esta tendencia. La «filosofía del como si» para las chicas en lucha no es una forma de desvalor, sino más bien la afirmación de un sujeto que es, al mismo tiempo, no-esencializado, es decir, no está basado en la idea de la naturaleza humana o femenina, pero es, no obstante, capaz de acción ética y moral, nómada, pero sostenible. Para decirlo con las palabras de las chicas malas de hoy, el feminismo «no está encerrado en un solo cuerpo [...], es una vagina sacada fuera del cuerpo y expuesta públicamente, que pone en discusión la biología y la naturaleza, para ocupar un espacio político».¹³

La fuerza de la parodia consiste precisamente en transformar la práctica de las repeticiones en una posición políticamente afirmativa. El punto fuerte de la ironía es su potencial de apertura, a través de las repeticiones sucesivas y estrategias miméticas, de espacios en que las formas de la acción feminista puedan afirmarse. En otras palabras, la parodia puede ser políticamente potenciadora a condición de estar sostenida por una conciencia crítica que apunte a la subversión de los códigos dominantes. Estimo esencial la referencia a formas radicales de corporeidad, dinámicas y nomádicas, que permiten la expresión de multiplicidades creativas. La ironía es una forma orquestada de provocación y, en cuanto tal, marca una especie de violencia simbólica de la que las chicas en lucha son maestras insuperables:

13. Colectivo XXX, *A cada uno* sus sexos*, en I. Bussoni, R. Perna (al cuidado de), *Il gesto feminista*, DeriveApprodi, Roma, 2014, pág. 105.

Hemos elegido el camino de la autoironía. Somos una anomalía cromosómica que rechaza la idea cultural, social y genética de que los sexos son sólo dos y que, por añadidura, el femenino es el débil. Decimos —con Simone de Beauvoir— que «mujer no se nace, se hace», pero, al mismo tiempo, repetimos —con Deleuze y Guattari— «a cada uno sus sexos» [...]. Hemos partido de nuestras vaginas para encontrar otras, pero nos movemos curiosas entre anos, consoladores, penes, animales de especies diversas, plantas, flores y hortalizas en km cero.¹⁴

La ironía es una dosis sistemáticamente aplicada de desquiciamiento; una tomadura de pelo continua; una saludable atenuación de la retórica inflamada.

Una posible respuesta a la nostalgia generalizada de la cultura dominante, que no puede ser sintetizada, sino sólo puesta en práctica. Imaginaos sobre el fondo sonidos disonantes, veloces e inquietantes. Nosotras, chicas en lucha, chicas malas, reivindicamos nuestro imaginario, nuestro yo proyectado; queremos trazar el mundo a nuestra gloriosa imagen. La metáfora de la guerra está invadiendo nuestro imaginario social y cultural, de la música pop al ciberespacio. Pero no la hemos declarado nosotras: y entonces, ¿qué culpa tenemos nosotras? Nosotras, las Riot Grrrls, que hemos sido perseguidas, molestadas y reprimidas por la Gran Madre durante toda nuestra vida; nosotras que hemos debido quitarnos de encima a la Gran Madre y expulsarla de los recovecos oscuros de nuestra psique: nosotras tenemos una historia muy distinta que contar. No menos violenta, quizá, pero desde luego menos asesina. Es absolutamente relevante el famoso mandato de Virginia Woolf: que la mujer creativa debe matar al ángel de la casa que habita los estratos más profundos de su identidad. Es la imagen de la mujer dulce, cuidadora, tranquilizadora y entregada al sacrificio que se opone a la autorrealización. En el lenguaje del Xenofeminismo:

14. *Ibidem*, págs. 100-101.

Necesitamos nuevas posibilidades concretas de percibir y actuar, sin las anteojeras de las identidades naturalizadas. ¡En nombre del feminismo, la «Naturaleza» ya no será un receptáculo de injusticias o la base para cualquier tipo de justificación política!¹⁵

No es de esperar que en la sociedad tecnológica de hoy las mujeres compartamos fácilmente la fantasía del regreso a la matriz, si bien virtual y electrónica: nosotras, si acaso, queremos marcharnos de ella y a toda velocidad. A otra parte: espíritus nómadas, almas transversales. Nosotras, las Riot Grrrls, queremos nuestros sueños de disolución cósmica, queremos nuestra dimensión trascendental. Quedaos con vuestros sueños de la matriz: vuestro deseo de muerte no es nuestro deseo de muerte, por ende, será mejor que nos deis el tiempo y el espacio para desarrollar y expresar nuestros deseos, o de otro modo nos enfadaremos de verdad. El enfado nos empujará a castigaros decidiendo encarnar, en nuestra vida real de todos los días, vuestros fantasmas más terroríficos de cuánto, pero cuánto pueden ser malas las mujeres. He aquí cómo acabará el mundo, queridos amantes posmodernos y sobre todo *posmodem*, no con un estruendo sino con el sonido irritante de insectos que trepan al muro. Las arañas de patas largas de nuestro descontento, el corazón protésico: suma alegría de escarabajo. Simular, estimular y disimular. La generación posmoderna ha fracasado en la empresa de mantener abiertos los márgenes de la navegación con lo indecible; nos han empujado más allá del límite, desplazando la periferia al centro y dejando que el centro fuera barrido lejos, desequilibrado. En un universo afásico. Nos falta lo sublime, mientras que nos precipitamos de cabeza en el ridículo. Sin embargo, el mundo terminará, queridos amigos pos-Zaratustra. Se consumirá como un correo electrónico caducado. Morir es un arte y se debe tener pasión por ello. Muchos mueren increíblemente bien, tan bien que parece cierto. En cambio, sólo estamos matando el tiempo. El objetivo es siempre el mismo, la ren-

15. <http://www.laboriacuboniks.net/it/index.html#overflow/3>.

dición incondicional del otro, o *Hiroshima mon amour*, mi personal Enola Gay. ¿Qué ojo inmortal ha diseñado esta desconcertante disimetría? ¿Qué inyección de *angst* posheideggeriana, qué pérdida nuclear fatal nos ha traumatizado y reducido a tal estado de incompetencia emocional? ¿Cuándo nos hemos transformado en semejante amasijo de circuitos no integrados? ¿Dónde ha hecho centro nuestro deseo de muerte, queridos compañeros de viaje posthumanos? ¿O se trata solamente de metáforas que están a favor de la banarrota metabólica que estamos atravesando? Claro que este discurso necrófilo me pone nerviosa, y si lo pensarais, os pondríais nerviosas también vosotras. Soy una humana, nómada, sostenible y, por ende, mortal, sexuada en femenino, inmersa en el lenguaje, pero fundamentalmente en otra parte. Llamadme simplemente una mujer de hoy.

La ironía como barca de salvamento pone en juego una afectividad consciente o inconsciente. Moviliza también fuerzas que garantizan la no-clausura del sujeto en el círculo vicioso de una conciencia racionalizante. Como diría Deleuze, es una espiral de vitalidad en la estancia claustrofóbica, pornográfica y onanista del propio miserable «Yo». Quizá sea hora de abrir las puertas y las ventanas y hacer limpieza de las escorias del humanismo en nosotros, de refundar nuestra pasión política sobre la base de la transformación de aquel mismo «Yo» que tanto queríamos. El «Yo» no es el propietario ni el inquilino principal de esa porción de espacio y de tiempo que ocupa el sujeto. El «Yo» es un lugar de paso, de mediación y de transacción. Puede parecer provocador, pero a veces pienso que, en esta fase histórica, haríamos bien en seguir el sabio consejo de la gran Vegetti Finzi, que nos exhorta a escuchar al niño de la noche que yace en nosotros. Añadiría que no estaría mal tampoco desarrollar órganos y sensibilidades que nos permitan apreciar también el insecto que está en nosotros, como dice Clarice Lispector y, a su modo, también Kafka. Necesitamos cambios sustanciales de coordenadas, para apreciar las nuevas formas de corporalidad tecnológica, insectológica y posthumana que ya circulan entre nosotros. Yo

lo describiría como un lento proceso de deshacimiento, de revelación de estratos de la subjetividad que el humanismo ha representado como negativos o repelentes. En la época del ocaso de un cierto concepto de vida, en toda su desconcertante belleza, es preciso re-problematizar la pulsión de muerte. Para concluir, quisiera proponer una revisitación del tradicional principio «el hombre es un animal pensante, mortal y dotado de palabra» a partir de la inteligencia monstruosa de Gertrude Stein. Gracias a un sentido indescriptible del ritmo y a una práctica de semirrespiración del lenguaje, Stein hace una intervención de cuño operístico sobre las estructuras sintácticas y abre fuego sobre nuestros hábitos mentales. A través de sus flujos nomádicos, el axioma se transforma y comienza a desestabilizarse, para convertirse en: «el hombre es un es animal es pensante es mortal es y es dotado es de es palabra es...». Más que el contenido sustancial de la augusta sentencia, lo que cuenta es la repetición apremiante que hace saltar el ser. *Ser*: este verbo absurdo que ni siquiera tiene un infinitivo digno del término —como nos recuerda irónicamente Deleuze— sometido a esta repetición, adquiere un ritmo propio y se disuelve en una serie de brincos y de desviaciones de devenires. Cae del pedestal donde lo había erigido la metafísica y deja transparentar los estratos múltiples, contradictorios y complejos de los devenires que lo sostienen. La pesadez metafísica del ser —ese gran vampiro— se evapora en una serie de impulsos que atraviesan el cuerpo, pero no se coagulan en él: siguen pasando, girando, transformándose y transformando. Bien protegido de los virus y los parásitos de la metafísica, comienza a emerger un ser-en-devenir. En este contexto histórico la diferencia sexual ya no forma parte de la esencia de nuestros seres múltiples y tecnológicos y complejos. Es uno de los sitios que visitamos, es decir, es una etapa en un proceso de travesía constante de muchas diferencias. Diría que la estrategia feminista actual debería configurarse como una serie de repeticiones paródicas con fines no-esencialistas. Así podríamos jugar también con la fórmula clásica «La mujer es un sujeto interpelado por la diferencia a través de las relaciones de poder que pasan por sexo,

género, clase, edad y etnicidad», para hacerla atravesar por la máquina transformadora de Gertrude Stein y llegar a: «La mujer es un es sujeto es interpelado es por la es diferencia es a través es de relaciones es de poder es que es pasan es a través es para es el es sexo es yerno es clase es edad es etnicidad es...». Resultado: la fuerza de gravedad del ser logocéntrico estalla en una sonora carcajada, la sintaxis no consigue sostener estas repeticiones subversivas. El ser se multiplica, extiende las alas y vuela lejos en una variedad de direcciones que rompen los parámetros establecidos de la representación clásica. Y que restituyen a cada individuo a la singularidad múltiple de sus coordenadas, de su intensidad, de su temperatura existencial y sus velocidades de fuga. Precisamente en la singularidad de las fuerzas que lo componen se debe situar la unicidad del sujeto posthumanista que, por ende, no puede dejar de ser estructuralmente materialista, en el sentido de una materialidad corpórea no existencialista. ¿Discursos utópicos? Quizá, pero sólo en el sentido del cambio y la transformación. Es un estilo de pensamiento que refunda lo político como proceso de transformación de las subjetividades nómadas: es una pulsión ética, pero otro modo de definirla es simplemente una gran pasión política.