



Universidad de Valparaíso
Facultad de humanidades y Educación
Instituto de Filosofía
Magíster en Filosofía

**Resistencias narrativas. El vivir de los cuerpos frente a la racionalidad
técnica en la literatura feminista**

Tesis para optar al grado académico de Magíster en Filosofía con mención
en Pensamiento Contemporáneo

Rodrigo Andrés Baeza Erazo
Profesor Guía: Dr. Marcelo Arancibia Gutiérrez
Profesora Tutora: Dra. Mónica Barrientos Olivares
Junio 2025

Resistencias narrativas. El vivir de los cuerpos frente a la racionalidad técnica en la literatura feminista

Índice:

Resumen	3
Introducción	4
Capítulo 1. De la literatura y la filosofía: dos conceptos en una elemental tensión	8
1.1 Qué es eso de filosofía	8
1.2 La literatura como otro camino.....	15
Capítulo 2. Racionalidad técnica: cuerpo, tecnología y capitalismo	23
2.1 El sometimiento a La Máquina del tiempo	23
2.2 La irrupción del sujeto mecánico.....	29
2.3 El humano objeto	34
2.4 La razón técnica, dos ejes.	38
2.4.1 Capitalismo como técnica de producción	39
2.4.2 Técnica y subjetividad	45
2.4.3 La biopolítica como técnica de gobierno del liberalismo	49
2.5 La política descarnada, aproximaciones literarias de la violencia biopolítica/ necropolítica en la obra de Diamela Eltit, Lina Meruane y Eugenia Prado	53
Capítulo 3: Diferencia sexual y cuerpo en la escritura de mujeres.....	63
4.1 El Congreso	63
4.2 La diferencia y su materialización en la escritura.....	66
4.3 Cuerpo hablado.....	69
4.4 Cuerpo de los bordes, escritura desmitificadora	73
Conclusiones	80
Bibliografía	82

Resumen:

La presente investigación en las representaciones del cuerpo femenino y su sometimiento a la racionalidad técnica neoliberal en obras de ficción de literatura feminista. El objetivo que nos proponemos aquí, por lo tanto, implica mostrar que la literatura es un canal por el cual el subalterno-mujer se enuncia y, al mismo tiempo, demanda una determinación óptico-corporal como reivindicación de los cuerpos marginados y el “vivir” de estos como categoría existencial que se opone y se resiste al proyecto moderno de racionalidad técnica neoliberal. Para poder lograr dicha tarea se deben poner en tensión las categorías de “filosofía”, “literatura” y “mujer”, esto por cuanto en nuestro marco epistémico las fuentes primarias las constituyen obras literarias escritas por mujeres, principalmente Diamela Eltit y Lina Meruane.

Por tanto, el ejercicio filosófico que se propone concibe a la literatura como una herramienta de análisis que contiene un pensar reflexivo-filosófico, que se distingue del proceder de la investigación filosófica en su proceso, pero que se erige como un medio que posibilita ver el vivir de los cuerpos.

Los resultados que anhelamos levantar en este proyecto, por tanto, se traducen en mostrar que estas formas de vida representadas en esta literatura manifiestan un vivir des-coincidente con el devenir del proyecto civilizatorio técnico de occidente, entendiendo que este tiene por objetivo el domesticar los cuerpos.

Palabras claves: racionalidad técnica, subalternidad, feminismo, ficción, cuerpos marginales.

Introducción:

Los estudios literarios, entre las humanidades y ciencias sociales, se han consolidado como aquella disciplina desde la cual se pueden atisbar los imaginarios sociales de una cultura humana en una época determinada (Vivanco Roca Rey: 2009) Esto, con los estudios culturales mediante, tiene la gran ventaja de no encerrarse en la teoría literaria, sino que se puede desplegar desde distintas disciplinas un estudio que tenga como base textos de ficción literaria.¹

Lo filosóficamente interesante de apoyarnos metodológicamente en los estudios literarios estriba en el hecho que existe cierta convicción de que la ficción, en lengua española puntualmente, tiene un tipo de pensamiento autónomo y contingente que de alguna u otra manera la distinguiría de las demás lenguas que han creado sistemas filosóficos propiamente tales; como el alemán, el francés y el anglosajón. Esto último es lo que motiva a Francisco José Martín a señalar: “Les recuerdo en propósito que era Unamuno quien decía que nuestro pensamiento había que ir a buscarlo en la literatura [...] en ese «margen» de la filosofía que es la literatura” (Martín, 2014: 13). Quizás sea esto lo que llevó a Borges a señalar, a su vez, que “[l]a literatura [...] no es una evasión de la realidad, sino que nos ayuda a comprender[la] de un modo más profundo y complejo” (Roas & García, 2013: 7). Habría que plantearse qué es aquello que la literatura nos ayuda a comprender de un modo más profundo y complejo.

Aunque nuestro estudio tiene por base la reflexión a partir de textos de ficción literaria escrita por mujeres, nuestra investigación no es y no pretende ser un estudio de teoría literaria. En el marco de una investigación en filosofía nuestro objetivo es ver el potencial de una reflexión filosófica en la literatura. Así, la presente investigación apunta a levantar un pensamiento filosófico construido por medio de la ficción literaria para pensar una resistencia del cuerpo de las mujeres en el proyecto civilizatorio occidental, este último estrechamente vinculado al

¹ Esto, a su vez, tiene su causa en que la cultura actual, mediatizada por los medios de comunicación, ha volcado sus demandas de espectáculo y entretenimiento en otros tipos de formato; como el cómic, el cine y otros.

proceso técnico. La literatura nos puede dar una perspectiva crítica y reflexiva de esto una vez lo concebamos como un problema filosófico, pues, como la profesora María Teresa Poupin expresase: “Es posible ingresar al estudio de ‘la’ filosofía o de ‘una’ filosofía a través de distintos modos y caminos” (Poupin, 1977: 117).

Es nuestro objetivo, por lo tanto, evidenciar que la literatura es un canal por el cual el subalterno-mujer se enuncia y, al mismo tiempo, demanda una determinación óptico-corporal como reivindicación de los cuerpos marginados y el “vivir” de estos como categoría existencial que se opone y se resiste al proyecto moderno de racionalidad técnica neoliberal (Eltit, 2002 y 2013; Meruane, 2007). Más aún, para poder lograr dicha tarea se deben poner en tensión las categorías de “filosofía”, “literatura” y “mujer”, esto por cuanto en nuestro marco epistémico, de un proyecto de investigación en filosofía, las fuentes primarias las constituyen obras literarias escritas por mujeres, principalmente Diamela Eltit y Lina Meruane.

A la luz de lo descrito hasta aquí, pensamos que la literatura posibilita un pensamiento reflexivo y autónomo en la medida en que se distingue del pensar filosófico, distinto también a este último en cuanto a su proceder, que ha sido invisibilizado aun cuando este ha posibilitado la germinación de un pensar filosófico conceptualizador. Un ejemplo a esto último es el hecho de que las premisas que sustentan la biopolítica foucaultiana, aquellas que enuncian que el poder político se empeña en crear una “explosión [...] de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones” (Foucault, 2007: 169), tiene mucha inspiración en la trama de *Un mundo feliz* (Huxley, 1969) publicada en 1932.² ¿Es que la ficción se ha adelantado a los problemas del pensamiento contemporáneo?

Otro caso, más actual, es aquel en donde la demanda editorial por el libro *1984* (Orwell, 2013) se disparó a raíz de unos polémicos dichos del presidente Donald Trump que involucraban la manipulación de información por parte del gobierno estadounidense en el año 2017, lo cual fue interpretado por parte de los

² Sin forzar mucho las cosas, se podría hacer un paralelo en aquel poder psiquiátrico propuesto por Foucault y el Soma (aquella droga administrada por el gobierno inglés para controlar a sus ciudadanos en su conducta psíquica) que aparece en la famosa novela distópica de Huxley (cf, Huxley: 1969 y Foucault, 20007a).

ciudadanos norteamericanos como la técnica del *doblepensar* que aparece en la célebre novela política de Orwell.³ Otro ejemplo más actual, a raíz de la pandemia producto del COVID-19, ficciones como “La Peste” de Albert Camus o “Ensayo sobre la ceguera” de José Saramago han sido nuevamente editadas por las grandes editoriales, puesto que sus tramas se asemejan a la realidad global vivida actualmente. Cabe preguntarnos ¿por qué se recurre a una ficción para abordar la realidad? (cf. Miltimore, 2016).

La ficción, en respuesta a esto, nos permitirá vislumbrar cuestiones que la filosofía ha esencializado, o en palabras de Deleuze y Guattari, ha conceptualizado, cosa que para François Jullien se traduce en que dicha conceptualización, en un más allá, ha segado al entendimiento humano el “vivir aquí y ahora” de la vida (Jullien, 2018)

Para poder indagar en esta cuestión, no debemos concebir a la literatura como mera fantasía desligada de una realidad social y política, de hecho, bajo un análisis teórico de la literatura y las subjetividades que se pueden abordar desde los estudios culturales se puede remarcar la importancia de la ficción literaria en relación con los procesos sociales. Debemos asumir que la narrativa constituye un tipo de pensamiento reflexivo, articulado, colectivo y político (cf. Deleuze & Guattari, 1983).

La literatura se toma, para los fines de esta investigación, como un “otro camino” que de hecho ha estado en las culturas humanas por más tiempo que los sistemas filosóficos,⁴ por tanto, se deben a su vez enfrentar este problema que conlleva la tensión entre estas dos formas de pensamiento.⁵ Esto, se desarrollará en el primer capítulo “De la literatura y la filosofía: dos conceptos en una elemental tensión”, en el cual se abordará la cuestión de aquella relación elemental que en un primer momento se encontraba en perfecta consolidación.

³ (cf. “Polémicas de Trump impulsan ventas en EE. UU. del libro ‘1984’, de George Orwell”, 2017).

⁴ Comparación que hacemos con el surgimiento de la narración por medio de la escritura de los clásicos griegos (cf. “El origen de la literatura. ¿Cómo y por qué nació la literatura?,” 2017).

⁵ No es nuestra intención abordar en esta breve investigación la cuestión de si la Filosofía es un tipo de literatura (cf. Martín, 2014).

En el capítulo 2, “Racionalidad técnica: cuerpo, tecnología y capitalismo”, se hará una aproximación historiográfica de la relación del cuerpo humano para con las máquinas y lo que Mumford denomina “La Máquina”. También, en este capítulo se desarrolla la idea del sujeto-objeto, que desde la teoría crítica y el estudio de Marcuse (1993) postula como el fruto del capitalismo salvaje naturalizado desde la revolución industrial acaecida en Inglaterra. Se incorporará un análisis catalizado por la obra de Diamela Eltit (2013) acerca de la racionalidad técnica y su proyección sobre las poblaciones y que, en última instancia, es la necropolítica y no la biopolítica la que sustenta el *estatus quo* de las democracias liberales contemporáneas.

El último capítulo, “Diferencia sexual y cuerpo en la escritura de mujeres”, aborda la problemática de la escritura y el cuerpo sexualizado. Teniendo como pregunta guía “¿se plasma la sexualidad en la escritura?” se hace una aproximación teórica para dar una respuesta a esta. También, en este capítulo hay un recorrido histórico de lo que significa pensar a y desde las mujeres en Chile. Se termina con la conceptualización de la escritura como herramienta desmitificadora de los discursos de poder sobre la subjetividad y del cuerpo.

A modo de cierre, podemos señalar que esta investigación se inscribe en una apuesta metodológica y epistémica que concibe la literatura no como objeto de estudio secundario ni como simple medio expresivo, sino como una forma legítima de producción de pensamiento. En particular, el hecho de situarnos desde la escritura de mujeres permite tensionar los modos tradicionales en que la filosofía ha conceptualizado el cuerpo, la razón y la subjetividad, abriendo así la posibilidad de una filosofía que no tematiza la diferencia, sino que se piensa desde ella. Este tránsito entre literatura y filosofía, mediado por la experiencia corporal y la crítica al proyecto de racionalidad técnica, será el eje que articule los capítulos que componen este trabajo.

Capítulo 1. De la literatura y la filosofía: dos conceptos en una elemental tensión.

El siguiente capítulo explora la tensión de dos disciplinas de las humanidades; la literatura y la filosofía. Se tratará de evidenciar la relación que hay entre estas dos, relación que nos permite evidenciar un surgir de una riqueza teórica que se puede obtener cuando no se normaliza su estudio en una tradición o un quehacer rígido. Para ello, hemos de evidenciar la normalización de la tradición filosófica en un trabajo que se ha embarcado en la conceptualización de lo viviente, cosa que se puede rastrear desde los filósofos griegos. Por otro lado, la literatura tendría una tarea de levantar un vivir aquí y ahora, un presente no presentista (en términos historiográficos).

Así mismo, proponemos abordar el problema de qué es la filosofía y el concepto normalizado que se tiene de esta -concepto europeo que ha colonizado el pensamiento latinoamericano- desde la lectura de cuatro autores: Deleuze, Guattari, Agamben, Lyotard y el filósofo chileno José Santos-Herceg. Aunque, los filósofos mencionados no pertenecen a una misma tradición (incluso Lyotard es considerado posmoderno) sus análisis y resultados tienen precisas prestaciones a nuestra investigación. Con respecto a la teorización de Deleuze y Guattari, nos interesa la cuestión de la conceptualización como ejercicio propio de la filosofía, es decir, que los autores demarcan una especialidad de la disciplina filosófica de la que carece la ficción.

1.1 Qué es eso de filosofía

Para los franceses Deleuze y Guattari (1993) la filosofía se encarga exclusivamente de fabricar conceptos: “la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos” (Deleuze & Guattari, 1993: 8). Aunque, más precisamente la filosofía y el filósofo como “amigo del concepto, está en poder del concepto [y esto] equivale a decir que la filosofía no es un mero arte de formar, inventar o fabricar conceptos, pues los conceptos no son necesariamente formas,

inventos o productos [por lo tanto la] *filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos*” (Deleuze & Guattari, 1993: 11, la cursiva es nuestra). Con esto, los autores quieren demarcar cierta acción del acto filosófico de otros actos como, por ejemplo, la reflexión, contemplación y la comunicación. Estos últimos no requieren de la filosofía para su ejecución; no es propio del filósofo el reflexionar, pues el artista o el matemático también lo hacen, así como tampoco lo son la contemplación y la comunicación. La filosofía:

No es reflexión porque nadie [la] necesita [...] para reflexionar sobre cualquier cosa [...] pues los matemáticos como tales nunca han esperado a los filósofos para reflexionar sobre las matemáticas, ni los artistas sobre la pintura o la música; decir que se vuelven entonces filósofos constituye una broma de mal gusto, debido a lo mucho que su reflexión pertenece al ámbito de su creación respectiva (Deleuze & Guattari, 1993: 12).

Tampoco la filosofía contempla o comunica, pues:

[...] aunque tenga que crear conceptos para estas acciones o pasiones [pues] [!]a contemplación, la reflexión y la comunicación no son disciplinas, sino máquinas para constituir Universales en todas las disciplinas. Los Universales de contemplación, y después de reflexión, son como las dos ilusiones que la filosofía ya ha recorrido en su sueño de dominación de las demás disciplinas” (Deleuze & Guattari, 1993: 12).

Para los pensadores franceses, la filosofía sería aquella instancia del pensamiento que se encarga de abstraer cuestiones de índole universal a abstracciones conceptuales que posibilita las explicaciones de aquellas generalidades. Así mismo y aunque esta capacidad de fabricar conceptos “garantiza una función para la filosofía [...] no le concede -a la filosofía- ninguna preminencia, ningún privilegio, pues existen muchas formas de pensar y de crear [...] que no tienen por qué pasar por los conceptos” (Deleuze & Guattari, 1993: 14). He aquí el punto a destacar de lo propuesto por de Deleuze y Guattari, aquél que enfatiza que la filosofía no tiene algún tipo de exclusividad en el ámbito del pensar, entendiendo esto último como aquella facultad del viviente humano de procesar el mundo que habita. La filosofía, más bien, sería un proceso distinguido en la relación de un concepto y su creación.

Entonces, tenemos que la filosofía al no tener una apropiación sobre la reflexión, la comunicación y el pensar propiamente tal, su ámbito se abocaría y se fundaría en la creación conceptual, dándonos así a entender que la filosofía estaría y debería estar en una constante actualización de sus presupuestos conceptuales, haciendo de esta forma una lucha por el campo conceptual que la información y la mercadotecnia le ha venido dando en la modernidad post-capitalista. En palabras de los filósofos galos: “No resulta equivocado al respecto considerar que la filosofía está en estado de perpetua digresión o digresividad” (Deleuze & Guattari, 1993: 29).

Por su parte, Giorgio Agamben enfatiza que la filosofía occidental surge de la interacción “cuerpo a cuerpo” del lenguaje y del sujeto que posee y ejecuta dicho lenguaje, ¿qué significa esto? El filósofo italiano, manifiesta que la cuestión decisiva del ser humano -y de la definición que se tiene de este, aquella que postula que este ser viviente es el que tiene el lenguaje- no es la vida sino el lenguaje. Esto, se justificaría en que cualquier “[...] cosa que nombramos y concebimos, por el solo hecho de haber sido nombrada, de algún modo ya está pre-supuesta en el lenguaje y en el conocimiento” (Agamben, 2017: 12).

Una cualidad propia del lenguaje sería, según Agamben, el estar dividido entre lo que nombra y el discurso por cual nombra. Dicha escisión también haría que el ser humano en su ser también estuviese dividido, esto en la medida en que cuando nombra un ente se proyecta el significado y el significante. En otras palabras, el humano está escindido entre palabra y cosa (Agamben, 2017: 18).

¿Qué papel cumple la filosofía en esto que se ha mencionado hasta aquí? En respuesta y según el pensador italiano la filosofía tendría, entre uno de sus muchos atributos, la tarea de pensar sobre aquella escisión elemental del ser humano y su lenguaje, lo semiótico y lo semántico. Al pensar esto, se vislumbra la posibilidad de la filosofía y una tarea primordial de esta. De acuerdo con Agamben:

Estamos tan acostumbrados a la existencia de un ente llamado “lengua”, nos resulta tan familiar el aislamiento de un plano de la significación distinta del discurso en acto que no nos damos cuenta de que en esta distinción sale a la luz por primera vez una estructura fundamental del lenguaje humano. Dicha

estructura permite distinguirlo de todos los otros lenguajes y sólo a partir de ella se vuelven posibles algo así como una ciencia y una filosofía (Agamben, 2017: 16 –17).

Y es que la cuestión del lenguaje y su reflexión no es algo que solo involucre a aquellas disciplinas que lo estudian en su estructura, sino que es aquello por lo cual toda la civilización occidental tuvo lugar:

Para que pudiera surgir algo así como la civilización occidental, primero fue necesario comprender [...] que lo que hablamos, que lo que hacemos hablando es una lengua y que esta lengua está formada por vocablos [...] se refieren al mundo y a las cosas [...] La civilización que nosotros conocemos se basa antes que nada en una 'interpretación' [hermeneia] del acto de palabra (Agamben, 2017: 18).

Es pues, por medio de la interpretación del lenguaje y la comprensión de su debilidad (debilidad tanto del lenguaje como del sujeto) en donde la filosofía tendría un surgir al pensamiento: “no solo el lenguaje es un ser débil sino también el sujeto que se produce en él y que debe resolverlo de algún modo” (Agamben, 2017: 22). En otras palabras, la filosofía surge del choque de este fenómeno del ser del lenguaje y el viviente humano, esto es: “La filosofía nace del cuerpo a cuerpo de estos dos seres debilísimos que se constituyen y tienen lugar uno en el otro y se pierden uno en el otro sin cesar [...] y, por esto, tratan de aferrarse y comprenderse con tanta obstinación” (Agamben, 2017: 22). Por tanto, siguiendo la línea de pensamiento de Agamben, aquella facultad inmaterial del lenguaje de perderse en la cosa que nombra posibilita el surgimiento de abstracción del mundo, que sería lo mismo señalar en palabras más simples que la calidad ontológica débil del lenguaje posibilita una forma de pensamiento que podríamos llamarlo, siguiendo a Deleuze y Guattari, un pensar conceptualizador (cf. Agamben: 2017; Deleuze & Guattari: 1993).

Agamben, apela a la necesidad de interrogar una vez más la posibilidad y el sentido del *experimentum* (experiencia de la voz), analizando su lugar y genealogía, con la finalidad de saber si no hay otra forma de resolver la

inexperimentabilidad de la voz con respecto a los *grámmata* (palabras) (Agamben, 2017: 40).

Por consiguiente, el análisis de esta cuestión fundamental de la escisión y debilidad ontológica del lenguaje, lo que Agamben señala como *experimentum*, en “nuestra cultura [...] no es un fenómeno excéntrico o marginal que, tratando de decir lo que no se puede decir, siempre termina cayendo en contradicciones; esta es más bien la *cosa misma* del pensamiento, el hecho constitutivo de lo que llamamos filosofía” (Agamben, 2017: 40).

Por otro camino y dándole un pequeño giro a la pregunta *¿qué es la filosofía?*, Lyotard se pregunta por el ejercicio de esta preguntando *¿por qué filosofar?*, sin embargo, su pregunta es un camino viable para nuestro estudio en la medida en que a través de esta se puede aclarar un poco aquello de qué es la filosofía (cf. Lyotard: 1989).

Lyotard, argumenta que la filosofía se escapa al común de la gente y al mismo filósofo. La filosofía es difícil de asir si no es por medio del *deseo*. Si la filosofía es amor (*philein*) a la sabiduría entonces habría que inspeccionar aquel *deseo*. Es la ausencia y la presencia de la filosofía la que posibilita su ejercicio por cuanto quien “desea ya tiene lo que le falta, de otro modo no lo desearía, y no lo tiene, no lo conoce, puesto que de otro modo tampoco lo desearía” (Lyotard, 1989: 81). Vemos que para Lyotard la filosofía sería por una parte un esclarecer y un ocultamiento, y que la humanidad estaría de alguna forma constituida en sí por estos dos polos, algo similar a lo que Agamben especulaba sobre el lenguaje y el sujeto. Siguiendo el argumento de Lyotard.

La filosofía no tiene deseos particulares, no es una especulación sobre un tema o en una materia determinada. La filosofía tiene las mismas pasiones que todo el mundo, es la hija de su tiempo, como dice Hegel. Pero creo que estaríamos más de acuerdo con todo esto si dijéramos primero: es el deseo el que tiene a la filosofía como tiene cualquier otra cosa (Lyotard, 1989: 96).

Esta dialéctica que se da en el deseo de desear lo ausente de algo presente en el sujeto vendría siendo la tónica de un surgimiento y de una distinción de la filosofía: “Es el movimiento del deseo el que, una vez más, mantiene unido lo separado o separado lo unido; éste es el movimiento que atraviesa la filosofía y sólo abriéndose a él y para abrirse a él se filosofa” (Lyotard, 1989: 97).

Lo particularmente interesante de la propuesta de Lyotard es que puntualiza el germen del deseo de conocimiento filosófico - ¿existe algo así? – en una acción del sujeto que estaría dividida en lo que desea saber y la carencia de algo en su interior. En otras palabras, la actividad filosófica sería, desde este punto de vista, una actividad activa y pasiva a la vez por cuanto el sujeto desea algo que a su vez está oculto.

En cuanto al origen de la filosofía -más allá de la tradición histórica que apunta a la civilización griega como los precursores de esta- Lyotard, por medio de unas palabras de Hegel, hace notar que dicho origen surge por la separación del todo: “El origen de la filosofía es la pérdida del uno, la muerte del sentido” (Lyotard, 1989: 1). Esto nos alerta a preguntarnos, ¿no hay necesidad de una filosofía en el todo? La pregunta cobra un matiz revelador si pensamos que, según las palabras de Hegel mencionadas por Lyotard, el surgimiento de la filosofía sería por el aniquilamiento del sentido, de lo uno. Por tanto, ¿tenemos la posibilidad de acercarnos a la filosofía en un acto religioso de encontrar la unión de la totalidad?⁶ Más aún, esto quiere decir que en consecuencia de la muerte del sentido se manifiesta un caldo primigenio de la filosofía, ¿es la filosofía la disciplina del pensamiento encargada de ligar lo separado?, ¿no existe otra modulación del pensamiento humano en darle sentido y unidad a lo desunido? Esta última pregunta se pretende desarrollar en el progreso de esta investigación.

Ahora, pensando desde nuestro hemisferio sur, la cuestión de qué es la filosofía se ha escurrido y se ha hecho énfasis en el punto de que si es posible pensar filosóficamente desde Latinoamérica, o en definitiva si existe una filosofía latinoamericana. Como la brevedad de esta investigación no nos posibilita

⁶ Usamos la palabra “religioso” en su connotación etimológica: “volver a unir”.

adentrarnos a especular sobre este tema en particular, nos aproximaremos ahora a la cuestión de la normalización de la filosofía europea en Latinoamérica. Para ellos nos haremos del estudio de José Santos (2010) para especificar los puntos necesarios a destacar.

Para José Santos, el continente americano y Latinoamérica en particular ha sido lugar de una colonización del pensamiento. En palabras breves, el racismo del europeo por sobre el nativo ha llevado al hombre blanco a suplantar toda forma de pensamiento distinto al occidental cristiano de Europa. Esto significa, en palabras sencillas, que no existe una filosofía propia en América Latina, más bien en el transcurso de los pueblos del sur se ha venido dando un proceso imitativo del pensamiento, esto debido al racismo, al progreso, la civilización por sobre la barbarie. La no originalidad de un pensamiento nacido de las circunstancias históricas de los pueblos de Sudamérica, por tanto, es un a priori o precondition para la normalización académica y disciplinaria de la filosofía.

Entonces, ahora preguntamos, ¿qué es filosofía desde Latinoamérica?, y debiésemos responder: pensamiento europeo. Ahora, la cuestión de normalizar esto y ver a la filosofía como una disciplina más dentro del espectro de disciplinas desarrolladas tiene una fecha en particular, 1934, y a Francisco Romero como

iniciador de esta normalización. En un discurso pronunciado por Romero en homenaje a García Morente en Buenos Aires, este expone los objetivos del ejercicio de la filosofía en las academias latinoamericanas, así el concepto de *normalidad filosófica* esgrimido por Romero obedece a “un estado o etapa, es decir, como el nivel particular que alcanza el quehacer filosófico en la actualidad” (Ossandon Buljevic, 1982: 140). Integrando la filosofía como una disciplina de carácter técnico progresivo por cuanto trata de vislumbrar un progreso del pensamiento filosófico, así como también el estudio de la historia de la filosofía, posibilita y proyecta a la filosofía en sociedades, congresos, facultades. Estas especializaciones, según Romero, tiene como objetivo que se "acorte sucesivamente la distancia respecto de los países de vida filosófica intensa" (Santos-Herceg, 2010: 111). La filosofía no es una facultad espontánea, sino que

una investigación metódica en el que aquellos que se adentran deben tener en su espíritu la voluntad.

Los parámetros que han sido necesarios para la normalización de la filosofía en nuestro continente obedecen a un deseo de elevar la disciplina filosófica a un estado de pensamiento regulado y comprobado, como el método científico, que tiene como primer objetivo el regularizar las dos culturas, la Latinoamericana y la Europea, para que de esta forma la distancia, una distancia de tradición filosófica, se acorte y posibilite a Sudamérica entrar a una especie de pensamiento verdadero, pensamiento europeo. Hasta aquí, solamente queremos señalar un punto de partida específico del reformismo filosófico que comenzó en la universidad de Buenos Aires, precisamente bajo el pensamiento de Francisco Romero. No es nuestra intención, en esta investigación, abordar la cuestión del pensamiento o filosofía, si se quiere, latinoamericano.

A modo de síntesis, en nuestro balance, el concepto de filosofía requiere una inmensidad de estudios de soporte para llegar a vislumbrar a aquello que se entiende por filosofía. En nuestro estudio, según Deleuze y Guattari, hemos mostrado que la filosofía se encarga y tiene como tarea esencial la creación de conceptos. Por otro lado, para Agamben, la filosofía surge del choque cuerpo a cuerpo del lenguaje y del sujeto que reproduce en este. Para Lyotard la filosofía surge a consecuencia de la muerte del sentido explicitada en la división del todo. Por último, según la investigación de José Santos, la normalización de la disciplina académica de la filosofía que parte en la década de 1930 en Argentina, tiene el objetivo de regularizar el pensamiento dado por Europa, es decir, la filosofía en América Latina no sería más que una normalización de la imitación de la verdadera filosofía que es fabricada e importada desde Europa.

1.2 La literatura como otro camino

En su obra *La República*, Platón segrega a quienes utilizan el lenguaje para evocar experiencias que no corresponden con los objetos de la realidad, se refiere a los poetas principalmente. El filósofo griego enfatizaba que los vates, en el proceso de su arte, desvirtuaban la realidad al hablar sobre cosas intangibles, de

ahí que debían ser expulsados del gobierno, en definitiva, las composiciones de los poetas carecen de verdad. Es interesante pensar que Platón expulsaba de su gobierno ideal a aquellos que utilizaban su mismo método para tratar de explicar la realidad, la metáfora ejemplificadora por medio de la descripción de situaciones no sucedidas, es decir ficcionales, piénsese, por ejemplo, en los *diálogos*. De acuerdo con Jiménez Villar “[...] será precisamente esta una de las paradojas con las que conviva la filosofía platónica [al ser Platón] el primero que urbaniza el terreno de la filosofía, delimitando estrictamente sus fronteras con respecto a la poesía, llama la atención que sea precisamente el diálogo el género utilizado (cf. Jiménez Villar: 2017 y Santiago: 2004).

Hoy por hoy, la academia intenta interconectar distintas disciplinas para abarcar y vislumbrar nuevos caminos en el pensamiento humano, aunque la rigidez de cada saber ve con resquemor cuando estas disciplinas se acercan demasiado, más de la cuenta. El conocimiento filosófico estipula lo concreto de su método, quizás el nacimiento de la filosofía moderna con Descartes tiene injerencia en esto, pero también aquella normalización que de la disciplina humanista han hecho marcadamente en nuestro continente, como más arriba ya señalamos, los filósofos latinoamericanos:

La filosofía comparte con otros discursos racionales -científicos- lo arduo, riguroso y tajante, la sistematicidad de sus procedimientos; pero su objetivo también está marcado -al igual que la poesía-, por el esfuerzo en alcanzar una visión unitaria, dotada de sentido, que alberga la objetividad implacable de los principios universales (Santiago, 2004: 495).

A su vez, la literatura tiene su propio devenir en una especialización que se enfoca en la obra de arte y los atributos estéticos que provocan un análisis, esto último sería aquello que se denomina crítica literaria, entendida esta como aquel género que surge en el siglo XVIII en el romanticismo:

Desde el romanticismo [...] el dominio de la literatura ha sido radicalmente transformado, por la voluntad epocal de aquellos autores que quisieron revolucionar el sentido del arte [...] surgen nuevos intentos de prolongar la obra de arte en forma de crítica artística y [...] literaria. Se acaba con una forma de preceptiva, muy del gusto barroco y dieciochesco, que a medio camino entre el tratado estético, centrado en la capital noción

de lo bello artístico, y la preceptiva literaria [...] procura más un análisis del efecto literario y de las normas para conseguir la aceptación y el agrado del lector-espectador, que entender como la obra de arte es un signo abierto que se prolonga en el lector y el crítico (Aranda Torres, 2004: 112).

La crítica literaria, como se ha señalado, surge en la convulsión artística del romanticismo y tiene por fundamento la prolongación de la obra de arte, así como también su difusión hacia el público burgués. Por ello, la crítica es un ejercicio fútil, vaciado de todo valor y pasión por el arte. Es Baudelaire quien pone de manifiesto esta manía del burgués de criticar el arte para modularlo en un gusto y una mercancía, según Aranda:

[...] la crítica va destinada al consumo del burgués, en este caso, la persona que jamás escribirá una sola línea [...] La crítica es inane porque no enseña nada al burgués ni al artista. Si la crítica ha de ser artística debe ser divertida y poética, esto es creativa, y no fría y algebraica, como si el crítico dispusiera del principio que convierte la obra en arte, y lo aplicara con la máxima objetividad posible. Como el romanticismo el poeta de *Las flores del mal* está persuadido que la crítica es la prolongación de la obra por otros medios, de manera que la mejor crítica de un cuadro sería prolongarlo mediante un soneto o una elegía (Aranda Torres, 2004: 113).

Bajo esta misma premisa, y tomando a la filosofía como un ejercicio de creación y composición al igual que el músico compositor “[p]ues todo filósofo de verdad es, sobre todo, compositor” (Santiago, 2004: 498), se podría abordar la obra de arte (novela en esta investigación) de la misma forma en que la crítica literaria “reflexiva” moderna se aproxima a su objeto, es decir, sin preconceptos o ideas anteriores, sino que vislumbra lo que la obra en sí alcanza a debelar directa o indirectamente en un acto reflexivo sobre la realidad. De acuerdo con Aranda:

La crítica literaria reflexiva, que acerca la literatura a la filosofía, no puede recurrir a un designio previo [...] No hay obras ideales

a las que puedan parecerse las que vienen detrás, sino fecundación de la literatura misma, mediante la lectura, en la mente creativa, y realización de algo nuevo [...]. La filosofía del hecho literario se limita a dejarse interpelar por éste, a dejarse impulsar por la obra concreta, y a desarrollar un pensamiento metódico acorde y en consonancia con la nueva experiencia que la literatura nos propone en cada una de sus realizaciones. El pensar filosófico, por su parte, no es una plataforma de ideas ni una formulación estética de los que partir, para elaborar un juicio crítico sobre la obra literaria, sino que tomada ésta como estímulo y acicate del pensamiento, poder convertirla en un elemento cognoscitivo y práctico para el conocimiento de la naturaleza y la humanidad. Éste conocimiento aspira a la verdad, a lograr un lazo comprobable entre la realidad de la reflexión y la realidad extrarreflexiva, con la mediación lingüística que forma parte de una y de otra (Aranda Torres, 2004: 113).

Según la cita precedente, desde el ejercicio filosófico en el acercamiento al estudio de una obra literaria, se debe poner en suspensión todo juicio y preconcepto de ideas, en otras palabras, el/la filósofa/a se debe desnudar en el ejercicio de la lectura, esto con el fin de ver en la obra en sí misma el potencial del pensamiento reflexivo que dicha obra puede dar, independientemente de su tratado estético o forma en su desarrollo. Por medio de este ejercicio, la filosofía ha comprendido que la literatura como “[...] discurso, en especial los casos, sucesos, acontecimientos, relatos, etc. ha llegado a ser una fuente de conocimiento inmejorable y primordial del saber sobre la criatura humana, de las ciencias humanas críticas” (Aranda Torres, 2004: 113).

Ahora, también la filosofía, a través de un juego didáctico, puede utilizar la literatura para sus fines, a diferencia de hacerlo como una crítica teórica literaria reflexiva, como la ya designada más arriba. Esto puede llevarse a cabo de manera directa, es decir, utilizar -del mar de relatos que existen- una narración propicia para profundizar, exaltar y/o enseñar un pensamiento filosófico. Según Castelló “[...] no pocas ocasiones le resulta complejo al filósofo o al profesor de filosofía aceptar que las cosas importantes pueden contarse y explicarse con palabras sencillas -entreveradas en forma de leyendas, narraciones, relatos, etc. y no por ello arracionales o irracionales” (Castelló, 2002: 305).

Recordando a Deleuze y Guattari, la filosofía no tiene ninguna preeminencia por sobre otros tipos de reflexiones (Deleuze & Guattari, 1993). De ahí que:

no por ello deben quedar relegadas –por ser sencillas, extrañas o simplemente diferentes– aquellas otras formas culturales, de ahora y de otros tiempos, de nuestra influencia geográfica y de lugares mucho más lejanos, que sostienen sus cimientos sobre narraciones –orales o escritas– a la manera de cuentos, relatos y mitos, y que, sin lugar a dudas, tienen un gran valor pedagógico y epistemológico (Aranda Torres, 2004: 306)

Si la filosofía puede aproximarse a la obra de arte ficcional para ahondar el pensamiento filosófico, no es tan fácil, o más frecuente, realizar la operación inversa, es decir que desde la literatura se abarque a la filosofía para percibir o enfatizar algún planteamiento estético: “cuando la literatura pretende profundizar en su propia significación cultural se enfrenta con una serie de problemas que requieren un tratamiento filosófico” (Santiago, 2004: 491). La respuesta a esto se puede esgrimir argumentando que en la humanidad el mito, la oralidad y los relatos legendarios tienen más tiempo sobre la faz que la filosofía. “En la tradición occidental tenemos miles de relatos, cuentos y leyendas que nos ayudarían a entender mejor la realidad y, sobre todo, a conocernos más a nosotros mismos” (Castelló, 2002: 307). Más todo esto, se debe entender la relación de la literatura y la filosofía como una dualidad elemental que al fin y al cabo se sustentan en el lenguaje y la palabra: “En efecto, todo acontecimiento literario ha sido precedido, acompañado o seguido por una teoría filosófica. Y toda idea filosófica o se ha alimentado de intuiciones poéticas o ha dado lugar a revoluciones literarias” (Santiago, 2004, p. 492).

La función de la literatura y la filosofía se aboca al desvelar lo oculto, correr ese tupido velo que es la existencia misma: “En este sentido, podemos afirmar que el ideal de todo escritor –filósofo o poeta- es descubrir el auténtico misterio de las cosas, alcanzar la verdad radical de lo real, pero por distintos procedimientos” (Santiago, 2004, p. 495). Más que la literatura como otro camino, se podría señalar que esta es un camino libre para que la filosofía pueda pasear, un parque

de senderos que se bifurcan de los cuales no hay obligación de seguir los ya dados.

Si la filosofía surge, según la interpretación que hace Lyotard de Hegel, cuando el todo se ha dividido y ha acaecido la muerte del sentido, ¿querrá significar esto que la unidad a la que hace mención Hegel es la unidad del conocimiento total en donde literatura, mito, logos, filosofía estaban en perfecta encarnación la una con las otras? Sin duda para efectos de esta investigación queremos creer eso, de que todo ha ido bifurcándose y cada nuevo sendero se le ha denominado, “literatura”, “ciencia”, “filosofía”.

Esto último se puede argumentar por medio de un ensayo de la filósofa María Teresa Poupin intitulado *Notas para una investigación del pensar escrito en lengua castellana* (1977). En este escrito la filósofa postula la tesis de que es “posible ingresar al estudio de ‘la’ filosofía o de ‘una’ filosofía a través de distintos modos y caminos” (Poupin, 1977: 117). Con esto la autora remarca un punto muy profundo del pensar, aquel que estipula que cierto tipo de lenguaje humano crea su propia forma de conocimiento. Tomando como ejemplo el griego (lenguaje), este posibilitó la filosofía, así como también -pensaba megalómanamente Heidegger- la otra lengua filosófica sería el alemán.

La filósofa apunta también a la cuestión de la tradición filosófica; ¿tenemos por herencia una tradición occidental del pensamiento? Más problemático aún es pensar si somos realmente occidentales por nuestra herencia mestiza, ¿es que somos occidentales de segunda mano, como cierta canción de Los Prisioneros nos recuerda?, y por esta misma herencia ¿tenemos acceso a un pensar filosófico? Estas cuestiones, Poupin las presenta de la siguiente manera:

Cuando se habla de ‘Occidente’ [...] se supone un modo común de instalación en el mundo para todos aquellos nacidos en una determinada región de él, así como una tradición común de pensamiento que partiría desde Grecia; ¿es posible, con posterioridad al origen griego de la filosofía, en la modernidad por ejemplo, continuar hablando de ‘comunidad’ en estricto sentido? ¿o más bien habría que pensar que el [humano], siempre instalado en una circunstancia vital determinada, configura el mundo, lo aprehende, y lo dice de distinto y peculiar modo según sea (y hable) alemán, inglés, español, francés, etc.? (Poupin, 1977: 117).

En otro pasaje la filósofa es más directa en señalar que si no nos representamos la filosofía simplemente como un sistema de ideas y por el contrario, “[...] la vemos brotar desde ‘necesidades internas a la vida misma’ de los hombres que la crean” (Poupin, 1977:118), entonces habría que preguntarse que si:

[...] todo pueblo llegado a un cierto nivel de experiencia histórica, necesitaría llevar a claridad sus propias raíces y descubrir con ello ‘el suelo que pisa’, es decir, el modo de comprensión, de pensar y de creer en que se mueve. Tal modo puede no estar expresado necesariamente en sistemas filosóficos al estilo tradicional, sino en otras formas de expresión escrita: poesía, romances, novela, mística, etc. (Poupin, 1977: 118).

La autora se pregunta el porqué la lengua castellana no ha constituido un sistema filosófico propiamente tal, como el alemán o el francés, y buscando un derrotero que le ayude a responder esto estipula que en España el cristianismo se impuso como una religión y a su vez como una doctrina de pensamiento, imposibilitando así el surgimiento de pensamiento crítico ya que la vida estaba controlada por la Iglesia. A consecuencia de esto el pensamiento no se moduló en un sistema filosófico, sino que en ficción y “[...] está por investigarse la posibilidad de que el pensar, desde el que vive y es el hombre hispano y el hombre americano de nuestras tierras, no se encuentre expresado en sistemas filosóficos, sino en otras formas de lenguaje, de decires” (Poupin, 1977: 119).

En definitiva, Poupin estableció algo sumamente revelador: que un tipo de lengua crea su propia forma de entendimiento sobre las cosas, independiente del lenguaje que nombra aquellas cosas. En otras palabras, un tipo de lengua conforma un pensamiento reflexivo en la medida en que constituye y crea una manifestación del lenguaje escrito totalmente propio. Lo interesante es que, para el caso español y la lengua heredada a Latinoamérica, esta forma de pensamiento reflexivo de los pueblos se manifiesta en la literatura, de acuerdo con Poupin:

[...] es posible encontrar en otros modos de expresión escrita de nuestra lengua perspectivas que, estudiadas con vista a descubrir en ellas algo más que formas literarias, pueden revelarnos, por ejemplo, la manera como hemos llegado, desde el pasado hasta hoy, a comprender al [humano], sus relaciones con “lo natural”, con la Divinidad, con los otros hombres, su vida

en sociedad, su idea de la vida y su actitud ante la muerte; descubrir, en suma, los límites dentro de los cuales el [humano] americano vive y se experimenta a sí mismo y a lo que lo rodea (Poupin, 1977: 124).

La literatura como otro camino, por lo tanto, no sería un puente estricto que une una disciplina con otra, en este caso la filosofía, sino que a nuestro entender, conformaría el sendero que vuelve a unir aquella unidad perdida del sentido, de la que hablaba Hegel, en la que el todo no estaba dividido, dándonos así que la ficción literaria es una forma de pensamiento autónoma que aquellos pueblos que ejercen español tendrían de manera más espontánea, pues, en esta lengua no se conformó un sistema filosófico sino que se inspeccionó sobre la vida y el mundo por medio de otro camino distinto.

Capítulo 2. Racionalidad técnica: cuerpo, tecnología y capitalismo.

En este capítulo se abordará la cuestión de “La Máquina” descrita por Lewis Mumford y la constitución de los cuerpos-máquinas al orden del capital financiero que esta misma produce. Luego, la genealogía del pensamiento técnico-mecanicista se planteará desde las reflexiones que Simondon hace de la técnica y su poder sobre la naturaleza. Seguidamente, se arribará al concepto de Tecnología como conjunto de técnicas para el sometimiento de lo viviente. Finalmente, se inspeccionará la obra de Diamela Eltit (2002, 2013), Lina Meruane (2007) y Eugenia Prado (2017) la posibilidad de pensar el poder tecnocrático por medio de esta.

2.1 El sometimiento a La Máquina del tiempo

“Antiguamente, antes del reloj y el campanario”

(Congreso: Los elementos)

En aquél famoso fotograma en el que aparece Chaplin siendo llevado por un enorme engranaje en su célebre película *Modern Times* hay un trasfondo sumamente potente que apunta a la relación del desarrollo mecánico-tecnológico industrial con el cuerpo social y la sumisión de este al tiempo y trabajo. Históricamente es aquí en donde el proletariado se cosificó como una parte más del gran diseño mecánico civilizatorio de occidente.

Para desarrollar esta idea, la de los cuerpos y la modulación que de estos ha hecho la racionalización técnica de lo viviente, como primer paso debemos despejar la pregunta histórica sobre los factores que fueron determinantes para que tal fenómeno se manifestase y cuyas consecuencias han determinado el mundo contemporáneo. En otras palabras, hay que preguntarse qué son las máquinas, para luego plantearse qué es La Máquina.

Mumford, define a las máquinas como el desarrollo “de un complejo de agentes no orgánicos [que convierten] la energía, para realizar un trabajo, para incrementar las capacidades mecánicas o sensorias del cuerpo [humano] o para

reducir a un orden y una regularidad mensurables los procesos de la vida” (Mumford, 1971: 13). Lo particularmente destacable de esta cita, es que en su definición de máquinas, Mumford menciona que estas están pensadas y diseñadas no solo para la incrementación de energías, de las cuales el humano puede servirse, sino que además las máquinas ordenan lo viviente, los “procesos de la vida” y, vuelven “mensurable” y calculable lo vital.⁷ Las máquinas y los instrumentos que son producto de estas o que sirven para la confección de ellas, pertenecen a un desarrollo que tiene por fin último el control del medio ambiente para el sustento de la forma de vida humana (cf. Mumford, 1971:13).

El historiador, generalista y filósofo norteamericano, conjuntamente, aborda la cuestión del lugar histórico de los inventos que han posibilitado obras de ingeniería más grandes, pero que no son visibilizados por cuanto han sido ciertas máquinas -las que han cambiado la vida de los humanos de manera revolucionaria por lo general- las que han llamado la atención de las gentes y pensadores de la historia. Sin embargo, Mumford es tajante en manifestar que el invento de herramientas menores (utensilios) es igual de importante que las grandes invenciones:

Durante el periodo más antiguo, algunas de las adaptaciones más efectivas del ambiente vinieron, no del invento de las maquinas, sino del invento igualmente admirable de utensilios, aparatos y obras. El cesto y la marmita corresponden a los primeros, la cuba para teñir y el horno de ladrillos a los segundos, y los embalses y acueductos, las carreteras y los edificios a los terceros (Mumford, 1971: 14).

Con esto, Mumford quiere expresar que existe una distinción en aquellos utensilios necesarios para la constitución de máquinas más complejas y lo que él denomina “La máquina”. Esta última sería, según Mumford, “todo el complejo tecnológico [que abarca] el conocimiento, las pericias, y las artes derivadas de la industria o implicadas en la nueva técnica, [y que] incluye varias formas de herramientas, aparatos y obras así como máquinas propiamente dichas”

⁷ Esto podría ser, tratando de no forzar mucho la relación, un preámbulo a la noción de Biopolítica, uno de los tantos conceptos claves en el pensamiento foucaultiano.

(Mumford, 1971:15). Es, pues, el despliegue de toda una racionalización calculadora que abstrae un horizonte de implicación material propio de los procesos industriales lo que constituye a La Máquina.

Quizás, no exista otro periodo histórico como el industrial, que va desde mediados del siglo XVIII a mediados del XIX, para notificar y percibir una absoluta modificación de las rutinas y concepciones de vida del ser humano por efecto de La Máquina. Aquí, el cuerpo se adaptó a un horario calculado mecánicamente por un reloj en una jornada de trabajo con tiempos dictaminados de inicio y fin inamovibles.

En relación con el periodo industrial, es gracias a los trabajos investigativos de Karl Marx que podemos apreciar el sometimiento del cuerpo al dinamismo explotador en dicho proceso. Como lo refleja aquí uno de sus escritos:

El trabajo [en las minas de carbón] dura de 14 a 15 horas [...] Comienza a las 3, 4 o 5 de la mañana y finaliza a las 4 o 5 de la tarde [...]. Los obreros adultos trabajan en dos turnos, o sea 8 horas [...]. A los niños de menos edad se los emplea principalmente en abrir y cerrar las puertas de ventilación en los diversos compartimientos de la mina; a los de más edad, en trabajos más pesados, transporte de carbón, etcétera [...]. El horario prolongado de trabajo bajo tierra dura hasta que los jóvenes cumplen 18 o 22 años, edad a la que pasan a efectuar el trabajo de mineros propiamente dichos [...] Hoy en día a los niños y adolescentes se los hace trabajar más ruda y excesivamente que en cualquier período anterior [...] Los mineros exigen, casi por unanimidad, que una ley del parlamento prohíba el trabajo en las minas a los menores de 14 años (Vermeersch *et al.*, 1951: 71).

Hay que enfatizar que no existe una tabla de valores que discrimine entre los cuerpos adultos y los cuerpos impúberes para ejercer la presión trabajólica de La Máquina. Los niños son corporeizados como una tuerca más en el engranaje siguiendo una des/razón productiva que canaliza los músculos, la piel, la sangre y

los huesos como una extensión utilitarista de La Máquina y su trayectoria a la utopía de la sobreproducción.

A su vez, es mucho más intrigante percatarse de que Mumford no ve el proceso y el sometimiento descarnado de lo social a La Máquina en la era industrial como un fenómeno nuevo en lo referente a la relación del humano y sus invenciones, sino que rastrea históricamente las condiciones culturales que permitieron el fenómeno industrial de los tiempos modernos. Así lo señala el historiador: “[...] en Europa occidental la máquina se había estado desarrollando sin interrupción durante por lo menos siete siglos antes de que se produjeran los cambios dramáticos que acompañaron a la ‘revolución industrial’”⁸ (Mumford, 1971:10). Lo que Mumford plantea es que antes de la revolución industrial, ya se venía dando una adaptación y una relación del género humano para con las máquinas, pues los “[humanos] se habían convertido a la mecánica antes de perfeccionar las complicadas máquinas para expresar su nueva tendencia y nuevo interés; y la disciplina había aparecido una vez más en el monasterio, en el ejército y en la oficina antes de que se manifestara en la fábrica” (Mumford, 1971:10). Es, por tanto, una dinámica cultural y propia de determinados factores sociales lo que posibilita y da cabida a la relación Humano-Máquina en esta predisposición de los cuerpos a la fábrica industrial, o en palabras de Marcuse:

La manera en que una sociedad organiza la vida de sus miembros implica una *elección* inicial entre las alternativas históricas que están determinadas por el nivel heredado de la cultura material e intelectual. La elección es el resultado del juego de los intereses dominantes. *Anticipa* modos específicos de transformar y utilizar al [humano] y a la naturaleza y rechaza otras formas. Es un «proyecto» de realización entre otros. Pero una vez que el proyecto se ha hecho operante en las instituciones y relaciones básicas, tiende a hacerse exclusivo y a determinar el desarrollo de la sociedad como totalidad (Marcuse, 1993. 26).⁹

⁸ Se refiere a la máquina como invención y no como el despliegue racional de la máquina en lo industrial.

⁹ Jesús Martín-Barbero apunta a lo mismo cuando señala “Así, la historia de la revolución industrial no se hace ya sólo desde el análisis de los elementos que pone el propio siglo XVIII sino desde una perspectiva más larga, como la propuesta por Jacques Le Goff, al plantear que la modernidad comenzó en la Edad Media, por ejemplo con la aparición del ‘tenedor’, un utensilio que cambió el modo de comer introduciendo una distancia estratégica entre el comer animal y el disfrutar humano” (Martín-Barbero, 2003: 24–25).

¿Dónde comenzó a percibirse esta correlación intrínseca del humano con sus invenciones? Mumford nos aclara que esto comenzó en las rutinas y disciplinas del monasterio: “Fue [...] en los monasterios de Occidente en donde el deseo de orden y poder, distintos de los expresados por la dominación militar [...] se manifestó por primera vez después de la larga incertidumbre y sangrienta confusión que acompañó al derrumbamiento del Imperio Romano”¹⁰ (Mumford, 1971:15). Más aún, el autor dirá que “no estamos exagerando [...] cuando sugerimos que los monasterios [...] ayudaron a dar a la empresa humana el latido y el ritmo regulares colectivos de la máquina” (Mumford, 1971:16).¹¹ Ahora, ¿qué invención nace producto de siglos de rutinaria forma de vida? Naturalmente, se dan los elementos que desembocan en la invención del reloj¹¹. Aquel aparato, que divide el día y la noche en intervalos exactos de tiempo, abre la brecha en donde el cuerpo humano debe ajustar su habituado ser a las horas (monjes) y su no habituado (campesinos) también, pues “el reloj no es simplemente un medio para mantener las huellas de las horas, sino también para la sincronización de las acciones de los [humanos]” (Mumford, 1971:16).

Mumford llegará a sostener que es el reloj y no la máquina de vapor la invención clave de la era industrial: “El moderno sistema industrial podría prescindir del carbón, del hierro y del vapor más fácilmente que del reloj” (Mumford, 1971:18). Esto, se fundamenta en la medida en que lo viviente se enmarca ahora a una abstracción matemática del tiempo que en definitiva no es humana, ya que, en las formas de vida anteriores al reloj eran los factores externos, como el clima, los que determinaban las distintas tareas a la que estaban sujetos las sociedades ganaderas y agrícolas. De acuerdo con Mumford, en “términos del organismo humano mismo, el tiempo mecánico es aún más extraño: en tanto la vida humana tiene sus propias regularidades, el latir del pulso, el respirar de los pulmones, estas cambian de hora en hora según el estado de espíritu y la acción” (Mumford, 1971:17). En otras palabras, más precisas al desarrollo de esta investigación, el doblagar y el calculador despliegue y

¹⁰ Año 476 de nuestra era.

¹¹ Empleamos la palabra en su connotación de legitimar como naturales prácticas construidas histórica o socialmente.

administración de los cuerpos, que en época industrial tendrá las más aberrantes consecuencias del trabajo sobre el cuerpo, se sustenta en una gran ficción, en la ficción del tiempo mecánico.

Tal vez, no haya mejor manera de ejemplificar la alineación que produce el cálculo matemático del tiempo sobre lo viviente que con el famoso cuento de Edgar Allan Poe *El diablo en el campanario*. Dicho relato gira en torno a una pequeña villa ubicada en Holanda (país reconocido como productor de famosas marcas de relojes) que ha generado una rutina de vida en la que la contemplación del reloj del campanario es la base de todo. Los aldeanos esperan mecánicamente las campanadas, e incluso las cuentan para realizar los distintos tipos de tareas de la aldea. Todo se ve interrumpido cuando un joven, ajeno al pequeño pueblo, toma el puesto del encargado del reloj del campanario y comienza a dar golpes a la campana cuando no se debiese, provocando de esta forma descoincidir lo viviente de lo mecánico, produciendo a su vez el mal estar de los cuerpos habituados y naturalizados a la abstracción mecánica de los sesenta minutos, incluyendo al narrador el cual llega a pedir la restauración de las horas: “[...] ahora apelo a todos los amantes de la hora exacta [que] [m]archemos en masa a la villa y restauremos el antiguo orden de cosas reinante [...] expulsando de la torre al pequeño individuo” (Allan Poe, 2008:796).

No es exagerado intuir que el cuerpo humano ha sido modificado por las horas exactas. Como en el relato arriba señalado, no es excesivo vislumbrar en la forma de vida humana una proyección de aquella máquina que, en palabras de Mumford, busca volver medible la vida biológica a segundos, minutos, horas y jornadas. El cuerpo cambió, pues se “[...] comió, no al sentir hambre, sino impulsado por el reloj. Se durmió, no al sentirse cansado, sino cuando el reloj nos exigió. Una consciencia generalizada del tiempo acompañó el empleo más extenso de los relojes” (Mumford, 1971: 18).

La homogeneización del tiempo y aquella consciencia generalizada de este podría pensarse también como un efecto sobre el cuerpo social, en donde todas las capas sociales que conforman la cultura pasan a adquirir una concepción natural del tiempo no biológico heredada de un pensamiento mecanicista. Es

decir, que de alguna manera el tiempo cristalizó todo un pensamiento moderno y occidental en un solo cuerpo, cuerpo de ricos y pobres, cuerpo de quienes mandan y obedecen. Un solo cuerpo funciona como una máquina, la ciudad está planificada como un cuerpo en donde el sector central dirigente representa la cabeza y el sector rural obrero homologa la mano, así se pensaron muchas ciudades europeas desde el medioevo en adelante (Sennett, 2003).

Aquel pensamiento que ve la vida animal (la vida humana está incluida aquí) como un mecanismo sistémico que funciona al igual que un autómatas, tiene su materialización y desemboque en la cultura occidental en el periodo industrial por medio de la aceptación y la sumisión de los cuerpos al reloj.

Para finiquitar las ideas hasta aquí enunciadas, qué mejor imagen que aquella escena de Metrópolis en la que el protagonista toma el lugar de un obrero desecho cuyo trabajo consiste en utilizar sus extremidades para mover las agujas de un reloj gigante dentro de una fábrica.

2.2 La irrupción del sujeto mecánico

Como ya se ha querido mostrar hasta aquí, las condiciones sociales y tecnológicas que se manifestaron como nunca en la historia de occidente en la “revolución industrial”, no se pueden comprender si no se hace una revisión histórica de la predisposición cultural de las sociedades occidentales con respecto a la “mecánica” y el “monasterio”, los cuales son el preámbulo a la “fabrica” (Mumford, 1971). Ahora, es necesario abarcar desde la filosofía la historia del pensamiento o, mejor dicho, los rasgos de aquel pensamiento mecánico que surge con el sujeto moderno.

Nos haremos de las reflexiones de Simondon (2017), para rastrear el germen del pensamiento mecánico. El autor mencionado ve en el racionalismo francés, y de la mano de Descartes particularmente, una primera subjetivación de lo viviente interpretado como el producto de un proceso mecánico propio de la vida. Aunque, esto no quiere decir que sea desde Descartes la fascinación del ser humano por los artefactos, pues, como expresa el autor:

Ya antes del cartesianismo encontramos en el Renacimiento

italiano un esbozo del gusto por la artificialidad (jardines con autómatas accionados mediante energía hidráulica) y por la conquista técnica por parte de máquinas artificiosas [por ejemplo] Leonardo da Vinci, en sus *Cuadernos*, busca los medios para desplazarse debajo del agua (boceto de escafandra) y para volar por medio de máquinas o de alas atadas a los brazos (Simondon, 2017: 177).

Más adelante Simondon expresará también que los “sofistas veían en el desarrollo de las artes y en las invenciones un resultado de la creatividad humana que permitía el progreso de las civilizaciones” (Simondon, 2017: 178). O, también que los “epicúreos veían también en las invenciones humanas un producto del esfuerzo humano que permitía el progreso de la civilización” (Simondon, 2017: 178). Por lo tanto, la fascinación por los logros de la técnica y el provecho de esta para el progreso no son nuevos y no parten con el pensamiento moderno de Descartes.

Lo que se inaugura con Descartes es, más bien, la irrupción de un sujeto que se concibe y sitúa en un todo mecánico, en el que la naturaleza no es aquel elemento productor y el ser humano su producto:

Correlativamente a la voluntad de dominio de la Naturaleza, el pensamiento cartesiano corresponde a una simplificación reductora de la Naturaleza [y] a una negación de la Naturaleza como original y separada del arte [...] Esta reducción es el sentido profundo del mecanicismo; los procesos de lo viviente son concebidos al modo de aquellos de los autómatas de primera especie que se conocían en el siglo xvii y que eran análogos a lo que será por ejemplo, en el siglo xvii, el pato de Vaucanson, que imitaba el paso, el modo de comer, la trituración interna de la comida [y] la expulsión de los desechos (Simondon, 2017:179).

Lo vivo como un sistema, que reniega de su calidad de producto de un entorno, no solo es un raciocinio que pretende reducir lo viviente a procesos que se puedan abstraer y mesurar -aquí el raciocinio mecanicista es homologable a una de las definiciones que Mumford hace de las funciones de las máquinas, aquella de volver calculable la vida- sino que además propone a la forma de vida humana como aquella que debe señorear por sobre la naturaleza y las otras formas de vida, discurso que por lo demás no convencía a Pico della Mirandola a mediados del siglo XV, pues este llegó a afirmar:

[...] no me parecieron del todo persuasivas las múltiples razones que son aducidas a propósito de la grandeza humana; que el hombre, familiar de las criaturas superiores y soberano de las inferiores, es el vínculo entre ellas; que por la agudeza de los sentidos, por el poder indagador de la razón y por la luz del intelecto, es intérprete de la naturaleza; que, intermediario entre el tiempo y la eternidad es (como dicen los persas) cópula y también connubio de todos los seres del mundo y, según testimonio de David, poco inferior a los ángeles (Pico della Mirandola, 2006: 6).

Con lo descrito hasta aquí se puede inferir que la técnica y la producción industrial en Europa no pueden ser concebidas de manera externas al pensamiento moderno del sujeto mecánico, el cual se afirma en un yo que piensa y que luego existe o, en otras palabras, que concibe a la naturaleza y la vida como un gran reloj y luego existe propiamente tal, como entendiendo que su fisonomía es y funciona mecánicamente al igual que la del gran reloj, y que sabiendo cómo funciona este, se puede ejercer la dominación.

Es bajo esta concepción de la existencia reduccionista -que redujo los procesos fisiológicos a cuestiones de termodinámica y química- en donde se cosifica un sujeto potencialmente preparado por medio de la razón a calcular y distribuir las fuerzas de lo vital. Ya que “Descartes concibe a los animales como completamente automáticos” (Simondon, 2017:182) es de esperar que este raciocinio se aplicara a aquel ser designado a un lugar intermedio entre las bestias y los ángeles, es decir, el ser humano: “También [el humano] podría ser concebido como un autómeta: cuando miramos por la ventana, vemos pasar sombreros y abrigos, es todo, y se podría tratar de autómetas que parecen animados” (Simondon, 2017: 182).

El sujeto moderno con su racionalismo despliega su voluntad a la *Res extensa*, a los cuerpos y a la distribución en el espacio de estos. Así, por medio de la ciencia y la técnica, a modo de ejemplo, como lo enfatizará Simondon, comenzó

[q]uizás por primera vez [...] una cuasi-revolución en la agricultura y en la cría *debida a la influencia de las técnicas basadas en las ciencias*. Los forrajes artificiales y la racionalización del uso de los abonos se desarrollaron en el siglo xviii. Hizo su aparición la modalidad de cría fuera del medio, independiente de las temporadas y las condiciones climáticas (Simondon, 2017: 185, la cursiva es nuestra).

¿Qué otra fantasía se expresa en aquella técnica de crianza, madre de la actual industria de la carne avícola, sino la de jugar a ser Dios? Crear vida, en donde las condiciones externas tales como el ambiente y el clima ya no son determinantes para hacerla germinar, es sin duda una conquista de la técnica y el saber producto de la ciencia.

También, el pensamiento mecánico sobre la vida ha sido injertado en la biología, aquella disciplina que estudia la vida. Aunque, en la biología se ha adoptado un pensamiento sistémico sobre la vida orgánica, se deja vislumbrar que en este opera la abstracción mecánica de la naturaleza puesto que lo viviente se representa como un mecanismo.¹²

Ya a mediados del siglo XX existen paradigmas que representan la vida como un sistema. Científicos como Von Bertalanfy, “insistían en considerar a los seres vivos como totalidades con un criterio sistémico, [...] una visión organísmica y parecían considerar que lo central para comprender a los seres vivos era tratarlos como sistemas abiertos procesadores de energía” (Maturana & Varela, 2018: 11).

Así, -en el devenir de pensar la autonomía del ser vivo en la historia del pensamiento- es en el cartesianismo en donde se dan las condiciones de depurar lo vivo de toda fuerza impulsora que no sea mecánica: “[...] bajo la presión inevitable de la experiencia y el impulso decisivo del pensamiento cartesiano, [emerge] un enfoque distinto, y el mecanismo [gana] paulatinamente el mundo biológico, al insistir en que los únicos factores operantes en la organización de los sistemas vivos son los factores físicos” (Maturana & Varela, 2018. 62).

En una anécdota escrita por Maturana se puede apreciar la herencia del discurso del sujeto mecánico en la concepción de lo viviente. El famoso biólogo dice así: “Durante los años 1958 y 1959, después de doctorarme en la Universidad de Harvard, trabajé en el Instituto de Massachusetts (MITT), en el departamento

¹² “Isaac Newton, considerado el científico de todos los tiempos por el descubrimiento de la ley de la gravedad, de las leyes de la mecánica y del movimiento revoluciona el mundo hasta ese entonces conocido, pero a mi criterio, en la biología, el impacto de ver el universo como una máquina no inicia hasta el descubrimiento de la célula, ya que a partir de este hecho es que se comprende que los organismos vivos están hechos de unidades estructurales básicas” (Herrero Uribe, 2008: 400).

de Ingeniería Eléctrica, en su laboratorio de neurofisiología. En ese departamento también había un laboratorio de inteligencia artificial. Al pasar todos los días cerca de ese laboratorio, sin entrar, escuchaba yo las conversaciones de los más distinguidos investigadores en robótica de la época, quienes decían que lo que ellos hacían era modelar los fenómenos biológicos” (Maturana & Varela, 2018: 11–12). Notamos, que para los investigadores en I.A, los procesos biológicos propios de lo viviente pueden ser modelados, estructurados, medidos y maqueteados sobre, en este caso, una inteligencia artificial, la cual es robótica, creada por componentes funcionales (cables, chips, tuercas, microchips, tornillos, plaquetas y bandas electrónicas, etc.) y programados con un fin específico.

Sintetizando lo expresado hasta este punto, el pensamiento mecanicista se ha consolidado en una visión generalizada sobre lo vivo y este raciocinio se ha fundamentado en las ciencias de la biología. Sin ir más lejos piénsese en el título del famoso libro de Maturana y Varela, *De máquinas y seres vivos*, en el cual sentencian: “Nosotros sostenemos que los sistemas vivos son máquinas” (Maturana & Varela, 2018: 64).

2.3 El humano objeto

*“Ésta es la forma más pura de servidumbre:
existir como instrumento, como cosa”.*

(Marcuse, 1993: 63).

El discurso mecanicista del sujeto propiciará el surgir de un tipo de *humano* característico de la modernidad: el humano *objeto*. Tal individuo ha sido representado en el cine de comienzos de siglo XX y, obviamente, es el tema principal en el cine de ciencia ficción distópica. Películas tales como las ya mencionadas *Metrópolis* (Lang, 1927) o *Modern Times* (Chaplin, 1936) visualizan cuerpos alienados por la tiranía del reloj, de lo mecánico sobre lo biológico, en última instancia, el cuerpo social es articulado como una entidad funcional a un gran mecanismo.

Piénsese, por ejemplo, en la famosa frase de *Metrópolis* que aparece en la escena final de la película en donde la clase trabajadora se reconcilia con la clase opresora: “El mediador entre el cerebro y las manos ha de ser el corazón” (Lang, 1927). El proletariado es personificado como la mano y la burguesía como el cerebro y, he aquí algo sumamente interesante de analizar, pues ambas capas sociales no se ven en una dialéctica opresora de amo y esclavo, sino que el director da una visión más política-sistémica (o más fascista si se quiere) de la sociedad en donde esta se constituye de por sí, como un mecanismo sin ideología¹³ en donde los individuos se comportan y actúan de acuerdo a un plan mecánico determinado por la técnica y la tecnología, esta última representada por los alucinantes rostros mecánicos que en *Metrópolis* aparecen en la ciudadela subterránea en donde vive el proletariado.¹⁴

Este fenómeno, que en definitiva es un problema cultural, Marcuse lo argumenta así:

[...] conforme la reificación tiende a hacerse totalitaria gracias a se forma tecnológica, los mismos organizadores y

¹³ Es decir, los individuos no son inducidos ni engañados para que realicen lo suyo.

¹⁴ He aquí la justificación de que nuestro análisis ahora opte por los postulados de la *Teoría Crítica*, principalmente de los pensadores de la denominada primera generación para pensar sobre la realidad, que, según y en base a la racionalidad capitalista, sería la mejor realidad posible.

administradores se hacen cada vez más dependientes de la maquinaria que organizan y administran. Y esta dependencia mutua ya no es la relación dialéctica entre señor y siervo, que ha sido rota en la lucha por el reconocimiento mutuo, sino más bien un círculo vicioso que encierra tanto al señor como al esclavo. ¿Mandan los técnicos o su mando le pertenece a otros, que descansan en ellos como sus planificadores y ejecutores? (Marcuse, 1993: 63).

Así mismo, a esto es a lo que se refiere el pensador de la Escuela de Frankfurt cuando manifiesta que los gobiernos de las sociedades industriales mantienen su dominación en la medida en que logran “movilizar, organizar y explotar la productividad técnica, científica y mecánica de que dispone la civilización industrial” resultando que “esa productividad moviliza a la sociedad entera, por encima y más allá de cualquier interés individual o de grupo.” (Marcuse, 1993: 33).

A diferencia de la era industrial de mediados del siglo XIX, en donde había dos clases en pugna, la obrera y la burguesía, la sociedad industrial contemporánea de mediados del siglo XX ha ido borrando dicha dicotomía en función de la acentuación de la dominación de la clase trabajadora. En otras palabras, el capitalismo renovado del siglo XX:

ha alterado la estructura y la función de estas dos clases de tal modo que ya no parecen ser agentes de la transformación histórica. Un interés absoluto en la preservación y el mejoramiento del *statu quo* institucional une a los antiguos antagonistas en las zonas más avanzadas de la sociedad contemporánea. Y de acuerdo con el grado en el que el progreso técnico asegura el crecimiento [...] la misma idea de un cambio cualitativo retrocede ante las nociones realistas y una evolución no explosiva” (Marcuse, 1993: 23).

En el filme de Lang, además, la rebelión de los oprimidos y la violencia de estos se da en primera instancia contra la tecnología, contra los relojes, contra el trabajo. No disponen del conocimiento técnico para hacer que la tecnología les

sirva,¹⁷ por ende, la destruyen en un acto bárbaro e irracional, quizás aquí el director muestra de manera irónica lo que los gobernantes no deben permitir que suceda, pues en el *Manifiesto Comunista* Marx y Engels ya hacían notar que los oprimidos no “dirigen sus ataques únicamente contra las relaciones burguesas de producción, sino contra los instrumentos mismos de producción; destruyen las mercancías extranjeras que compiten con ellos, destrozan las máquinas, incendian las fábricas, tratan de conquistar nuevamente la desaparecida posición del trabajador medieval” (Marx & Engels, 2012: 12).

Nos podemos hacer de la película de Lang para enfatizar, además, que lo característico de la civilización occidental es la técnica y la ciencia, y que el humano mismo ya es objeto de estas. Como Simondon pondera:

Tras la época del energetismo termodinámico y de la concentración industrial del siglo xix, que presta su confianza a las técnicas para tomar posesión de la Naturaleza, remodelando la Tierra, y que tiende a domar tanto lo infinitamente grande como lo infinitamente pequeño [...] se abre en el siglo xx una nueva etapa que trata al [humano] mismo como objeto de ciencia y, en consecuencia, en un cierto sentido como Naturaleza (Simondon, 2017: 189–190).

En el transcurso del siglo XX el ser humano es ponderado como un mecanismo en su estructura fisiológica y conjuntamente a la visión que hay sobre la vida desde la biología, que ve a los organismos vivos como procesadores de energía, empieza el cuerpo a someterse a distintas técnicas para volverlo eficaz en el trabajo, en la producción.

[El humano]-objeto está en la mira de todas las técnicas de manipulación humana, comenzando por la reflexión y la experimentación con el trabajo, por las perspectivas de una optimización de las operaciones [...] y en las técnicas de *human engineering*, que consideran como un sistema único y solidariamente estudiable y optimizable el conjunto humano-técnico, con la teoría de los sistemas y de las organizaciones, y con ayuda del cálculo de la información y el registro de sus canales de transmisión, directa o retroactiva (Simondon, 2017: 190).

¹⁷ Mumford escribe en *Técnica y civilización* que entendiendo a la máquina se puede domársele para los fines humano. Marcuse, en similar tono expresará que: “usar la conquista científica de la naturaleza para la conquista científica del hombre” (Marcuse, 1993: 24)

Sumando a esto, el surgimiento de la *cibernética* de la pluma del filósofo norteamericano Norbert Wiener quien, en su obra "*Cibernética, teorías sobre el control y la comunicación en máquinas y animales*" (1948) sienta las bases de aquella disciplina en la que "no hay diferencia de base entre naturaleza y sociedad" [y que] "toma sus modelos en las técnicas pensadas por medio de las matemáticas" (Simondon, 2017: 190) el cuerpo animal pasa a identificarse con la naturaleza de su contexto en donde las relaciones interpersonales pasan a ser naturalizadas bajo un discurso que modula la vida humana como algo natural y unidimensional. Al ser abstraído, el cuerpo social, como algo natural no distinto a la naturaleza, las pretensiones del pensamiento mecanicista-racionalista moderno que surge con Descartes, aquel que desea enseñorearse sobre la naturaleza, se consolida en la fórmula: sociedad = animal.

Marcuse (1964) ya tenía esto en mente cuando escribe que la sociedad industrial avanzada sintetiza un horizonte político en donde el humano es depositario de técnicas de producción y en donde el cuerpo es maleable por la técnica y la tecnología por ser esta concebida como naturaleza mecánica. "En tanto que universo tecnológico -señala Marcuse- la sociedad industrial avanzada es un universo *político*, es la última etapa en la realización de un *proyecto* histórico específico, esto es, la experimentación, transformación y organización de la naturaleza como simple material de la dominación" (Marcuse, 1993: 26).

En base a lo expuesto hasta este punto postulamos que la realización del proyecto técnico-político administrativo sobre lo viviente puede desplegarse siempre y cuando este último sea articulado y modulado como ser vivo, aun cuando esto suene paradójico en primera instancia puesto que todo ser viviente es un ser vivo.

Como ya se ha visto, el ser vivo está compuesto, según el reduccionismo mecanicista de la naturaleza, por órganos análogos a las válvulas y mecanismos de las máquinas, o para enunciarlo de manera simplificada utilicemos la anécdota que Simondon da en relación con la concepción mecanicista de lo viviente en la cual cuenta que "Malebranche da patadas a su perra ante un visitante afirmando

que la perra grita, pero no siente: ‘No es sino viento que sopla dentro de las tuberías’” (Simondon, 2017: 182).

En otras palabras, la dominación técnica se efectúa sobre las sociedades concebidas como sistemas de organismos maleables, es decir, la racionalidad técnica proyecta sus intervenciones sobre el cuerpo social animalizado, que a su vez está mecanizado. Tal es la utopía que se manifiesta en las obras de ciencia ficción de índole *Steampunk*, en donde la sociedad altamente tecnificada reproduce mecánicamente lo viviente, como el cortometraje *Good Hunting* en el que su protagonista construye un conejo autómatas que emula a uno orgánico a la perfección (Oliver, 2019).

Al igual que al potro salvaje que se doma a latigazos, haciéndolo pasar hambre y sed, la sociedad es adiestrada y domada por diferentes tipos de crisis y técnicas.¹⁵ Esto, además, es lo que Giorgio Agamben ve como el proyecto biopolítico de la antigüedad helenística,¹⁹ a diferencia de lo que postula Foucault, ya que este último ve que tal proyecto se inicia por parte de la burguesía del siglo XVIII, sin embargo, para efectos de ambas concepciones, lo político es articulado como aquella técnica o arte de pastorear a los humanos desde las *πόλεις* a las ciudades del mundo contemporáneo.

2.4 La razón técnica, dos ejes.

Partamos preguntando: ¿a qué nos referimos cuando nombramos y enunciamos una racionalidad técnica? Lo que hay que despejar tajantemente desde un principio es que con racionalidad técnica, en este escrito, no aludimos a una forma de hacer algo en lo material, concepción que se encuentra en los dominios de los espacios comunes¹⁶, sino que apuntamos directamente a un tipo de pensamiento, o mejor aún, a una razón producto de un juego dialéctico entre la técnica moderna

¹⁵ Ver (Winterbottom, Michael Whitecross, 2009).

¹⁶ Reflexión que, por lo demás, Heidegger manifiesta al comienzo de *La pregunta por la técnica* (Heidegger, 1997)

empleada en la era industrial, así como también postindustrial, y su efecto-respuesta en la sociedad.

Por ello, en esta sección abordaremos la cuestión de la racionalidad técnica y sus, según nuestro estudio, dos manifestaciones o ejes desde donde podemos aproximarnos al problema que suscita:

1) La corporal: que se plasma en el cuerpo social en el sometimiento directo del cuerpo a la producción técnica del capitalismo, lo cual implica una aproximación histórica.

2) La psico-social: que se da en el plano racional e intersubjetivo, lo que nos mueve a entrarnos en la teoría crítica para denotar el grado de dominación implícito en las técnicas y tecnologías modernas.¹⁷

Es decir, en esta investigación, adoptaremos dos premisas sobre la técnica:

a) que esta alinea los cuerpos por medio de la marcha tecnológica al servicio del capitalismo generando por un lado modelos de cuerpos que habitan el centro y la periferia, y por otro los cuerpos deseados, estos serían aquellos saludables y óptimos depositarios de los deseos de la sociedad en su conjunto por cuanto nacen dentro de la misma racionalidad alienante; y b) que producto o simultáneamente de la primera sumisión del cuerpo, se adviene la alineación de la subjetividad, es decir, la interiorización de los procesos técnicos expuesto como valores sobre los alcances que el sujeto moderno tiene sobre la técnica, o la racionalidad del sujeto moderno producto de la técnica.

2.4.1 Capitalismo como técnica de producción.

Para abordar el primer eje es necesario dar una perspectiva histórica, aunque no exhaustiva, del surgimiento y el devenir del capitalismo como técnica de producción. *Grosso modo*, el capitalismo identificado como un proyecto productivo y civilizatorio de occidente empieza a ser mencionado en la Europa de 1848, “quizás su origen pudiera remontarse incluso a antes de 1848, pero la

¹⁷ Lo psico-social como las representaciones sociales de la realidad que una cultura posee. Ver (Simondon, 2017)

investigación estricta revela que dicho término apenas se usa antes de 1849 o llega a ser corriente antes de la década de 1860” (Hobsbawn, 2010: 13). El capitalismo identificado como despliegue racional del proyecto burgués del siglo XIX tiene, sin embargo, sus raíces en tanto técnica en la Italia del siglo XIV como consecuencia del espíritu conquistador del “hombre” europeo, ya que dicho sujeto reduce los espacios entre los cuerpos guerreros por la creación de artefactos armamentísticos y la distancia entre las naciones por medio de naves marítimas más sofisticadas en conjunto con las nuevas técnicas y artilugios náuticos.¹⁸

Esta fascinación de los números - “Romanticismo de los números” (Mumford, 1971)- como motor del descubrimiento y la conquista se replica en las técnicas de una proto-contabilidad en el manejo de las cuentas de una economía predominantemente constituida por los rasgos medievales del trueque mercantilista.

En virtud de esto, encontramos las primeras aplicaciones técnicas -según (Mumford, 1971)- que posibilitarán el surgimiento del capitalismo en los mercaderes de la Italia renacentista. Mumford señala:

Desde el punto de vista de la técnica esta estructura tiene sus orígenes en las ciudades del norte de Italia, particularmente Florencia y Venecia, en el siglo XIV; doscientos años más tarde hubo en Amberes una bolsa internacional dedicada a ayudar a la especulación en transportes desde puertos extranjeros y en dinero. Hacia la mitad del siglo XVI la contabilidad por partida doble, las letras de cambio, y la especulación en

¹⁸ “Los signos de esta conquista son muchos -escribe Mumford- aparecieron en rápida sucesión. En las artes militares la ballesta y la catapulta renacieron y se extendieron, y pisándoles los talones vinieron armas más poderosas para anular la distancia: el cañón y más adelante el mosquete. Leonardo concibió un aparato volador y lo construyó. Se estudiaron fantásticos proyectos para volar. En 1420 Fontana describió un velocípedo. En 1589 Gilles de Bom de Amberes construyó al parecer un carro movido por la fuerza humana: preludios inquietos de los inmensos esfuerzos e iniciativas del siglo XIX. Igual que con muchos elementos de nuestra cultura, el impulso original fue dado a este movimiento por los árabes. Ya en 880 AbulQasim había intentado volar, y en 1065 Olivier de Malmesbury se mató tratando de planear desde una altura. Pero a partir del siglo XV el deseo de conquistar el aire se convierte en una constante preocupación de las mentes inventoras, y está lo suficientemente metido en la opinión popular como para que un relato de un vuelo desde Portugal a Viena pudiera servir de noticia engañosa en 1709 [...] La nueva actitud hacia el tiempo y el espacio infectó el taller y la oficina, el ejército y la ciudad. El ritmo se hizo más rápido: las magnitudes, mayores. Mentalmente, la cultura moderna se lanzó al espacio y se entregó al movimiento. Lo que Max Weber llamo el “romanticismo de los números” surgió naturalmente de este interés. En la medición del tiempo, en el comercio, en la lucha, los hombres contaron números, y finalmente, al extenderse la costumbre, solo los números contaron” (cf. Mumford, 1971, 20-1).

'futuros' estaban ya desarrollados esencialmente en su forma moderna (Mumford, 1971: 21).

Por otro lado, Hobsbawm verifica la importancia y la aplicación de estas técnicas en el auge del capitalismo de mediados del siglo XIX: “[...] se estaban extendiendo con facilidad y aumentando a ritmo considerable otros medios de pago [a diferencia de las monedas acuñadas en oro] como, por ejemplo, los cheques -un nuevo y buen recurso- las letras de cambio” (Hobsbawm, 2010: 47).

Más allá de las diferentes fechas propuestas por los autores arriba señalados en lo referente a la aplicación de aquellas nuevas técnicas dentro del comercio, lo provechoso de identificar dichas técnicas de especulación financiera como técnicas de un *proto-capitalismo* estriba en que la disociación entre la producción efectiva de un momento determinado necesitó de la especulación-proyección y de técnicas que pudiesen anticipar en el tiempo futuros negocios lucrativos para la inversión. He aquí que el capitalismo sea, en definitiva, una “inmensa elaboración y acumulación de mercancías que se intercambian en el mercado” (Rojas, 2010: 5) concretando un horizonte temporal en donde el mercado será óptimo para la venta de dichas mercancías: “El capitalismo, precisamente por esta condición intrínseca de carácter permanente, escapa hacia el futuro” (Han, 2014: 9).

Para que estas aparentemente inofensivas técnicas de especulación de las bolsas y del sistema monetario llegasen a desembocar en la revolución industrial en Inglaterra, se aplicaron técnicas de usurpación gradual sobre la vida estrechamente vinculada a la autoproducción campestre, esto por cuanto la “economía feudal no podía reproducirse [y] la sociedad capitalista tampoco podría haber ‘evolucionado’ a partir de la misma, ya que la autosuficiencia [permitía] la ‘riqueza popular’, pero ‘excluía la riqueza capitalista’” (Federici, 2015: 101). Fue, por tanto, la privatización y el saqueo de las tierras el motor del capitalismo: “Desde el comienzo del capitalismo [indica Federici] la guerra y la privatización de la tierra empobrecieron a la clase trabajadora. Este fue un fenómeno internacional. A mediados del siglo XVI, los comerciantes europeos habían expropiado buena

parte de la tierra de las islas Canarias y las habían transformado en plantaciones de caña de azúcar” (Federici, 2015: 114-5).

Así las cosas, y sin forzar las relaciones, proponemos que, desde la inserción de técnicas matemático-financieras propiamente capitalistas en la cuna de este sistema, hay que adherir este otro tipo de técnica desplegada por la clase dominante, dicha técnica estaría en otro nivel del que hasta aquí hemos visto. Se enmarca en un estadio en donde las técnicas propias de las finanzas deben ser posibilitadas por técnicas de usurpación y sacrificio necesarios para la puesta en marcha del sometimiento y la esclavitud pues, en “el siglo XVI, ‘cercamiento’ era un término técnico que indicaba el conjunto de estrategias que usaban los lores y los campesinos ricos ingleses para eliminar la propiedad comunal de la tierra y expandir sus propiedades” (Federici, 2015: 119).¹⁹

A su vez, el capitalismo genera la separación de los trabajadores de los medios de producción -técnica puesta en marcha por la burguesía del siglo XVIII- para que los cuerpos se manifiesten en una desnudez, en una “nuda vida” que debe trabajar en el sistema para subsistir, dicha separación es una técnica empleada en la usurpación y el robo de tierras a los campesinos europeos que se manifiesta en el siglo XIV (Federici, 2015).

Esto tiene como consecuencia -obviando la mutilación y el sacrificio de los cuerpos de los indígenas en las minas del “nuevo mundo” en el siglo XVI, suceso necesario para la acumulación originaria descrita por Marx- la modulación de los cuerpos explotados en la metrópolis del capitalismo del siglo XVIII no tiene parangón en la historia de Europa. Nunca en el devenir de la historia del viejo continente el ser humano fue moldeado en su físico como lo fue en los albores del capitalismo. Así lo manifiesta Federici: “[...] el capitalismo ha creado las formas de esclavitud más brutales e insidiosas, en la medida en que se inserta en el cuerpo del proletariado divisiones profundas que sirven para intensificar y ocultar la explotación” (Federici, 2015: 105).

¹⁹ La esclavitud estuvo presente en Europa hasta el siglo XVIII, sin embargo, los historiadores europeos han ocultado este fenómeno por cuanto no es conciliable con la supuesta democracia que caracteriza al viejo continente. Al respecto ver (Federici, 2015: 111)

Las minas de carbón, la industria textil, la metalurgia industrial, por nombrar algunos campos de explotación humana más la subjetivación del tiempo como dinero, conformaron cuerpos obedientes en las fábricas en donde el cuerpo se cosificó como medio de producción, como mera cosa necesaria para la creación de mercancías, trabajo humano, trabajo vivo que incide en el valor del producto y que no tiene provecho propio, sino que llega a las manos del capitalista.

La industria moderna ha transformado el pequeño taller del maestro patriarcal en la gran fábrica del capitalista industrial. Masas obreras, apiñadas en la fábrica, son organizadas militarmente. En su condición de soldados industriales rasos son puestos bajo la supervisión de toda una jerarquía de suboficiales y oficiales. No sólo son esclavos de la clase burguesa, del estado burgués, sino que son esclavizados a diario y a toda hora por la máquina, por el capataz y, sobre todo, por el propio fabricante burgués individual. Este despotismo es tanto más mezquino, aborrecible y exasperante cuanto más abiertamente proclama la ganancia como su objetivo (Marx & Engels, 2012: 11).

Las revoluciones europeas de 1848 vienen a reflejar que la producción capitalista y la administración forzada de los cuerpos dentro de las fábricas ya no podían seguir sustentándose en la explotación descarnadas de los cuerpos sacrificables y aunque en este período el capitalismo se sustentaba “[...] en el razonamiento, la ciencia, el progreso y el liberalismo” (Hobsbawm, 2010: 15) tales premisas debieron reformularse para mantener el “orden social” y es aquí en donde se cumple eso de que la burguesía revoluciona los medios y técnicas de producción para la perpetuidad del sometimiento del cuerpo de los trabajadores (Marx & Engels, 2012).

Así, por consiguiente, tenemos que la técnica se ha desplegado como un pensar calculador desde el siglo XIV y que dicha técnica se ha empleado tanto en técnicas de especulación y formas de pago en el mercado, como en la creación de máquinas que han estado al servicio del capital -pues las invenciones son funcionales para los intereses de clase que detengan el poder (Marcuse, 1993)-

siendo la más impactante en la explosión de los tiempos capitalistas, el ferrocarril. Dicha máquina, concebida por un hombre más práctico que científico (Hobsbawm, 2010) sería el “gran logro” de la economía industrial y aquella invención que llevó el modo técnico de producción capitalista a todo el globo. No somos demasiado visionarios en indicar que fue la invención del ferrocarril, aquella máquina que desplaza las mercancías desde la metrópolis hasta las periferias, y en su sentido inverso llevando la materia prima de lugares tan lejanos como Sudamérica – por ejemplo, la exportación de caucho a Gran Bretaña desde América del Sur- el sistema circulatorio del capitalismo. Como lo hace notar Hobsbawm: “La difusión de los ferrocarriles, y en menor medida de los barcos de vapor, estaba introduciendo la potencia mecánica en todos los continentes y en países inclusive no industrializados. El advenimiento del ferrocarril [...] fue en sí mismo un símbolo y un logro revolucionarios, ya que la transformación mundial en una sola economía interactiva fue en muchos sentidos el aspecto más logrado y desde luego el más espectacular de la industrialización” (Hobsbawm, 2010: 52).

En lo político, luego que la burguesía y la monarquía europea se recuperaron a las revoluciones iniciadas en 1848, estas entendieron que la pesadilla de la *democracia* no sería un puente para que las masas llegaran al control de las naciones (Hobsbawm, 2010), sino más bien, que por medio de mejoras paulatinas en las condiciones de trabajo -gracias a las tecnologías que se desarrollan a medida que la técnica se hace más sofisticada- mejoras salariales y demagogia política en la conformación del discurso de los gobernantes, el cuerpo social reprimido no se alzaría en nuevas protestas contra el poder establecido. En otras palabras, los gobernantes comenzaron una conquista de la consciencia ya que la prosperidad producto de la edad de oro del capitalismo “[...] que se reanudó, a mayor escala inclusive, en la década de 1860 y que alcanzó su cima en el auge de 1871-1873 [...] defraudó las esperanzas de los revolucionarios” (Hobsbawm, 2010: 44) impulsando a Engels escribir una carta a Marx en la que declara que “[...] las masas se iban a aletargar extraordinariamente como consecuencia de esta prolongada prosperidad” (como se cita en Hobsbawm, 2010: 44) y en consecuencia las subjetividades serían dominadas como el mismo cuerpo.

2.4.2 Técnica y subjetividad

Ahora, para abordar el eje que se da en el plano intersubjetivo, adoptamos aquí una primera postura negativa sobre el proceso tecnológico de la modernidad sobre el sujeto y su subjetividad por cuanto dicho proceso manipula e inserta una ideología a través de un discurso cargado de conceptos abstractos e indefinibles, tales como progreso, desarrollo o crecimiento, palabras comunes en los discursos de los neo-fisiócratas -o tecnocráticos si se prefiere- en las políticas gubernamentales actuales.²⁰

En nuestra reflexión, por tanto, no separamos el proceso tecnológico-científico de los intereses políticos, y aunque, según Marcuse, el mayor logro en la civilización altamente desarrollada por medio de la tecnología sería la desaparición de la racionalidad técnica, por cuanto significaría una libertad del pensamiento humano para con el modelo económico que le crea sus necesidades (autodeterminación), por el contrario la racionalidad técnica ha demarcado el horizonte de la consciencia y el entendimiento humano, es decir, la racionalidad técnica ha creado una sola forma de posibilitar la existencia de lo viviente, su sustento y su propia ontología.

Como señala Marcuse: “Hoy en día el poder político se afirma por medio de su poder sobre el proceso mecánico y sobre la organización técnica del aparato” (Marcuse, 1993: 33). El panorama actual no ha cambiado mucho, en la actualidad la tecnología alienante es más sofisticada en una microescala: “Todo dispositivo, toda técnica de dominación, [nos señala Han] genera objetos de devoción que se introducen con el fin de someter [...] El *smartphone* es un objeto digital de devoción [...] En cuanto a aparato de subjetivación, funciona como el rosario [...]

²⁰ La ideología entendida en los términos marxistas: como aquello por lo cual la clase dominante inserta sus valores en la clase dominada. Ver (Santos-Herceg, 2010, Capítulo 1). Por otro lado, la hechizadora palabra “progreso” nos es legada, en su forma de discurso, desde el siglo XIX. Véase (Hobsbawn, 2010: 16)

Ambos sirven para examinarse y controlarse a sí mismo” (Han, 2014: 11). La idea de libertad es mucho más creíble ahora con la era de la información²¹ y el mundo del trabajo ya no es visto como “una máquina” (fábrica industrial), sino como el lugar que le corresponde a cada sujeto por la elección de cada cual, pues, somos libres de elegir y “nosotros podemos” «We can» (Chul Han, 2012). Sin embargo, haciéndonos de la sospecha, compartimos que “[b]ajo el gobierno de una totalidad represiva, la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación” (Marcuse, 1993: 37).

Cuando mencionamos la libertad del sujeto de elegir y este discurso propio de las naciones democráticas liberales, enfatizamos que aquí las intenciones del discurso son las de crear espacios comunes en las subjetividades de manera indirecta. Así, en efecto, no nos remitimos solamente a la concepción negativa y dominadora de la técnica sobre la forma de vida humana efectuada en un sometimiento bruto y directo, pues de esta forma no tendríamos las herramientas conceptuales suficientes para abordar la racionalidad técnica que, en definitiva y última instancia, se ha cristalizado en un discurso autónomo y en una ideología (La Máquina cultural).

Para ello, en un primer paso, abordaremos el pensamiento heideggeriano sobre la técnica. En Heidegger hay un punto que nos sirve de apoyo para enfatizar lo que intentamos expresar cuando aquí nos referimos a razón técnica. En *La pregunta por la técnica* (1997) Heidegger postula que la esencia de esta es su carácter *desocultador*: “La técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar. Si prestamos atención a eso, entonces se nos abriría un ámbito distinto para la esencia de la técnica. Es el ámbito del desocultamiento, esto es, de la verdad” (Heidegger, 1997: 121). Tomemos, pues, el carácter desocultador de la técnica. El desocultar nuevas posibilidades y hacer existir lo

²¹ “He aquí la gran diferencia entre la llamada ‘Sociedad de la Información’ y la ‘Sociedad del Conocimiento’. Mientras que la primera reconoce a los miembros de una comunidad como sujetos receptores y pasivos del sistema comunicativo, en la Sociedad del Conocimiento los ciudadanos tienen que ser capaces, entre otras cosas, de asumir un espíritu crítico y reflexivo, desarrollar habilidades que les permitan deliberar y decidir justificadamente sobre cuestiones que les influyen directamente. En fin, saber elegir con conocimiento de causas” (Arancibia, 2004, 2007, 2011, 2018).

nuevo crea su propia racionalidad y, esta última, modula esta dinámica como la única forma de verdad. Por tanto, según Heidegger, el peligro no está en lo utilitario de la técnica, por ejemplo, en el desarrollo de armas nucleares, sino que en el olvido “[d]e que la verdad de la existencia humana no se agota en el saber ligado a la técnica” [ya que] “hay otro saber que es el saber-del-ser” (Martín-Barbero, 2003: 27).

Sumado a esto, en una alocución pronunciada en 1955 titulada *Serenidad* (Heidegger, 1955, 1988), el filósofo alemán se pregunta por el futuro del arraigo humano y los fundamentos del pensamiento reflexivo en una época en donde los artilugios técnicos invaden la vida y cotidianidad de las personas, llevando a estas a una relación de subyugación para con los artefactos técnicos. Sin embargo, el gran peligro para Heidegger, como ya se mencionó, no es el aparato técnico en sí, sino que el pensamiento calculador que ha constituido ese aparato sea el único humanamente válido por cuanto este tiene aplicaciones prácticas (cf. Heidegger, 1955). El desarraigo del pensamiento humano está así en juego por cuanto su ser, su *da sein*, está mediado por aparatos técnicos y, lo que es peor; lo develado por la técnica se constituye como la única forma de pensamiento. He aquí el desarraigo completo.

Según Heidegger, se confrontan dos tipos de pensamientos, el reflexivo y el calculador. En el primero se debe ser activo en la medida en que “[...] cada uno de nosotros puede, a su modo y dentro de sus límites, seguir los caminos de la reflexión” (Heidegger, 1955, [1988]:19), es decir, se debe poner en marcha una acción. En cuanto al pensamiento calculador, el sujeto debe ser pasivo, no importa si reflexiona o no sobre lo técnico. De estos dos tipos de pensamiento, el que ha prevalecido es sin duda el calculador y, he aquí lo importante para nosotros del pensamiento heideggeriano, que ve en la técnica un modo de estar, un modo de ser, o mejor aún, un modo de existir en el mundo.

Dicho modo técnico de estar en el mundo requiere de un sujeto pasivo que se represente los procesos técnicos-científicos como los únicos válidos, y también, requiere de un sistema que despliegue el proyecto técnico, es decir, un plan de trasfondo ligado al modo de producción capitalista, esto último Heidegger no lo toca pues no articula su reflexión bajo una preocupación de dominación económica por medio de la técnica.²² Heidegger, no critica al pensamiento calculador por cuanto este genera cierto modelo económico totalizador que transforma en un tipo particular de vida los cuerpos en los cuales se plasma. A Heidegger se le escapa, o no quiere abarcar el hecho de que la técnica y la tecnología han ido de la mano con la hegemonía global del capitalismo. Y, desde ahora ya hay que esgrimir que la “globalización es desarrollada, desde Europa - como una de las consecuencias fundamentales de la modernidad- [...] en nombre de la expansión permanente de la ciencia y de la técnica” (Ávila-Fuenmayor, 2005: 94), estas últimas subsumidas a los intereses del capital.

Más atento a esto estuvo Marcuse (2001), quien en un artículo titulado *Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna* del año 1941 reconoce que una racionalidad tecnológica estaba constituyéndose bajo las determinaciones directas del capitalismo. Dicha racionalidad, a su vez, crea sus propios patrones de verdad y reproductividad ideológicas: “La racionalidad tecnológica puede ser fácilmente puesta al servicio de tal control [sobre los humanos]: tomando la forma de ‘administración científica’” (Marcuse, 2001: 14–15).

En este punto es donde hacemos convergir las reflexiones de Heidegger y de Marcuse para conceptualizar la razón técnica. Entendiendo que esta está vinculada a un discurso de dominación y a su vez, crea su unidimensionalidad de verdad, podemos comprender la racionalidad técnica como una máquina que se crea a sí misma por cuanto en su producción esta genera sus propios medios de subsistencia; el proyecto como sistema dominador y la internalización de la norma en el sujeto producto de la intención discursiva. Es, por consiguiente, la razón

²² Tonalidad en la que se dirigen las críticas de Paul Feyerabend a la ciencia como disciplina que valida el conocimiento de la humanidad. Ver (Feyerabend, 1982, 1984, 1986).

técnica una máquina *autopoiética*,²³ en el sentido de que esta “especifica y produce su propia organización a través de la producción de sus propios componentes” (Maturana & Varela, 2018: 67).

Hay que agregar que la razón técnica se inmuniza a las críticas hacia ella, posicionando a los sujetos quienes realizan dichas críticas en el lugar de los *idealistas* o *utópicos*, aquellos que creen en un mundo guiado en donde el ser humano se hace de los beneficios de los procesos tecnológicos resultando así una *autordeterminación* de la sociedad en donde la burocracia tecnocrática o partidística (tautología de la burocracia tecnócrata) queda expropiada de la administración de los cuerpos.

Es, por tanto, la técnica y la ciencia la racionalidad unidimensional de entender y permear en el futuro una “naturaleza humana” que en sus condiciones materiales de existencia solo responde al devenir histórico de un proyecto civilizatorio movido en un primer momento por la clase dueña de los medios de producción técnicos. Al no existir otra alternativa al proyecto histórico, se cree que este es el único modo de producción posible. Por su parte, el cuerpo social adquiere una consciencia, que en definitiva le es ajena y falsa pero que se incorpora como propia y verdadera en los individuos,²⁹ una ideología de la producción capitalista de mercancías que posibilita la felicidad de la utopía del bien social por medio del consumo.²⁴

2.4.3 La biopolítica como técnica de gobierno del liberalismo

La racionalidad técnica que hemos visto, aquella que en una dinámica intrínseca crea sus propias condiciones materiales y subjetivas para su existencia debe ser puesta, ahora, bajo el prisma de otra mirada, la concerniente a la política como técnica de dominación social. Foucault, plantea que el biopoder, el “arte de gobernar”, es la “forma en que, a partir del siglo XVIII, se han intentado

²³ Utilizamos el concepto a sabiendas que los autores ven con resquemor que el concepto salga de los dominios de la biología. Ver (Maturana & Varela, 2018)

²⁴ Utilizamos el concepto de Individuo en vez de Sujeto, por cuanto este último genera espacios de reflexión que pueden ser un proyecto político que se bifurca en un pasado, presente y futuro. El Individuo no genera esos espacios y solo se constituye en la dominación de su cuerpo y subjetividad (cf. Cruz, 2000).

racionalizar los problemas que planteaban a la práctica gubernamental fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población” (cf. Frías Urrea, 2013: 20). Aunque, se puede discutir con el autor los orígenes de aquel poder biopolítico, lo que nos interesa particularmente en este estudio es aquella característica del biopoder concebida como técnica de optimización social, el “mejor gobierno” o “tecnología política” si se prefiere. Con esto lo que queremos inspeccionar es la relación estrecha entre racionalidad técnica y su subjetivación, y como esta ha devenido una razón de estado que ha estructurado la forma de gobierno de los estados nacionales en la modernidad.

Es por tanto Foucault una pieza clave para ver la huella de la razón de Estado, como el empleo de las óptimas técnicas de dominación social. Si creemos al autor y asumimos que la racionalidad técnica-política se mueve desde el siglo XVIII, debemos destacar que el contexto de este despliegue como proyecto político e histórico (Marcuse, 1993, 2001; Marx & Engels, 2012) es el liberalismo económico. Este, según el filósofo francés, es el aparato (instrumento intelectual) con el cual la burguesía fue delimitando el poder ejecutivo del Estado, es decir, “[...] una limitación interna de la razón gubernamental”. Foucault se pregunta al respecto: “[...] ¿Qué fue lo que permitió su aparición? [de la limitación gubernamental]. La respuesta es “La economía política, desde luego” (Foucault, 2016: 30).

Señala Foucault: “Con la economía política ingresamos entonces en una época cuyo principio podría ser el siguiente: un gobierno nunca sabe demasiado bien cómo gobernar lo suficiente” (Foucault, 2016: 35). Por tanto, podemos aquí rastrear una racionalidad gubernamental, que tiene la particularidad de convertir los intereses particulares en intereses generales en la búsqueda de nuevas técnicas de gobierno que se constituyen en tecnologías de dominación. Dichas tecnologías, según Foucault serían dos; a) la disciplinaria, que correspondería al cuerpo individual de los individuos y b) la política, que se refiere a la proyección de un programa de dominación que abarque el cuerpo social completo (cf. Frías Urrea, 2013).

Tenemos, pues, que lo importante de esto sería la noción de tecnología política. Este concepto nos puede guiar ahora en la argumentación de este segundo capítulo que va desde la concepción de la máquina como aquello que vuelve mensurable los procesos biológicos, hasta una tecnología de lo político entendido como aquellas técnicas determinantes en la política de los cuerpo y la individual disciplina de estos, y el paso que nos llevará estas reflexiones a situarse en el problema contemporáneo de la crisis política de la modernidad y sus correspondientes tecnologías de dominación de los sujetos. Es, por consiguiente, la razón gubernamental producto de la política neoliberal aquello que lleva el cálculo de los cuerpos en nuestra contemporaneidad: “¿Qué es ese nuevo tipo de racionalidad en el arte de gobernar, [enfatisa Foucault] ese nuevo tipo de cálculo consistente en decir y hacer decir al gobierno: ¿acepto todo eso, lo quiero, lo proyecto, calculo que no hay que tocarlo? Y bien, creo que, a grandes rasgos, es lo llamamos <<liberalismo>>” (Foucault, 2016: 39). Concebimos, así mismo, al liberalismo como la ideología del capitalismo: “el capitalismo, cuya ideología es el liberalismo, es en efecto universal, ya no está arraigado en una cultura o «mundo» particular (Žižek, 2009: 186–187). Por ello, ahora, cuando hablamos de neoliberalismo, simplemente apuntamos a las relaciones sociales que se han cristalizado por medio de la racionalidad técnica y calculadora desplegada desde un poder que explota la libertad (cf. Han, 2014).

Aquí ya entramos en lo que es nuestro problema fundamental de investigación. Se ha visto que la técnica ha posibilitado un pensar intrínsecamente instrumental, que las invenciones del humano y la exaltación de la razón por sobre otras formas de pensamiento se ha erigido como la única posibilidad tanto intelectual como material, esto último en relación con las alternativas de producción y sociabilidad de los seres humanos. Además, que el liberalismo ha estructurado, a su vez, un régimen de verdad explícitamente sustentado en la técnica y la ciencia, y que el pensar calculador que ha triunfado de la mano del capitalismo y de su utopía del bien estar consumible ha digitalizado la vida, llevando a esta a un cálculo supremo, trascendente si se quiere, que busca como

objetivo final perpetuar la racionalidad técnica en toda la sociedad, abarcando incluso a los cuerpos y mentes disidentes, como se expresa en la escena final de metrópolis (cf. Lang, 1927).

Es así, pues, que nuestra investigación se sumerge en aquellas resistencias narrativas que se plasman y se están plasmando en un tipo particular de pensamiento que nos es propio como hispano hablantes: la literatura. En la literatura de mujeres contemporáneas, queremos inspeccionar un germen de resistencia a lo digitalizador, a lo calculador que distribuye los cuerpos por medio de la violencia policial y social, que en definitiva es una violencia estructural propia de la razón neoliberal.²⁵ Por medio de la literatura, se pretende vislumbrar aquella palabra que designa a un humano por su nombre y no por su número, se pretende ver en estas obras una reivindicación de lo humano, aunque este último esté en condiciones deplorables, se quiere ver en la literatura escrita por mujeres al pueblo que ha sido violado nominalmente y cosificado como gente, en vez de pueblo, cosa que en nuestro país se instaura con la constitución de 1980.²⁶

²⁵ “El nombre en latín de la dedalera es Digitalis. La palabra *digitale* refiere al dedo, en latín *digitus*, término con el que también está emparentada etimológicamente la palabra *índice*, que designa el dedo que se emplea sobre todo para contar” (Han, 2019: párr 6).

²⁶ “Jurídicamente fue la constitución de 1980, fácticamente, el mercado neoliberal, lo que terminaron por aniquilar al pueblo: el mercado realizó el sueño jurídico de neutralización del pueblo por la Constitución, transformándolo en gente. Gana la gente decía el slogan del candidato presidencial Patricio Aylwin” (Karmy Bolton, 2019: 21).

2.5 La política descarnada, aproximaciones literarias de la violencia biopolítica/ necropolítica en la obra de Diamela Eltit, Lina Meruane y Eugenia Prado

Si consideramos la política como una forma de guerra, debemos preguntarnos qué lugar le deja a la vida, a la muerte y al cuerpo humano (especialmente cuando se ve herido y masacrado). ¿Cómo se inscriben en el orden del poder?

(Mbembe, 2011)

Los sucesos acaecidos en Chile en octubre de 2019 manifestados en la revuelta social han venido a corroborar que toda *biopolítica* es en sí una *necropolítica*. Si para Foucault el biopoder es el encargado de adiestrar y someter los cuerpos por medio de distintas instituciones estatales, el necropoder es el efecto sacrificial que tiene el poder sobre la vida de los sujetos que no interiorizan las dinámicas del buen gobierno. Si bien el biopoder administra en lo posible a los grupos marginados de la sociedad, le corresponde al necropoder ejecutar la violencia y la muerte.

El 18 de octubre de 2019 en Chile abre un horizonte que la filosofía y la literatura ya venían anunciando: La fragilidad de un sistema de gobierno liberal democrata y el poder de muerte inherente a este tipo de poder. La transversalidad de las clases sociales demandando cambios a la estructura del Estado y su clase política evidencian un desborde de la racionalidad técnica biopolítica que estruja los cuerpos para hacerlos rendir a bajo costo. Además, la población comprendió que el poder no puede reproducirse sin el poder de dar muerte; muerte a los manifestantes por medio de la fuerza policial y el ejército revivieron el fantasma y el miedo de 1973.

Desapariciones, torturas y hostigamiento, un terrorismo de Estado se volvió a desplegar en todo el país. Ahora, cabe preguntarse, ¿debemos sorprendernos de esto? Todo aquel que tenga un poco de noción de los Estados Modernos y cultura

general, comprende que la base del poder es el poder de dar muerte.²⁷ Ahora bien, ¿qué nos dice nuestra literatura al respecto?

Diamela Eltit en *Fuerzas Especiales* (2013) ya anunciaba un *Da sein* en estado de sitio permanente. La novela narra la situación de una familia en constante miedo de ser arrestada por los aparatos represores del gobierno, en donde la ordenación espacio geográfica de la población obedece directamente al flujo del capital financiero y al cálculo matemático liberal:

Quedamos cuatro [...] mi papá, mi mamá, mi hermana y yo. Los cuentos y los vuelvo a contar para estar segura de que siguen ahí, para convencerme de que estos cuerpos son de ellos y que yo también permanezco intacta. Mientras reviso mi suma escasa pero minuciosa sé que hoy no los van a detectar las antenas del carro policial y me convenzo de que los pacos no los empujarán para meterlos en la cuca [...] Quiero contarlos para saber cómo funcionan los números en sus cuerpos y de qué manera puedo salir dejando el terror adentro de las paredes del departamento (Eltit, 2013: 35–36).

La vida de aquellos marginados, que no están totalmente fuera ni completamente dentro, son los cuerpos que viven las penumbras del poder de muerte; la necropolítica. “La soberanía – indica Mbembe- consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder” (Mbembe, 2011: 20). Aquí es en donde la literatura, de Eltit y Meruane a efectos de esta investigación, muestra un estatus óptico de los cuerpos triturados por el inserto concepto capitalista de progreso. Esto, por cuanto la literatura permite una visión paralela a la noción de biopolítica, poniendo y situando a los cuerpos a situaciones extremas de violencia, cosa que por lo demás jamás subvertirá a una realidad totalmente violenta. “¿La noción de biopoder – se pregunta Mbembe- acaso da cuenta de la forma en que la política hace hoy del asesinato de su enemigo su objetivo primero y absoluto, con el pretexto de la guerra, de la resistencia o de la lucha contra el terror?” (Mbembe, 2011: 20). Por

²⁷ En cuanto a cultura popular, en el episodio “The Springfield Connection” de *The Simpsons*, en el que Marge se hace policía, Lisa Simpson le comenta a su madre: “Mamá sé que tu intención es buena. Pero la policía es una fuerza que mantiene el Estatus quo de la elite acomodada, ¿no deberíamos atacar las raíces de los problemas sociales en vez de atestar las prisiones del país?” (Kirkland, 1995).

tanto, la literatura saca a la luz la experiencia de la violencia necropolítica del poder en la ficción y las situaciones en las que se representa el cuerpo. Esto, es a lo que Slavoj Žižek se refiere cuando analiza el tipo de violencia objetiva en la sociedad:

Es preciso historiar a fondo la historia de la noción de violencia objetiva, que adoptó una nueva forma con el capitalismo. Marx describió la enloquecida y autoestimulante circulación del capital, cuyo rumbo solipsista de partenogénesis alcanza su apogeo en las especulaciones metarreflexivas actuales acerca del futuro. Es demasiado simplista afirmar que el espectro de este monstruo autoengendrado que continua su rumbo ignorando cualquier respeto por lo humano o por el ambiente es una abstracción ideológica, detrás de la cual hay personas reales y objetos naturales en cuyas capacidades productivas y en cuyos recursos se basa la circulación del capital y de los que se nutre como un gigantesco parásito. El problema es que esta «abstracción» no está solo en la percepción errónea de nuestros «especuladores» financieros, sino que es «real» en el preciso sentido de determinar la estructura de los procesos materiales sociales: el destino de un estrato completo de la población, o incluso de países enteros, puede ser determinado por la danza especulativa «solipsista» del capital, que persigue su meta del beneficio con total indiferencia sobre como afectara dicho movimiento a la realidad social (Žižek, 2009: 22–23).

Se podría afirmar que las democracias liberales contemporáneas tienen por objetivo proyectar las finanzas en un futuro de esplendor económico, como acicate y sedante de la población. Por otro lado, estas decisiones económico-políticas tienen efecto sobre personas reales de carne y hueso. La insuficiencia logística de un Estado liberal basado en la competencia y la lucha de clases deja fuera de la riqueza a una vasta población. A estos grupos corresponde ser administrados de manera indirecta, por medio de una violencia indirecta menos visible, la cual Žižek denomina “violencia sistémica” (Žižek, 2009), he aquí donde la necropolítica cumple su rol.

La literatura, descarna la violencia objetiva y sistémica en su prosa y de esta manera permite una mirada de las prácticas necropolíticas subyacentes a la democracia liberal. Esta visión es imposible para la sociedad acomodada, más no para la élite y para las poblaciones marginadas. Ejemplo de ello, este pasaje: “Por eso están enfurecidos los policías, porque no mataron a nadie hoy y expresan su

odio con palabras defectuosas, mientras los niños más afiebrados de nuestro bloque festejan los golpes con sus desafinadas carcajadas y afirman que quieren ser policías” (Eltit, 2013: 39). El círculo vicioso de la violencia necropolítica se abre al entendimiento en la ficción de la apreciación de una violencia subjetiva que toma como normalidad la violencia extrema. “Llegaron corriendo con sus bototos estatales, entregados a los lumazos que nos debían por el rencor que les inspiran sus sueldos [...] Los pacos se entregaron a los lumazos porque les permitieron una acotada gratificación si demostraban el éxito en sus golpes” (Eltit, 2013: 49-50).³²

Junto a lo anterior, la violencia de la necropolítica no es ejercida por individuos, es un sistema que dispone de cuerpos militarizados para controlar y dar muerte a quien se rebela y no acepta sus condiciones materiales precarias de reproducción. No hay tipos malos que ejercen la violencia, más bien es el cálculo, lo que se debe hacer de la racionalidad técnica del capital financiero: “esta violencia [señala Žižek] ya no es atribuible a los individuos concretos y a sus «malvadas» intenciones, sino que es puramente «objetiva», sistémica, anónima” (Žižek, 2009: 23).

Esta dinámica de poderes: “disciplinar”, “biopolítico” y “necropolítico”, se insertan al interior de las relaciones sociales y espaciales de la población subyugada, elemento que por lo demás determina la ciudad y su división entre clases sociales. “Tuvimos que reconocer [...] que existe un plan curioso de repoblamiento de los bloques, una forma ilegal de ocupación en los espacios donde ya no queda nadie, un programa que estimulan los pacos y los tiras. ¿Por qué? No lo sabemos. Pero creemos que pretenden infectarnos o infiltrarnos de asombro y de inseguridad” (Eltit, 2013: 67).

Ahora, nos preguntamos ¿qué pasa con los cuerpos administrados por la biopolítica y masacrados por la necropolítica?, ¿de qué manera la literatura nos aproxima a una experiencia que visualiza cómo funcionan y que efectos tienen en el cuerpo individual y social las políticas del necropoder? A diferencia de la veracidad que tengan los hechos traumáticos de las víctimas del terrorismo de Estado en octubre de 2019 en Chile, la ficción posibilita una reflexión exenta de admiración por la violencia, ya que la ficción en su espacio diegético pone en

suspense la “realidad”, esta última entendida como aquella soportada por una diversidad de simbolismos compartidos socialmente. “Aquí se halla la diferencia lacaniana entre la «realidad» y lo «real»: la «realidad» es la realidad social de las personas concretas implicadas en la interacción y en los procesos productivos, mientras que lo «real» es la lógica espectral, inexorable y «abstracta» del capital que determina lo que ocurre en la realidad social” (Žižek, 2009: 23–24). Por tanto, en la narración literaria el paisaje y espacio configuran una ideología en estado cero, pero no por ello no activa que, en definitiva y que, por medio de un acto reflexivo post-analítico, conforma lo real, lo que subyace.

La cotidianidad vivida por el personaje posibilita ajustar la percepción a un estado neutro de la ideología y el poder biopolítico, así como también necropolítico. Ejemplo: “Los bloques son todos iguales. Cuatro pisos. Escaleras de cemento. La misma medida para cada departamento. Treinta metros. Una medida invariable. Solo la diversidad anárquica de las rejas marca la diferencia. O nos humaniza, como señaló uno de los vecinos. Las rejas nos humanizan, dijo.” (Eltit, 2013: 112–113). Por medio de este pasaje, entendemos que la naturalidad del paisaje de la protagonista es la de un recinto residencial postindustrial, en el que el concreto y la medición matemática de los metros cuadrados no varía en lo más mínimo. Lo único que posibilita algo así como una humanización, son las rejas de cada departamento.

Nuevamente, lo “real” en confrontación con la “realidad”, es homologable a la necropolítica en oposición a la biopolítica respectivamente. Los departamentos de concreto en donde se acinan los cuerpos de los pobres refieren a una “realidad” calculada por la biopolítica. Por otro lado, los cuerpos policiales agrediendo y asechando a la población constituye una necropolítica de lo “real”, es decir, del plan que el poder tiene para los cuerpos enclaustrados.

Lo destacable de la ficción literaria, como ya se ha mencionado más arriba, es dejar en estado cero las intenciones políticas en la narración, y a través de este juego diegético se nos revela el catalizador de las condiciones de vida de los personajes, es decir, lo “real”, lo que subyace que, en el caso de *Fuerzas especiales* y los sucesos de octubre de 2019, es el “miedo”, una política del miedo:

Esto implica que con la administración especializada, despolitizada y socialmente objetiva, y con la coordinación de intereses como nivel cero de la política, el único modo de introducir la pasión en este campo, de movilizar activamente a la gente, es haciendo uso del miedo, constituyente básico de la subjetividad actual. Por esta razón la biopolítica es en última instancia una política del miedo que se centra en el acoso o de la victimización potenciales (Žižek, 2009: 53).

La “administración especializada” de los que saben por sobre los que no, se puede ejemplificar por medio de la novela de Lina Meruane *Fruta podrida* (Meruane, 2007). Dos hermanas trabajan en un packing de fruta, una de ellas, la protagonista, sufre de diabetes. En su cotidianidad no hay una crítica a la violencia sistémica que determina sus cuerpos al trabajo agrícola. Sin embargo, se puede verificar, sin tomar parte por el sufrimiento narrado, que su condición de reproducción material no es otro y no puede ser otro que el de trabajar y lidiar con la enfermedad. ¿Qué resistencia del cuerpo se refleja aquí? Involuntariamente, el trabajo forzoso crea la ansiedad de comer y comer, y por tanto, de enfermarse producto de esto. Aquí, la resistencia del cuerpo la constituye la propia enfermedad, el preámbulo a una muerte indirecta y necesaria del capitalismo, ya que en las cosechas los cuerpos deben ser sustituidos por aquellos cuerpos desempleados y sanos.

En esta misma línea, la visión biopolítica de la sociedad y del cuerpo están brillantemente reflejados en la novela *Mano de obra* (Eltit, 2002). Aquí, se vislumbra de manera un poco más directa la forma en la que actúa la biopolítica sobre el cuerpo y también aquello que Benjamin denominó el Capitalismo como religión (Benjamin, 2014, [1921]): “Es increíble. Definitivamente increíble. Tocan los productos igual que si rozaran a Dios. Los acarician con una devoción fanática (y religiosamente precipitada)” (Eltit, 2002: 14).

La historia narra, en una primera instancia, la cotidianidad laboral de un empleado de supermercado. Aunque, aquí el narrador es más crítico con su “realidad”, ya que manifiesta reflexiones más elevadas, consigue encarnarnos en las políticas económicas de estos *no lugares* de la abundancia. “Ay, como desordenan todo lo que encuentran a su paso. Mi persona ya no está radicada en mí mismo porque los clientes invalidan el tiempo que le he dedicado al orden programado por el analista (ese misterioso supervisor a distancia)” (Eltit, 2002: 14). Aquí se resalta la impersonalidad, la supresión de la humanidad de los empleados del supermercado, ya que se cosifican como facilitadores de mercancía:

Debo (es mi función) lucir limpio con el deber externo de parecer pálido. Obvio. Bien peinado, preciso, indescifrable, opaco. Yo formo parte del súper -como una material humano accesible- y los clientes lo saben. Me miran, se acercan y me abruma con preguntas que jamás se podrían responder. Pero que seriada y monótona resulta esta hora tensa, la mañana, la extensión difusa y considerable de la vida misma (Eltit, 2002: 20).

Por medio de esta obra, vemos como se cumple aquella unidimensionalidad de la que teorizaba Marcuse (1993). Las rutinarias tareas del cuerpo hacen que el entendimiento de este se haga unidimensional, que por un lado esté facultado como, “supervisor”, “cajera”, o “guardia”, “Soy (ya lo dije) un experto en pasillos, en luces, en mantener la frialdad programada de los productos alimenticios” (Eltit, 2002: 29) y que, por otro, la realidad se le presente como la única posible. Por tanto, las consecuencias maquinarias del trabajo tienen una repercusión subjetiva que solo podemos entender y visualizar a través de la literatura, “¿Quién soy?, me pregunto de manera necia. Y me respondo: ‘una correcta y necesaria pieza de servicio’. No me respondo nada” (Eltit, 2002: 58).

Ahora, en relación con la técnica y el sometimiento del cuerpo a esta, el texto de Eugenia Prado, *Advertencias de uso para una máquina de coser*, (Prado, 2017) sintetiza en una narración ecléctica de formas del cuerpo, la máquina y la tecnicidad:

- El *cuerpo*, porque es desde un cuerpo explotados desde donde se trabaja en la costura y la moda en una línea de producción en el “capitalismo tardío”.
- La *máquina*, por cuanto es por medio de la máquina de coser que se lleva la materialización de las ropas.
- La *técnica*, ya que son las implementaciones precisas de técnicas de costura las que posibilitan el producto-vestimenta y, a su vez, aquellas mismas técnicas de confección son las que unidimensionalizan el quehacer y la racionalidad de las mujeres.

Esta extraña, pero por eso mismo reveladora, obra de Prado nos permite abarcar la resistencia de los cuerpos frente a la racionalidad técnica de una manera muy explícita. Las mujeres son confinadas a un taller:

Este lugar es descrito como un ‘observatorio de conductas’ [...] donde la rutina de las costureras en la fábrica se presenta por medio de una cadena que une moda-espectáculo- cuerpos precarios dentro de una lógica neoliberal de exhaustivas jornadas de trabajo, como sucede con el personaje principal” (Barrientos & Jeftanovic: 2017).

En dicho taller tiene lugar la dinámica y cotidianidad del trabajo femenino, el coser por medio de máquinas automáticas las prendas que se les encarga: “Así pasan los días las operarias, sumergidas en una sombría nebulosa. Inamovibles frente a sus máquinas [...] trabajan en silencio y en silencio resisten los prolongados turnos que pueden extenderse horas hasta que el jefe diga lo contrario” (Prado, 2017: 9).

Lo que se puede inferir al leer la obra es que el peso de la racionalidad acondicionada al trabajo automático, repetitivo y maquinal de confeccionar vestiduras tiene un efecto en el cuerpo sufriente, dicho sufrir se manifestaría no por una tarea dada, sino por la suma de la repetitiva tarea:

“Una costurera duele, nos duele la vida, nos duele la distancia, nos duele la máquina y también nos duele el pedal. A las operarias nos duelen los órganos, los quejidos y las lágrimas. Nos duelen los pulmones. Nos duele la espalda y las manos. Nos duele el corazón, la biología en el cuerpo que somos y también nos duelen los pinchazos. A las mujeres nos duele el cansancio, nos duele la enfermedad, nos duele parir, nos duele menstruar. Nos duele el trabajo” (Prado, 2017: 44).

El dolor repetitivo de la técnica hace estallar los demás dolores contenidos en el cuerpo, el de la condición de mujer, la cárcel que representa la biología misma de cada cuerpo.

¿Cómo se refleja la resistencia aquí? La protagonista, Mercedes, representaría al pensamiento disidente (resistente), sin embargo, no por ello emancipador que se posibilita dentro de una sociedad tecnificada. Esto se puede apreciar en que la protagonista es aquella mujer que emplea el acto subversivo de escribir, de plasmar sus inquietudes, las cuales difieren del gusto de la norma. También, la resistencia se verifica con el empleo de la técnica de coser los distintos géneros de los cuales se confeccionan los vestidos, es decir, que aquella sistematización del trabajo, la de trazar punto tras punto, la de bordar con la aguja manualmente -pues la seda no puede ser trabajada con la máquina- son las rutinas que la racionalidad técnica ha posibilitado en el cuerpo de las mujeres una unidimensionalidad que en su estructura interna se bifurca. He aquí la gran resistencia, aquella que se da en los espacios que supuestamente no posibilitan otras conciencias. Por tanto, el romper la unidimensionalidad desde dentro sería el acto subversivo por antonomasia.

Finalmente, la importancia del análisis filosófico que hemos hecho de las obras arriba citadas tiene la importancia de derribar aquella costumbre intelectual que está imperando en estos días, la de creer que no hay un gobierno y una ideología que determine un poder directo o indirecto sobre los cuerpos. Por ejemplo, Han (2014), sostiene que el mundo digital y el *big data* han posibilitado una sociedad en la que cada uno se ha vuelto transparente en cuanto a su vida y que esto mismo es lo que hace una especie de auto-dominación a- ideológica que no necesita de la violencia para reproducirse. “La técnica de poder propia del neoliberalismo adquiere una forma sutil, flexible, inteligente, y escapa a toda visibilidad” (Han, 2014: 12). Esto último no se cumple, pues cuando las técnicas de dominación del Neoliberalismo biopolítico/necropolítico son subvertidas, la ideología deja de ser sutil y pasa a ser concreta en la violencia y el poder de dar muerte. Así sucedió en Chile en octubre de 2019 y la literatura vislumbra esa violencia latente en su juego ficcional.

Capítulo 3: Diferencia sexual y cuerpo en la escritura de mujeres²⁸

Este capítulo busca analizar el problema que suscita la diferencia sexual en la crítica literaria feminista, abordando la cuestión del cuerpo y su posibilidad de sublimación en lo escritural. Para los propósitos del análisis hacemos dialogar las teorizaciones propuestas por Nelly Richard sobre el sexo en la escritura y las tesis sobre los efectos del discurso en el cuerpo y el sexo propuestas por Judith Butler. Seguidamente, se expondrá la característica desarticuladora del discurso patriarcal que posee la escritura producida desde un cuerpo marginado. Por último, se propondrá que la escritura de los bordes tiene intrínsecamente la posibilidad de desmitificar/desarticular la identidad de los sujetos, revelando así los mecanismos ficcionales de la normalización sexual.

4.1 El Congreso

En el año 1987 se llevó a cabo en Chile el Congreso Internacional de Literatura Femenina Latinoamericana. Dicha actividad representó un hito, tanto por ser el primer congreso que visibilizaba la actividad literaria de la mujer en el continente sudamericano, como por darse en un contexto de represión y sesgo cultural, pues en Chile se vivía bajo la dictadura de Augusto Pinochet. La gran importancia del Congreso se funda en que en él se descifró “una doble ruptura del silencio: por un lado, el silencio femenino histórico; por otro, el silencio de quienes escribían en plena dictadura militar” (Memoriachilena, párr. 2). Uno de los temas que se articuló en el Congreso fue el de la diferencia sexual en la escritura y el trato que de esta hizo –hasta ese entonces– la crítica literaria feminista contemporánea. Así, la gran problemática que se plasma transversalmente en las ponencias presentadas en el Congreso es la marginalidad de la mujer, su enunciación en la escritura y el problema de la representación del sujeto-mujer en la literatura escrita por mujeres.

²⁸ Parte de este capítulo fue publicado por la revista *Nomadías*, ver: Baeza, R. (2019). Diferencia sexual y cuerpo en la escritura de mujeres. Trazos para una crítica desarticuladora desde los bordes. *Nomadías*, (26), 13-30.

En relación con el Congreso, Diamela Eltit afirma: “Inaugurar este espacio de escritura de mujeres latinoamericanas, implica [...] instalar la opción y la pregunta, sobre un grupo sexuado y reconocido en una diferencia [...] enclavada sobre un orden periférico y marginal” (Eltit, 1990: 17). Por consiguiente, la marginalidad configura un *a priori* de la escritura de las mujeres, presionando a éstas a una búsqueda de representación y enunciación depurada de la modulación patriarcal. En otras palabras, las mujeres deben poner en tensión su propio yo real con el yo ideal con el que se les ha investido, o como lo expresa Lucía Guerra: “El predominio hegemónico de imágenes creadas por los hombres [...] nos conduce a nosotras, las mujeres, a observar diversos centros de nuestro Yo que no corresponden a la experiencia de nuestro propio Yo en un múltiple movimiento difuso y difuminante” (Guerra, 1994: 188). De ahí que las mujeres deban sortear todo un discurso hegemónico sobre el acto de escribir, así como también desmontar toda una maquinaria de lectura sobre su cuerpo.²⁹

El Congreso, además, puso en evidencia que dentro de la crítica feminista existe una no despreciable disputa sobre la representación de las mujeres como figura-arquetipo y como creadoras de mundos en la ficción, dicho con otras palabras, dentro de la crítica literaria feminista se friccionan diferentes posturas en relación con la “especificidad de una estética femenina” (Richard, 1990: 40). Preguntas tales como: ¿Está representada la mujer en la obra de los autores hombres? ¿Puede una escritora mujer proyectarse en la ficción y vislumbrar lo propio del mundo femenino en este acto?, o, ¿es el mundo de lo privado, manual, doméstico y el deseo reprimido del adulterio lo propio de la mujer?, son cuestiones que abren el problema del signo mujer y los fragmentos dispersos que debe trabajar y juntar la crítica literaria feminista.

Hasta aquí, las menciones al Congreso de Literatura Femenina tienen la relevancia de demarcar un punto en el cual la cuestión de la división sexual en lo escritural llega a las consciencias latinoamericanas, en cuyo contexto del año

²⁹ Para denotar este fenómeno de dislocación Luisa Muraro manifiesta: “Lo otro está presente en mí como la que yo no soy, pero a la que tengo presente y que está en mí. Es la relación la que hace que yo, inclusive la que todavía no soy” (Muraro, 2000: 32).

1987 las formulaciones teóricas al respecto estaban emergiendo a nivel mundial, por tanto, se deben resaltar las actividades y las temáticas abordadas en el Congreso, en la justa medida en que significa que las mujeres comenzaran a poner en tela de juicio su escribir.

La representación del cuerpo en la escritura, por lo tanto, sería un efecto de las reflexiones propuestas en el Congreso. Cuestiones como: ¿se diferencia la escritura de un sujeto sexuado de otro? ¿Es el cuerpo un medio por donde se canaliza la escritura y que por este mismo fenómeno manifiesta una diferencia en la escritura? ¿“Ser” mujer u hombre confina a que una escritura se adhiera una subjetividad “femenina” o “masculina”? Quien abordó este problema fue Nelly Richard (1994), quien a su vez, fue una de las intelectuales encargadas de la organización del Congreso de Literatura Feminista.³⁰

Los análisis de Richard se enmarcan sobre las tesis principales en relación con la diferencia sexual de las autoras Hélène Cixous, Luce Irigaray y Julia Kristeva. Especialmente, a los propósitos de este escrito nos enfocaremos en la sublimación del sexo-genital en la escritura (Cixous, Irigaray), que Richard encuadra en la tradición francesa. Cada autora aporta distintas perspectivas sobre la condición del signo mujer y su representación escritural en la literatura. Esto suscita un problema que se vincula con las especulaciones que del cuerpo y el discurso ha hecho Judith Butler. Para esta última, el discurso normalizador utiliza como dispositivo el concepto de género para conformar las normas que dan las pautas sexuales del cuerpo y, más radical aún, es desde un discurso-ficción de la identidad precultural desde donde se cosifica y materializa el cuerpo, y por efecto, lo humano. Tenemos por tanto que, bajo las categorías de análisis de Butler, la condición anatómica del sexo no corresponde a una identidad sexual, en la medida en que esta está conformada y desplegada desde un discurso. Por tanto, ¿tiene sentido hablar de una escritura de mujer si esta misma categoría es un constructo? Agudizamos más la reflexión y preguntamos, ¿es la escritura de la

³⁰ También estaban en la organización del Congreso; Carmen Berenguer, Eugenia Brito, Diamela Eltit, Raquel Olea y Eliana Ortega.

diferencia sexual, periférica y marginal del signo mujer una escritura que pretende autodefinirse y establecerse como una manifestación escritural de un sujeto-mujer inamovible? Y, por último, ¿abordar este problema tiene repercusiones en la comprensión y la articulación de una política feminista?

4.2 La diferencia y su materialización en la escritura

Uno de los impactos que tuvo el Congreso, como ya se ha señalado, fue el autoconocimiento que las escritoras chilenas y latinoamericanas comenzaron a efectuar sobre el quehacer de su escritura. Las mujeres comenzaron “lentamente [a tomar] conciencia de todo este mutismo comprometido incluso desde la izquierda, desde sus mejores escritores y críticos, hacia la escritura femenina” (citado en Richard, 1994: 127–128). Las mujeres comprendieron que no basta con ser mujer y escritora para que la acción de la escritura se constituya como feminista. Es así como se manifiesta una problemática sobre el sexo de la escritura.

En su ensayo, *¿Tiene sexo la escritura?*, Nelly Richard pregunta: “¿es lo mismo hablar de ‘literatura de mujeres’ que de ‘escrituras femeninas?’” (Richard: 129). La pregunta nos remite a pensar sobre la cuestión de la categorización discursiva sobre el sexo en la escritura. Para la autora, la “literatura de mujeres” designa un corpus firmado por un sujeto sexuado, en este caso las mujeres, en donde se conjugan la identidad de la narradora, así como también los símbolos utilizados por ésta en la construcción de la ficción. Así, “[l]a crítica literaria que practica es[t]as caracterizaciones [...] de lo ‘femenino’ se basa en una [representación] de la literatura según la cual el texto [debe] expresar realistamente [las] situaciones de vida que retratan la ‘autenticidad’ de la condición-mujer” (Richard, 1994: 130). Para la pensadora chilena, este tipo de crítica que pretende consolidar un puente de correspondencia entre la realidad y el texto se autolimita en la medida en que queda ciega a los nuevos formatos, en los cuales se transgreden aquellos parámetros axiológicos que hay sobre la literatura de mujeres.

Me parece que ese tipo de crítica, al desatender la materialidad signica del complejo escritural (la energía significante de la maquinaria textual), se expone a varias limitaciones: por una parte, su concepción naturalista del texto, pensado como vehículo expresivo de contenidos vivenciales, define un tratamiento realista y figurativo de la literatura que falla con obras donde la escritura protagoniza un trabajo de desestructuración/reestructuración de los códigos narrativos que violenta la estabilidad del universo referencial y que desfigura el supuesto de verosimilitud de los mecanismos de personificación e identificación femenino-literarias. (Richard, 1994: 130).

Podemos ver que la sospecha de Richard se enmarca en la representación que las mismas mujeres hacen a partir de un suelo subjetivo dado. Se duda, no por la verosimilitud de la experiencia de vida del narrador-mujer, sino más bien por la fluctuación que se da en la construcción simbólica a la que ha sido expuesto el signo mujer. Esto es lo que motiva a Lucía Guerra a señalar: “Si bien el referente de la experiencia es sólo uno de los aspectos de la configuración representacional, éste es el primer cuestionamiento que nos hacemos las mujeres al enfrentarnos con los signos de la mujer representada” (Guerra, 1994: 187). Así pues, la crítica literaria feminista debe pensar categóricamente la diferencia sexual y sortear aquella crítica (que mayoritariamente proviene de una crítica varonil) que confina a la categoría de “literatura de mujeres” todo texto firmado por un sujeto sexuado.

Más aún, los diferentes intentos por parte de la crítica literaria feminista de pensar la cuestión de lo femenino en la escritura presentan, en cierta medida, falencias teórico-epistémicas que Richard se encarga de notificar. Las tendencias estudiadas por Richard son la crítica feminista angloamericana y la tendencia francesa. Según la autora, la primera de estas se ha abocado al rescate, por medio de un revisionismo, de la producción femenina, mayoritariamente vedada en la tradición masculina literaria occidental. Sin embargo, los reparos que a esta tradición hace la autora, apuntan a que esta crítica pretende constituir una historia de la literatura unidimensional racional de progreso, es decir, quiere invertir los valores hombre-mujer y delimitar un discurso que pretende “configurar una tradición literaria nuevamente modelizada bajo las categorías de ‘continuidad y coherencia’, volviéndose así ‘cómplice de las concepciones de la historia basadas

en el supuesto de una linealidad uniforme; y [...] cómplice de los presupuestos logo (falo) céntricos de los discursos homogéneos” (Richard, 1990: 41–42).

Con respecto a la segunda tradición reconocida por Richard, a saber, la tendencia francesa, la cual sería una actualización de la tradición angloamericana, estaría interesada en estudiar la emergencia del *inconsciente*, el *sujeto* y el *lenguaje*:

Nacida de la emergencia conjunta de una poética del texto (Cixous) y de una reflexión sobre subjetividad [...] (Kristeva, Irigaray), [esta tendencia] se preocupa más de la escritura propiamente tal en cuanto travesía simbólica y volumen significante [...] Dicho campo conjuga el aporte de una teoría del sujeto (verbalidad y pulsiones) y de una teoría del texto (dispositivo enunciativo y trayecto comunicativo), dividiéndose en dos orientaciones principales. (Richard, 1990: 45)

La primera de estas orientaciones a las que hace referencia Richard es el modelo de Cixous e Irigaray, el cual propone que en la escritura de mujeres se plasmaría un ritmo-mujer, que estaría impregnado de multiplicidad y heterogeneidad, en una funcionalidad en la que se dejaría ver tanto lo corporal como lo psíquico. Esta tendencia estaría ajustada por una materialidad corporal-biológica que acentuaría su manifestación por la existencia de una vagina, la cual “evocaría la relación autoerótica que el cuerpo y la palabra [...] establecen entre sí: los roces y frotaciones del sexo-labios se trasladarían al significante verbal, mediante el ‘cuerpo a cuerpo’ de un decir que se acaricia a sí mismo” (Richard, 1990: 46). No obstante, esta perspectiva no podría ayudarnos a ver el espectro que significa la diferencia sexual en la escritura por cuanto, según Richard, dejando de lado los aspectos poéticos que significa ver en la escritura de mujeres el propio cuerpo femenino como narrador, esta tendencia caería en un determinismo sexual que haría corresponder escritura y biología como una relación acoplada por el destino anatómico (Richard, 1990: 46–47). La segunda orientación está configurada por el trabajo de Julia Kristeva, quien “[...] parte del texto como ‘juego, trabajo, producción, práctica’: materialidad lingüística del proceso de estructuración del sentido” (Richard, 1990: 47). En este modelo se

juega con los conceptos de “semiótica”, que sería lo pulsional femenino-maternal, y el concepto de lo “simbólico”, el cual sería lo normativo masculino-paterno. Así, según este modelo, las mujeres “estaría[n] siempre más cerca de la pulsión rítmica de lo semiótico ([...] goce y [...] corporalidad debido a su proximidad -carnal o especular- a la madre” (Richard, 1990: 47). En este sentido, para que lo semiótico y lo simbólico se tensionen es necesario una acción creativa que desborde la lógica social racional masculina por parte de la experiencia femenina. En consecuencia, bajo el análisis de Kristeva “[...] mujer y creatividad se potencian mutuamente como dos fuerzas aliadas en un mismo proceso de desintegración de los límites de la racionalidad social dominante, y de su sintaxis represiva” (Richard, 1990: 48).

El diálogo que se ha conformado hasta aquí con Richard es para orientar este estudio al problema que promueve el *cuerpo* en la escritura de las mujeres. Nelly Richard, al no replantear reparos a las nociones de Kristeva, nos hace suponer que comparte con esta sus teorizaciones. Por otro lado, Richard, al criticar el modelo propuesto por Cixous e Irigaray y enunciar que este puede converger en un determinismo biológico, nos abre la siguiente pregunta: ¿Se sublima el cuerpo biológico en la escritura?, más precisamente, ¿existe una correspondencia entre genital-vagina y escritura? Más problemático aún sería: ¿qué es un cuerpo y qué lo conforma? Es a razón de esta última pregunta que debemos abarcar otras perspectivas que han estudiado y problematizado el cuerpo como categoría que acarrea un signo discursivo impregnado por una discursividad política. Esto, encuadrado bajo el concepto de *poder* que un grupo humano (hombres sobre mujeres) ejerce por sobre otro en una dialéctica de dominación.

4.3 Cuerpo hablado

Para los propósitos de este escrito, abordaremos las tensiones entre cuerpo y discurso como categorías de análisis para repensar la escritura y el proyecto – como eyecto del signo mujer– en la escritura femenina. Para lograr dicho designio

nos haremos de las propuestas teóricas presentes en la obra de Butler (2002, 2007).

La pensadora norteamericana, en su análisis basado en la obra de pensadores del cuerpo, en el primer capítulo de su conocida obra *El género en disputa*, propone y problematiza aquel dispositivo enunciativo que impera en los discursos hegemónicos logo-falo-céntricos y liberales, este es, aquel discurso que representa la correspondencia de sexo y género como una construcción prediscursiva y, por lo tanto, natural de los sujetos. Se sigue, entonces, que el binarismo sexual para este discurso hegemonzante, sería el fundamento biológico que constituiría la conducta, la psicología y la identidad de las personas. Para sortear dicha construcción, Butler propone su desarticuladora tesis:

[...] con el propósito de dar respuesta a la afirmación de que “biología es destino”, esa diferenciación sirve al argumento de que, con independencia de la inmanejabilidad biológica que tenga aparentemente el sexo, el género se construye culturalmente: por esa razón, el género no es el resultado causal del sexo ni tampoco es tan aparentemente rígido como el sexo. Por tanto, la unidad del sujeto ya está potencialmente refutada por la diferenciación que posibilita que el género sea una interpretación múltiple del sexo (Butler, 2007: 54, la cursiva es nuestra).

De esta tesis se desglosa que el sexo nunca ha sido prediscursivo y, por tanto, “[...] quizás esta construcción [...] esté tan culturalmente construida como el género” (Butler, 2007: 55), resultando que “[...] el sexo, por definición, siempre ha sido género” (Butler, 2007: 57). Si el sexo no es anterior a la cultura, explicita Butler, entonces hay una intención de construcción-ficción sobre el binarismo sexual de los cuerpos, y esta intención se efectúa por un medio discursivo que se fundamenta en la noción de género. “[E]l género [...] es el medio discursivo/cultural a través del cual la ‘naturaleza sexuada’ [...] se forma” (Butler, 2007: 55–56).

Ahora, ¿cómo es que se constituye el cuerpo sexuado? Nos ponemos más reflexivos y preguntamos, ¿a efecto de qué es el cuerpo constituido ontológicamente como un cuerpo de hombre y otro como de mujer? Para esclarecer estas interrogantes debemos concebir que la gran ficción del género-sexo es el resultado de un discurso que cíclicamente se ha venido permeando de dichas premisas, dicho de esta manera, se posibilita una perspectiva que ve el discurso del sexo prediscursivo como un dispositivo categorial que se actualiza para devenir en una constante perpetuidad.

Lo importante de lo enunciado hasta aquí, es el hecho de que la categoría y la idea de sexo “[...] surge dentro del lenguaje hegemónico como una sustancia, como un ser idéntico a sí mismo, en términos metafísicos” (Butler, 2007: 74). Así, según la autora, la construcción que vela por la conformación de una identidad atómica ligada a una estructura biológica prediscursiva (natural), tiene por objetivo crear la diferencia binaria de los sexos, en donde éstos se moverían en una dialéctica de reconocimiento en el cual un yo heterosexual reconocería a un otro, creándose de esta manera el deseo por lo opuesto. En este caso, en donde se reconoce que hay una distinción de los deseos y las prácticas sexuales que determinan la identidad heterosexual, se debe preguntar qué es lo que en definitiva conforma, articula y compone el sexo. A raíz de esto, y a través de los postulados de Monique Wittig en relación con la lingüística y la dualidad de los sexos, Butler cita: “El género es el índice lingüístico de la oposición política entre los sexos” (citado en Butler, 2007: 76). Se trataría, entonces, de argumentar que el discurso lingüístico que pretende proyectar una materialidad corpórea sobre los sujetos estaría movido por una filosofía ontológica encapsulada “[...] en ciertas ilusiones de ‘Ser’ y ‘Sustancia’ animadas por la idea de que la formulación gramatical de sujeto y predicado refleja la realidad ontológica previa de sustancia y atributo” (Butler, 2007: 77). Aquí, el lenguaje no solo despliega una ontología presunta en la materialidad, sino que también conforma la ilusión de correspondencia del lenguaje con la cosa. En consecuencia, el cuerpo sería un

artefacto ya constituido por la lengua, bajo una lógica ideal que ve en las premisas del lenguaje los conductos de la realidad corpórea y física de la existencia.

Esto, por tanto, nos abre un campo de posibilidades de entendimiento sobre el cuerpo, ya no como un “destino anatómico”, sino como un efecto de acción. Más aún, ahora se manifiesta la problemática de qué o quién es la causa primera del despliegue del discurso, llamémoslo, “corporeador”. En este punto Judith Butler cuestiona la idea de una identidad constante de sujeto, preguntándose, ¿somos como somos a razón de una identidad natural, inmutable y perpetua? ¿O es que nos conforman nuestra identidad y forma de ser? Y si es así, ¿quiénes poseen esta facultad de conformación? La respuesta a esto, según la investigación de la filósofa, sería que no existe sujeto ni identidad que mueve y promueve la conformación de identidades y cuerpos heterosexuales. Toda conformación estaría supeditada a una sinergia que ya está puesta en acción en las prácticas culturales, en donde los signos y representaciones, así como toda la maquinaria axiológica de la cultura se perpetúa, deviene hecha y, asimismo, acontece haciéndose en un espiral impersonal e involuntaria que subyace a las sociedades. Esto, adecuado a la cuestión del género, resultaría que “[...] no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas ‘expresiones’ que, al parecer, son resultado de ésta” (Butler, 2007: 85).

Aquí, se puede confrontar el análisis propuesto por Nelly Richard sobre el sexo en la escritura, para reflexionar sobre la constitución corporal de los sujetos sexuados y los proyectos escriturales. Si para Richard, las teorías propuestas por Cixous e Irigaray sobre el cuerpo biológico sublimado y traspasado al acto de escritura sería un determinismo biológico-anatómico, entonces hay que repensar la categoría de cuerpo a la que hace alusión Richard; ¿es un cuerpo des-generado o uno con un signo sexual marcado? Si lo propio de la escritura y la estética femenina es lo desarticulador de lo simbólico-paternal, obras como el Ulises de James Joyce ¿serían textos femeninos independientemente de que su autor no hubiese tenido intenciones de criticar una escritura lógica patriarcal sino más bien

solo hubiese querido destacarse en el mundo de las letras masculinas? Sin duda el problema es muy difícil de abordar por las variadas miradas de autoras sobre la condición del signo mujer, sin embargo, un punto de apoyo para abarcar el problema se puede dar en la deconstrucción del cuerpo como signo sexuado, he aquí la importancia de los estudios de Butler. Si, como hemos visto, el sexo es un efecto lingüístico sobre un cuerpo de sujeto que se perpetúa en una dialéctica impersonal, por cuanto no hay agente (identidad) primero, entonces las pretensiones de llamar a un proceso escritural como “escritura de hombre” o “escritura de mujer” tendrían sentido tan solo para demostrar que las categorías ontológicas sexuadas creadas por un discurso no confeccionan una crítica de las condiciones efectuales de las que forma parte un sujeto y cuerpo sexuado.

4.4 Cuerpo de los bordes, escritura desmitificadora

Butler sostiene que las diferencias sexuales están supeditadas a un acto discursivo: “[...] la diferencia sexual se invoca frecuentemente como una cuestión de diferencias materiales. Sin embargo, la diferencia sexual nunca es sencillamente una función de diferencias materiales que no estén de algún modo marcadas y formadas por las prácticas discursivas” (Butler, 2002: 17). Los cuerpos sexuados son conformados desde un discurso de poder.³¹ En este ejercicio discursivo no solo se demarca materialmente una diferencia consustancial a los sujetos, sino que además se consolida una identidad perpetua. Se construye la materialidad del cuerpo para construir la materialidad del sexo. Esta es la ecuación de las “normas reguladoras” que buscan arraigar una norma heterosexual obligatoria. Más aún, en dicha ecuación no se menciona que, para que esta maquinaria de la subjetividad de los cuerpos heterosexuales produzca a sus sujetos ideales, se debe conformar, paralelamente, un otro. Este último, es funcional al discurso en la medida en que este está demarcado en una diferencia y

³¹ Butler afirma: “Lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será plenamente material, pero la materialidad deberá reconcebirse como el efecto del poder, como el efecto más productivo del poder” (Butler, 2002, 18).

un miedo. El otro, se sitúa en los márgenes, en la periferia, para que desde allí emane las características de las que se debe temer para justificar un yo central, posicionado en una no-periferia. “Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son ‘sujetos’, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos” (Butler, 2002: 19).

La formación imaginaria de un enemigo contrario a las prácticas correctas del cuerpo, por tanto, es emplazado en los márgenes de la humanidad. Solo aquellos que se remiten a las prácticas sexuales supeditadas desde el discurso heterosexual, a su vez, serán quienes tienen el derecho a tener una vida humana que debe ser vivida. De modo que, la categoría de persona solo es posible en este negativo especular de la diferencia con un otro marginal.³² “[E]l sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es ‘interior’ al sujeto como su propio repudio fundacional” (Butler, 2002: 20). Este repudio es al que hace mención la comedianta Hannah Gadsby cuando en su rutina expresa: “El 70% de las personas de mi zona creían que la homosexualidad debía considerarse un delito [...] y que los homosexuales eran pedófilos atroces e infrahumanos [y] cuando me di cuenta de que [yo] era gay, ya era muy tarde. Ya era homofóbica” (Parry & Olb, 2018). De esto se sigue que aquél auto-odio del yo es un efecto de la normalización.³³

La construcción del sujeto, en efecto, se despliega en una doble acción, una que constituye al sujeto deseado y, por otro lado, la construcción del no-sujeto necesario para la afirmación del primero. Dinámica que en términos agambianos se entendería como el incluir excluyendo de los inicios de la política desde el mundo antiguo (cf. Agamben, 1998: cap. 1).

³² A propósito de la adquisición de la categoría de persona, Judith Butler señala: “Nadie llega al mundo siendo una ‘persona’. Los humanos sólo somos reconocidos como personas cuando tenemos género” (Espluga, 2018: párr. 5)

³³ Gadsby, lúcidamente dirá: “El odio a uno mismo es una semilla que te plantan desde afuera, pero, cuando ocurre de pequeño, la hierba se vuelve tan espesa y crece tan rápido que el niño cree que es así. Se vuelve tan natural como la gravedad” (Parry y Olb, 2018).

Ahora, hay que enunciar el problema que suscita la corporalidad constituida desde un discurso y, en estrecha relación a esto, la enunciación y representatividad de la literatura escrita por mujeres. Nuestra lectura postula que el centro de gravedad de todo esto está supeditado al acto del habla discursivo. El signo mujer, el cuerpo sexuado que habita los bordes, está sometido de manera distinta a aquellos que habitan en el centro, como un cuerpo de persona humana constituida en la sociedad y, por este motivo, es el cuerpo del signo mujer en el que recae la marginalidad y la exclusión.³⁴

De modo que al excluido le queda por opción desmontar el lenguaje materialista del discurso del sexo, pues es a través de éste en donde se genera la escisión de lo humano/inhumano. En esta tarea de desmontaje no solo participa el sujeto-mujer sexuado, aunque éste esté doblemente marginado en relación con el sujeto-hombre³⁵ sino que todo aquél sujeto feminizado en un acto de violación-subyugación simbólica por parte de la institucionalidad discursiva. Aquí, cobran mucho más peso las palabras de Richard:

No basta entonces con ser mujer (determinante sexual) para que el texto se cargue de la potencialidad transgresora de las escrituras minoritarias. Puede ser que una mujer que toma la palabra sólo le rinda tributo conformista a la presuposición masculina de la cultura establecida. Tampoco basta con desplegar los contenidos del tema de la mujer y de la identidad femenina para que el trabajo con la lengua produzca (y no simplemente reproduzca) la diferencia genérico-sexual cifrada en la experiencia del cuerpo o de la biografía (Richard, 1994: 137)

El pensar de Richard y Butler convergen, en consecuencia, en que para la primera las condiciones materiales que desembocan en un cuerpo no son el límite para la acción de desarticulación, la que se da, recordemos, en la escritura, cuando lo escritural busca la explosión del signo lingüístico respaldado por el simbolismo patriarcal. Por su parte, Judith Butler aboga por una causalidad

³⁴ Richard Sennett plantea que los antiguos griegos no practicaban el sexo anal entre hombres pues esto significaba rebajarse a la condición de mujer, de ahí que una forma de ejercer la dominación sobre otro hombre es feminizándolo. De ahí que la sodomía estaba penada por la ley en la antigua ciudad de Atenas. (cf. Sennett, 2003).

³⁵ Espivak sostiene que la mujer es el subalterno del subalterno (cf. Espivak, 1998).

discursiva de la materialidad del cuerpo y el sexo, develando de este modo que el discurso heterosexual que conforma identidades y cuerpos puede ser desmontado en un acto de ingeniería inversa del discurso.

La materialidad del discurso hegemoniza binariamente los cuerpos, por tanto, el sujeto-mujer no es exclusivo de esta exclusión, aunque, como ya mencionamos, es el signo mujer el doblemente sesgado: “[...] si bien el gestualismo contestatario del disolver la autoridad paterna no es exclusivo [...] de las prácticas de mujeres, no es menos cierto que las mujeres se enfrentan a la alternativa norma/ infracción bajo circunstancias especiales que las predisponen especialmente a los excesos” (Richard, 1994: 139). Los homosexuales, lesbianas, bisexuales y todos aquellos cuerpos caóticos para la racionalidad catalogadora se hacen de la palabra para posicionarse en los bordes, demandando una ontología corporal que denuncia la escisión entre lo humano/ inhumano propio del discurso material de los cuerpos. Ejemplo a esto último, es el caso del escritor chileno Pedro Lemebel, cuando se posiciona como lo repudiable: “Yo era un cacho amariconado que mi madre le dejó como castigo, decía. Por eso me daba duro, obligándome a pelear con otros niños” (Lemebel, 2001: 17). De ahí que a estos seres “[...] que no parecen apropiadamente generizados; lo que se cuestiona es, pues, su humanidad misma” (Butler, 2002: 26).

Ahora, sería oportuno preguntarnos, ¿en qué se fundamentaría la importancia de una literatura conformada por mujeres, como para que a finales de la década de los ochenta en Chile se le dedicara un Congreso, si la escritura que desarticula el simbolismo del discurso material del sexo puede venir tanto de mujeres como de hombres y aquellos marginales que no están dentro de estas categorías? En respuesta, se debe enfatizar que, en el devenir de la historia universal, y transversalmente en las culturas del mundo, se ha materializado teo-ontológicamente el sometimiento del ente mujer.³⁶ Las mujeres han devenido en

³⁶ Digno de mención es este pasaje de Lucía Guerra: “En una remota isla del Japón llamada Jocaira, a las mujeres les está prohibido rezar. Cuando el [...] antropólogo le preguntó a su informante a qué se debía dicha prohibición, éste contestó que los hombres tenían mucho miedo de que las mujeres dieran aviso a los dioses de la explotación y los golpes que ellas recibían” (Guerra, 1990: 21).

una reificación hasta los tiempos actuales y esto no ha sido una elección, como

tampoco es una elección el no encajar en los parámetros de normalización de los cuerpos sexuados (Rubin, 1986).

De esto se puede decir que, en la literatura escrita por mujeres, aunque Richard reniegue el determinismo biológico propuesto por Irigaray y Cixous, se plasma el cuerpo que ha sido sometido discursiva, cultural, lingüística y simbólicamente. Esto es algo que difícilmente se pueda negar desde un punto de vista crítico. La marca ya está impregnada en el signo-mujer. De ahí que una de las estrategias de esta escritura sea la de jugar con los roles dados por la cultura falocéntrica para así poder articular una disidencia política. El juego político de la reivindicación ontológicas de los cuerpos se da en la palabra, y esto es más acentuado en aquellos sometidos (mujeres). “Las mujeres [han] descubierto [...] la dimensión política de la subjetividad y [han] inventado las prácticas de su actuar, que son todas prácticas atadas a la palabra” (Muraro, 2000, 30). Entonces, desde una escritura marginal de mujeres, no solo se posibilita la destrucción lingüística del discurso hetero-antropocéntrico, también se manifiesta un correr del tupido velo de la ficción del sexo como discurso precultural y natural. Las categorías discursivas de sexo, género y naturaleza se tambalean desde los pensamientos presentes en las escrituras de los bordes. Al ser el discurso material del sexo una ficción, se abre una brecha en donde las personalidades inhumanas se lanzan a una disputa por la identidad, esta última como un catalogar externamente y, como un auto-reconocerse y validarse intrínsecamente. La escritura desmitificadora de los bordes, por consiguiente, significa “[o]perar sobre este [...] fino recorte de carácter casi intangible, *fundado sobre una relación ficticia y meramente ideológica*, significa incursionar en una empresa de *desmontaje*, empresa ante todo analítica que toca la raíz misma del lenguaje, del lenguaje literario” (Eltit, 1990: 19).

En síntesis, el problema de la proyección y representación en la escritura de mujeres presenta ciertos mecanismos discursivos que hay que sortear en una primera instancia. La primera advertencia sobre esta cuestión se manifiesta en Chile en el año 1987 con el Congreso de Literatura Femenina Latinoamericana, y

es aquí cuando la consciencia de las mujeres se dirige al acto de escribir desde un sujeto-mujer. Desde el Congreso, Nelly Richard, inspecciona las tendencias de la crítica literaria feminista del momento, las cuales eran la tradición angloamericana y la tendencia francesa. La primera, según la autora, no da directrices para una crítica genérico-sexual sobre la literatura, por cuanto su revisionismo de la literatura está cooptado por la visión falo-logo-céntrica que ve a la literatura como un devenir progresivo lineal y no como una concreción de diferentes voces literarias eclécticas. La tradición francesa, tiene por un lado a Irigaray y Cixous que apuestan por la manifestación corporal del signo-mujer, como una escritura que se roza a sí misma, aludiendo a la morfología de los labios vaginales. El otro modelo lo manifiesta Kristeva, interesada en lo simbólico, inconsciente y subjetivo. Esta apuesta por lo semiótico (mujer) y lo simbólico (hombre) como categorías que se tensionan en el proceso escritural y representacional del signo-mujer sería lo que subyace al problema de la representación y la escritura de mujeres. Richard apuesta por esta última interpretación, ya que Irigaray y Cixous caerían en un determinismo anatómico-biológico. Es en este punto que los estudios de Judith Butler nos posibilitan la reflexión crítica sobre la constitución material del cuerpo, a través de un discurso hetero-normalizador que presenta la categoría de género como prediscursiva y natural, y a su vez, este discurso articula y conforma las prácticas culturales, la identidad y los cuerpos de los sujetos.

Luego, hicimos dialogar las nociones sobre el sexo de la escritura (Richard, 1994) y la materialidad del discurso del sexo binario sobre los cuerpos (Butler, 2002, 2007) para sostener, sin caer en un determinismo biológico, que el cuerpo que se sublima en la escritura de los bordes es aquel cuerpo sometido de la historia, el cuerpo de las mujeres (Rubin, 1986). De modo que la disputa por las representaciones contrahegemónicas se daría en el lenguaje y, aunque el sujeto-mujer no sería exclusivo de estas prácticas, ya que, según Richard, “[c]ualquier escritura en posición de descontrolar la [...] discursividad masculina/ hegemónica compartiría el ‘devenir-minoritario’ (Deleuze-Guattari) de un femenino que opera como paradigma de desterritorialización de los regímenes de poder y captura de la

identidad normada y centrada por la cultura oficial” (Richard, 1994: 133), es el cuerpo conformado y la escritura de las mujeres aquel que en su puesta en práctica tiene por meta desbordar el discurso masculino. No obstante, esto no impide que otros cuerpos marginados plasmen su estigma sígnico en lo escritural.

Conclusiones

Las deducciones a las que hemos llegado por medio de la presente satisfacen nuestras intenciones iniciales de identificar una resistencia y a su vez una determinación óptico-corporal por medio de la ficción literaria en la literatura de tres autoras nacionales. Esto teniendo como contexto la posmodernidad del capitalismo postindustrial. Para poder argumentar esto, se debió recorrer un camino investigativo interdisciplinario que comprendió la Historia, la Literatura y la Filosofía. Esto, por cuanto, para conceptualizar aquello que posibilita una cosificación del cuerpo en el capitalismo tardío se debió incurrir a una visión histórica del proceso industrial y despliegue del capitalismo como agente de abstracción del trabajo y el cuerpo (Hobsbawn, 2010; Marx & Engels, 2012; Mumford, 1971). También, y propicia a la longitud de esta investigación, se abordó la pregunta qué es la Filosofía por medio de las teorizaciones de filósofos modernos (Agamben, 2017; Deleuze & Guattari, 1993; Lyotard, 1989; Poupin, 1977; Santos-Herceg, 2010). Además, se hizo una crítica al pensamiento mecanicista que, según nuestra investigación, fue precursor por aquel idealismo de los números y el carácter mecánico y moldeable del cuerpo (Marcuse, 1993, 2001; Simondon, 2017).

Se vio cómo la Literatura es otro camino totalmente válido para comprender los fenómenos de la contingencia social (Poupin, 1977). Con base en esto, se hizo un análisis filosófico a la obra tres autoras nacionales (Eltit, 2002, 2013; Meruane, 2007; Prado, 2017) para así poder desentrañar el operar de la racionalidad técnica por medio de dos despliegues prácticos: La biopolítica y la necropolítica. Nuestra investigación, apunta a que, en la diegética de la ficción de las obras, la “realidad” y lo “real” cobra más claridad una respecto de la otra, cosa que por último y según nosotros, posibilita una suspensión (más no supresión) del operante ideológico en las obras, es esto lo que se extrapola para nuestra experiencia fuera de la ficción, lo “real” de nuestras circunstancias.

Por último, la investigación no podría dejar de lado el problema que suscita el cuerpo en la escritura: cuerpo de mujeres. Por ello, en el último capítulo se hace una revisión filosófica (Butler, 2002, 2007; Richard, 1994) de los postulados que ayudan a despejar un poco esta duda. También se construye un contexto histórico en la importancia que tuvo Chile en ser sede del primer congreso de literatura femenina en Latinoamérica (Berenguer et al., 1990; Memoriachilena, s. f.).

Al ser una investigación filosófica, la filosofía cumple el papel de utilizar las demás disciplinas de las que nuestro entendimiento pudo hacerse para lograr que la presente tesis provoque más que responda cuestiones relativas a la filosofía y al potencial filosófico dentro de la literatura. Es por ello, que el objetivo primordial de esta investigación, cuando en el extraño caso de ser citada, sea el de apoyar nuevas investigaciones que pretendan utilizar disciplinas dispares para dar un punto de vista original y potencialmente interesante para la comunidad y la cultura.

Bibliografía

- Agamben, G. (2017). *¿Qué es la filosofía?* Ciudad autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Allan Poe, E. (2008). *Cuentos completos: Edición comentada*. (E. P. de Espuma, Ed.) (6ta ed.). Madrid: EditoriL Páginas de Espuma.
- Arancibia, M. (2004). *La nueva Ilustración: Una concepción del fenómeno tecnológico*. Universidad de Valparaíso.
- Arancibia, M. (2007). Desventuras y vigencia de las relaciones entre ciencia, tecnología y desarrollo: el caso chileno. En *Congreso Sobre Comunicación Social de la Ciencia*. Madrid: FECYT y CSIC.
- Arancibia, M. (2011). Cultura científica y tecnológica en la Región de Valparaíso: difusión y comunicación social de la ciencia, tecnología e innovación. En M. Arancibia (Ed.), *Ciencia, tecnología y sociedad en la región de Valparaíso*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso Editorial.
- Arancibia, M. (2018). Percepción social sobre utilidad, riesgos y beneficios de la ciencia y la tecnología en Chile. En *Ciudadanía, Ciencia y Tecnología* (pp. 143–207). Santiago de Chile: CONICYT.
- Aranda Torres, C. (2004). *Filosofía y literatura. Un encuentro moderno*. (S. de P. de la U. de Almería, Ed.). Almería: Almería.
- Ávila-Fuenmayor, F. (2005). Neoliberalismo y globalización: de la racionalidad técnica a la relación sujeto-sujeto. *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, 6(12), 89–100. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa>
- Barrientos, M., & Jeftanovic, A. (2017). Cuerpos recamados , cuerpos cosidos : Advertencia de uso para una máquina de coser de. *Literatura y Lingüística*, (37), 93–114.
- Benjamin, W. (2014). *El capitalismo como religión*. Madrid: La Llama.
- Berenguer, C., Brito, E., Eltit, D., Olea, R., Ortega, E., & Richard, N. (1990). *Escribir en los bordes : Congreso Internacional de Literatura Femenina Latinoamericana*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.

- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. (A. Bixio, Trad.) (1a ed.). Buenos Aires: Paidós.
<https://doi.org/10.4067/S0718-71812012000200027>
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. (M. A. Muñoz, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Castelló, J. C. (2002). Filosofía y literatura, una gran oportunidad didáctica Juan. *Diálogo filosófico*, (53), 305–322. Recuperado de
https://mafiadoc.com/filosofia-y-literatura-una-gran-oportunidad-ciudad-redonda_5a047c671723dd2df08f499f.html
- Chaplin, C. (1936). *Modern Times*. Estados Unidos: United Artists.
- Cruz, M. (2000). Tiempo de narratividad (el sujeto, entre la memoria y el proyecto). *Anàlisi*, (25), 23–40.
- de Vivanco Roca Rey, L. (2009). El saber de los fantasmas: Imaginarios y ficción. *Alpha*, 2009(29), 217–232. <https://doi.org/10.4067/s0718-22012009002900015>
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1983). *Kafka. Por una literatura menor*. (J. Aguilar Mora, Trad.). D. F., México: Ediciones Era.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- El origen de la literatura. ¿Cómo y por qué nació la literatura? (2017), 27(2018), 1243–1248.
- Eltit, D. (1990). Las aristas del congreso. En *Escribir en los bordes: Congreso internacional de literatura femenina latinoamericana* (pp. 17–27). Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Eltit, D. (2002). *Mano de obra* (2da ed.). Santiago de Chile, Chile: Editorial Planeta Chilena.
- Eltit, D. (2013). *Fuerzas especiales*. Santiago, Chile: Seix Barral.
- Espluga, E. (2018, abril). Judith Butler: “no voy a decir a los niños que vistan de rosa ni a impedirles jugar con camiones”. *PlayGround*. Recuperado de
https://www.playgroundmag.net/lit/Judith-Butler-Barcelona-genero-institutos_29079525.html

- Foucault, M. (2007a). *El poder psiquiátrico*. (J. Labrange, Ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007b). *Historia de la sexualidad. 1: La voluntad de saber*. (J. Almela, Ed., U. Guiñazú, Trad.) (31. ed.). D.F, México.
- Foucault, M. (2016). *El nacimiento de la biopolítica* (1a ed.). Ciudad autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Frías Urrea, R. (2013). Foucault Y Los Orígenes Griegos De La Biopolítica. *Revista de filosofía*, 69, 119–132. <https://doi.org/10.4067/s0718-43602013000100010>
- Guerra, L. (1990). Entre la sumisión y la irreverencia. En *Escribir en los bordes: Congreso internacional de literatura femenina latinoamericana*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Guerra, L. (1994). La problemática de la representación en la escritura de la mujer. *Debate Feminista*, 9, 183–192. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/42624221>
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica* (10 ed.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1955). Serenidad. (Y. Zimmermann, Trad.). Recuperado de <http://apuntesfilosoficos.cl/textos/Heidegger - Serenidad.pdf>
- Heidegger, M. (1988). *Serenidad*. (Y. Zimmermann, Trad.). Barcelona, España: Odós.
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. (F. Soler, Trad.) (4ta ed.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Herrero Uribe, L. (2008). Del mecanicismo a la complejidad en biología. *Revista de Biología Tropical*, 56(1), 399–407.
- Hobsbawn, E. J. (2010). *La era del capital: 1848-1875* (6a ed.). Buenos Aires: Crítica.
- Huxley, A. (1969). *Un mundo feliz*. (R. Hernández, Trad.) (2da. ed). Santiago de Chile, Chile: Random House Mondadori.
- Jiménez Villar, B. (2017). La poesía en la ‘República’ de Platón, un exilio interior. *Ensayos de Filosofía*, 1(5). Recuperado de <https://www.ensayos->

filosofia.es/archivos/articulo/la-poesia-en-la-republica-de-platon-un-exilio-interior

- Jullien, F. (2018). *Vivir existiendo: Una nueva ética*. (S. Mattoni, Trad.) (1a. ed.). Buenos Aires, Argentina: El cuenco de plata.
- Karmy Bolton, R. (2019). *Fragmento de Chile* (1a ed.). Santiago de Chile: DobleAEditores.
- Kirkland, M. (1995). *The Springfield Connection*. E.E.U.U: 20th Century Fox.
- Lang, F. (1927). *Metrópolis*. Alemania: Parufamet.
- Lemebel, P. (2001). *Tengo miedo torero*. Santiago: Seix Barral.
- Liotard, J.-F. (1989). *¿Por qué filosofar?* Barcelona: Paidós/I.C.E - U.A.B.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, S. A.
- Marcuse, H. (2001). *Guerra, tecnología y fascismo. tEXTOS INÉDITOS*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Martín-Barbero, J. (2003). Razón técnica y razón política: Espacios / tiempos no pensados. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, 1(1), 22–37. Recuperado de <https://www.alaic.org/revista/index.php/alaic/article/view/111/109>
- Martín, F. J. (2014). Pensar desde la lengua: A propósito del paradigma de la «tradición velada». *Revista de Occidente*, 394, 5–19. Recuperado de <http://www.revistas culturales.com/xrevistas/PDF/97/1733.pdf>
- Marx, K., & Engels, F. (2012). *El manifiesto comunista* (Edición Ki). Madrid: Nórdica Libros.
- Maturana, H., & Varela, F. J. (2018). *De máquinas y seres vivos: Autopoiesis: la organización de lo vivo* (8va ed.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria, S.A.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. (E. Falomir, Ed.). Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina S.L.
- Memoriachilena. (s. f.). Congreso Internacional de Literatura Femenina Latinoamericana. Recuperado 27 de julio de 2018, de

- <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-92711.html>
- Meruane, L. (2007). *Fruta podrida*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica Chile.
- Miltimore, J. (2016). Huxley in Letter to Orwell: My Book Was Right. Recuperado 1 de julio de 2018, de <http://www.intellectualtakeout.org/blog/huxley-letter-orwell-my-book-was-right>
- Mumford, L. (1971a). *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza Editorial. Recuperado de https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwOj_OiV-5vjAhUFn-AKHaxUBYMqFjAAegQICRAC&url=https%3A%2F%2Fmonoskop.org%2Fimages%2Ff%2Ffb%2FMumford_Lewis_Tecnica_y_civilizacion.pdf&usg=AOvVaw3xJTSayD3B29eHCaf_aHAv
- Mumford, L. (1971b). *Técnica y civilización*. (C. Aznar de Acevedo, Trad.). Madrid, España: Alianza Universidad. <https://doi.org/10.1016/j.desal.2004.01.007>
- Muraro, L. (2000). Signos de la diferencia. En R. Olea (Ed.), *Escrituras de la diferencia sexual* (pp. 29–34). Santiago: LOM Ediciones / La Morada.
- Oliver, T. (2019). *Love, Death & Robots: Good Hunting*. Corea del Sur: Netflix. Recuperado de <https://www.netflix.com/cl/title/80174608>
- Orwell, G. (2013). *1984*. Barcelona: Debolsillo.
- Ossandon Buljevic, C. (1982). El concepto de “normalidad filosófica” en Francisco Romero. *Cuadernos hispanoamericanos*, (385), 92–108.
- Parry, M., & Olb, J. (2018). *Hannah Gadsby: Nanette*. Australia: Netflix.
- Pico della Mirandola, G. (2006). *Discurso de la dignidad del hombre*. (Á. Lobi, Ed.). Medellín: Editorial Pi. Recuperado de <http://editorialpi.net/ensayos/discursosobreladignidaddelhombre.pdf>
- Polémicas de Trump impulsan ventas en EEUU del libro “1984”, de George Orwell. (2017, enero 25). *El mostrador*. Recuperado de <http://www.elmostrador.cl/cultura/2017/01/25/polemicas-de-trump-impulsan-ventas-en-eeuu-del-libro-1984-de-george-orwell/>

- Poupin, M. T. (1977). *Notas para una investigación del pensar escrito en lengua castellana*. Valparaíso, Chile: No publicado.
- Prado, E. (2017). *Advertencias de uso para una máquina de coser*. Santiago: Editorial Carnicera.
- Richard, N. (1990). De la literatura de mujeres a la textualidad femenina. En *Escribir en los bordes: Congreso internacional de literatura femenina latinoamericana* (pp. 39–52). Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Richard, N. (1994). ¿Tiene sexo la escritura? *Debate Feminista*, 9, 127–139. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/42624218>
- Roas, D., & García, P. (2013). *Visiones de lo fantástico: aproximaciones teóricas*. (D. Roas & P. García, Eds.). Benalmáneda Málaga: e.d.a libros.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: Notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, VIII(030), 91–145. <https://doi.org/10.1038/343101b0>
- Santiago, M. C. (2004). La filosofía y la literatura como formas de conocimiento. *Diálogo filosófico*, (60), 491–500. Recuperado de http://www.ciudadredonda.org/admin/upload/files/1cr_t_adjuntos_178.pdf
- Santos-Herceg, J. (2010). *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Sennett, R. (2003). *Carne y piedra: El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Simondon, G. (2017a). Arte y naturaleza: el dominio técnico de la naturaleza. En *Sobre la técnica* (pp. 177–194). Ciudad autónoma de Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Simondon, G. (2017b). *Sobre la técnica*. Ciudad autónoma de Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 175–235. https://doi.org/10.1057/9780230584129_5
- Vermeersch, J., Bebel, A., Marx, K., Engels, F., Lenin, V. I. U., Stalin, J. V., ... Zetkin, C. (1951). *La Mujer y el Comunismo: Antología de los grandes textos*

del marxismo. Paris: Éditions Sociales. Recuperado de
http://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fwww.boltxe.info%2Fberria%2Fwp-content%2Fdocs%2FLA_MUJER_Y_EL_COMUNISMO.pdf
Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires:
Paidós.