

Biopolítica y filosofía feminista*

por **Amalia Boyer****

Fecha de recepción: 31 de octubre de 2011
Fecha de aceptación: 29 de febrero de 2012
Fecha de modificación: 15 de mayo de 2012

DOI-Digital Objects of Information: <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.11>

RESUMEN

Foucault reconoce diversas formas de racionalidad política que articulan de manera específica los procedimientos encaminados a resolver el problema de "cómo gobernar" distinguiendo entre sociedades de soberanía, de disciplina y de seguridad. El biopoder emerge en el paso de las sociedades disciplinarias a las de seguridad como articulación de dos tecnologías: la anatomopolítica y la biopolítica. El sexo es la "bisagra" que articula los dos ejes a lo largo de los cuales se desarrolla la tecnología política de la vida. Se relaciona con el disciplinamiento del cuerpo (la domesticación, intensificación y distribución de sus fuerzas) y con la regulación de la población. El sexo traduce tanto la "energía política" como el "vigor biológico" de una sociedad. No obstante, Foucault insiste en dejar de lado sexo y deseo a favor de la cuestión del uso de los placeres. Estos planteamientos de Foucault han sido problematizados por varias teóricas del feminismo. Por un lado, se denuncia el carácter masculinista de su retórica, el androcentrismo de su perspectiva y el pesimismo de su visión. Por otro, sirve de inspiración para llevar a cabo nuevos análisis de las tecnologías del cuerpo que ponen de manifiesto las diferencias específicas de género, así como la posibilidad de construir nuevos proyectos políticos a favor de la emancipación de las mujeres.

PALABRAS CLAVE

Biopolítica, sexualidad, feminismo, cuerpos, cyborgs, worlding.

Biopolitics and Feminist Philosophy

ABSTRACT

Foucault recognizes diverse forms of political rationality that articulate in a specific way the procedures aimed at resolving the issue of "how to govern", distinguishing between societies of sovereignty, discipline and security. Biopower emerges in the transition from disciplinary societies to societies of security as the articulation of two technologies: the anatomopolitics and biopolitics. Sex is the hinge that links the two axis along which the political technology of life is developed. It is related to the disciplining of the body (the domestication, intensification and distribution of its strengths) and with the regulation of the population. Sex translates the "political energy" as well as "the biological vigor" of a society. Nonetheless, Foucault insists on leaving sex and desire aside in favor of the issue of the role of pleasures. These arguments by Foucault have been problematized by various feminist theorists. On the one hand, they denounce the masculine character of his rhetoric, the androcentrism of his perspective and the pessimism of his vision. On the other hand, they help inspire new analyses of the technologies of the body which make visible the specific gender differences, as well as the possibility to build new political projects in support of the emancipation of women.

KEYWORDS

Biopolitics, Sexuality, Feminism, Bodies, Cyborgs, Worlding.

* Este artículo es producto de una investigación individual e independiente que cuenta con descarga laboral para su desarrollo. El proyecto se titula "Mujer y Filosofía" y consta de varias etapas. La primera problematiza la relación entre Foucault y la filosofía feminista en torno a las nociones de biopolítica, sexualidad, diferencia sexual, cuerpos. La segunda etapa aborda la cuestión del dispositivo de sexualidad en relación con la educación y las subjetivaciones femeninas en Colombia para pensar nuevas ciudadanía y sentidos de la noción de comunidad.

** Ph.D. en Filosofía de la Universidad de Warwick, Reino Unido. Profesora Asociada del Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia. Correo electrónico: amaliaboyer@gmail.com

Biopolítica e filosofía feminista

RESUMO

Foucault reconhece diversas formas de racionalidade política que articulam de maneira específica os procedimentos encaminados para resolver o problema de “como governar” distinguindo entre sociedades de soberania, de disciplina e de segurança. O biopoder emerge ao passo das sociedades disciplinares às de segurança como articulação de duas tecnologias: a anatomopolítica e a biopolítica. O sexo é a “dobradiça” que articula os dois eixos ao longo dos quais se desenvolve a tecnologia política da vida. Relaciona-se com o disciplinamento do corpo (a domesticação, intensificação e distribuição de suas forças) e com a regulação da população. O sexo traduz tanto a “energia política” quanto o “vigor biológico” de uma sociedade. Contudo, Foucault insiste em deixar de lado sexo e desejo a favor da questão do uso dos prazeres. Essas proposições de Foucault são problematizadas por várias teorias do feminismo. Por um lado, denuncia-se o caráter masculinista de sua retórica, o androcentrismo de sua perspectiva e o pessimismo de sua visão. Por outro, serve de inspiração para realizar novas análises das tecnologias do corpo que manifestam as diferenças específicas de gênero, assim como a possibilidade de construir novos projetos políticos a favor da emancipação das mulheres.

PALAVRAS CHAVE

Biopolítica, sexualidade, feminismo, corpos, cyborgs, worlding.

BIO-ética/poder/política

El lugar de la Bioética en nuestras sociedades no se explica desde un punto de vista puramente humanista, es decir, como conciencia de nuestra responsabilidad frente a nuestra capacidad de simular, manipular y modificar la vida en general.¹ Existen unas condiciones de posibilidad, un *a priori histórico*, como diría Foucault, que explican tanto el lugar de la Bioética como el hecho de que tengamos ese poder sobre la vida: el biopoder. El biopoder significa nada menos que “la entrada de la vida en la historia [...] en el campo de las técnicas políticas” (Foucault 1976, 186).

Según Foucault, el biopoder como forma de racionalidad política se desarrolló a partir del siglo XVII y se impuso a fines del XVIII y principios del XIX. Hasta qué punto sirve para caracterizar el siglo XX, nuestra época actual y más aún el futuro que nos espera, es materia de amplia discusión, ya que los análisis de Foucault como tales sustituyen a las nociones de biopoder y biopolítica, la cuestión de la gubernamentalidad, desplazando el énfasis de

sus análisis del poder hacia el sujeto.² Sin embargo, en el marco de su proyecto de realizar una “ontología crítica del presente”, hay buenas razones para creer que el propio Foucault consideraría relevantes dichas nociones, previo ajuste a los nuevos acontecimientos que sus análisis, por razones obvias, no pudieron contemplar.³

De acuerdo con Foucault, existen diversas formas de racionalidad política que articulan de manera específica los procedimientos encaminados a resolver el problema de “cómo gobernar”. De ahí que distinga entre sociedades de soberanía, de disciplina y de seguridad. El biopoder emerge en el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de seguridad procurando la

1 Para una profundización en la relación entre filosofía y ciencias de la vida ver (González 2009). Para una profundización en la historia y tendencias de la bioética consultar Luna y Salles (2008) y Vila-Coro (2010).

2 La vigencia de las nociones de biopoder y biopolítica, es decir, la cuestión acerca de los inicios, finales y alcances de esta forma de racionalidad y tecnologías políticas, es materia de amplia discusión entre varios filósofos contemporáneos, notablemente Agamben (1995), Negri y Hardt (2002), Lazzarato (2000), Esposito (2004, 2009). Este artículo se ocupará de esbozar los usos y objeciones de la noción de biopolítica en la elaboración acerca de los cuerpos posmodernos de Donna Haraway.

3 Judith Revel, en su vocabulario de Michel Foucault, aclara de manera concisa dos problemas relacionados con la noción de biopolítica. El primero consiste en la aparente contradicción de referentes patente en los propios textos de Foucault, del cual se deriva el segundo problema: saber si la biopolítica no es más que un conjunto de biopoderes o si, por el contrario, se trata del lugar de emergencia de contrapoderes capaces de producir procesos de subjetivación y de desubjugación. Si ése es el caso, y Foucault así lo declara en 1982, entonces el tema de la biopolítica sería fundamental para la reformulación ética de la relación con lo político característica de sus últimos análisis, “[...] más aún, la biopolítica representaría exactamente el tránsito de lo político a lo ético” (Revel 2009, 23-24). Traducción de la autora.

articulación de toda una variedad de procedimientos (científicos, filosóficos, jurídicos, etc.) que intentan encaminar la conducta de la vida en común. Esta racionalidad política se articula sobre dos ejes: la pervivencia del Estado y el control de la población.

Para poder mantener el Estado frente a la crisis del modelo político imperial se hacen necesarios el control, fortalecimiento y conocimiento de las fuerzas vitales de la población. Las prácticas policíacas y el conjunto de ciencias que versan sobre la vida, el trabajo y el lenguaje son, pues, dos procedimientos propios del Estado moderno que permitirán la aparición de “la población” como nuevo cuerpo social productivo, a la vez homogeneizable y potencializable, gracias a la estadística y a la economía política. Es claro entonces que Foucault considera el biopoder como un “elemento indispensable para el desarrollo del capitalismo”, refutando por este medio la importancia de la moral protestante (Weber) y la hipótesis represiva del deseo (freudo-marxismo) al enfatizar que éste requirió, más bien, “la inserción controlada de los cuerpos en el aparato productivo y el ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” (Foucault 1976, 185). Así, Foucault reconoce dos formas principales a partir de las cuales se desarrolló el biopoder: la anatomopolítica y la biopolítica. La primera se centra sobre el cuerpo como máquina a través de su disciplinamiento; la segunda, sobre la población, mediante controles reguladores. Se produce, así, una “naturalización” de la población según su condición de especie. En “el umbral de la modernidad biológica”, afirma Foucault, la especie se convierte en el centro de sus propias estrategias políticas (Foucault 1976, 188). El poder de gobernar ya no se ejercerá sobre la base del antiguo derecho del soberano de “hacer morir o dejar vivir”, sino bajo la inversión de dicha forma de racionalidad política, ya que ahora se tratará, más bien, del “poder de hacer vivir o dejar morir” (Foucault 1976, 181). Esta transformación del poder muestra la importancia creciente de la norma frente al sistema jurídico de la ley.

En este contexto es comprensible, según Foucault (1976), la importancia que adquiere el sexo para la política. El sexo es la “bisagra” que articula los dos ejes a lo largo de los cuales se desarrolla la tecnología política de la vida. Se relaciona con el disciplinamiento del cuerpo (la domesticación, intensificación y distribución de sus fuerzas) y con la regulación de la población. El sexo se inserta en los dos registros a su vez, en el micropoder de los cuerpos (por medio de vigilancias y controles infinitesimales, de configuraciones espaciales, exámenes médicos y psicológicos) y medidas de control masivo que buscan el con-

trol del cuerpo social en su conjunto. “El sexo es acceso a la vez a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Sirve como matriz para las disciplinas y como principio de las regulaciones” (Foucault 1976, 192). Ello hace comprensible la insistencia con la que se persigue la sexualidad de los individuos en el siglo XIX –se le persigue hasta en los sueños–, como bien señala Foucault. Pero también “se convierte en tema de operaciones políticas, intervenciones económicas (por incitación o freno a la procreación), campañas ideológicas de moralización o de responsabilización: se le hace valer como índice de la fuerza de una sociedad, revelando tanto su energía política como su vigor biológico” (Foucault 1976, 192).

A partir de este análisis Foucault identificará cuatro líneas de fuerza sobre las cuales se desarrolló la política del sexo de los siglos XIX y XX: la sexualización de la infancia, la histerización de las mujeres, el control de nacimientos y la psiquiatrización de las perversiones. A partir de esta clasificación, Foucault reafirma la importancia del sexo para esta forma de racionalidad política: “De manera general, en la unión del ‘cuerpo’ y de la ‘población’, el sexo se convierte en blanco central para un poder que se organiza alrededor de la gestión de la vida, en vez de la amenaza de muerte” (Foucault 1976, 193). Más adelante, en el contexto del surgimiento de los primeros eugenistas, Foucault habla de dos regímenes de poder, uno centrado en la “sanguinidad” y el otro en la “sexualidad”, así como del paso de una “simbólica de la sangre a una analítica de la sexualidad” (Foucault 1976, 195), lo que permite exponer la articulación existente entre el racismo y el dispositivo de sexualidad.⁴ Hacia la conclusión del primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Foucault declara que su intención ha sido mostrar cómo la idea de “sexo” se formó a través de distintas estrategias del poder y qué rol definido ha desempeñado dentro de éste (Foucault 1976). La noción de “sexo”, según Foucault, “permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres”, como si se tratara de un “principio causal, un sentido omnipresente,

4 En su libro *Race and the Education of Desire*, Ann Laura Stoller (1995) retoma el trabajo de Foucault en *Historia de la sexualidad* para desarrollar con mayor profundidad la relación entre sexualidad y raza. Su perspectiva histórico-crítica cuestiona tanto la ausencia de una respuesta a dicha obra por parte de los estudiosos sobre la Colonia, como el vacío existente en los análisis de Foucault en torno a la importancia del contexto colonial para la formación de la sexualidad burguesa europea. Así, Stoller llama la atención sobre las distintas formas como se rastrean genealogías de las razas desde y más allá de Foucault. Ampliando la perspectiva androeurocéntrica de Foucault, Stoller lleva a cabo un análisis que logra articular la crítica feminista al giro decolonial.

un secreto por descubrir en todas partes: el sexo pudo funcionar como significante único y como significado universal” (Foucault 1976, 205). Así, la proliferación de discursos sobre el sexo está relacionada con la constitución de la subjetividad, y el sexo se ha vuelto central para definir lo que somos.

Filosofía feminista y biopolítica

Los análisis críticos que realiza Foucault sobre la sociedad, en general, y sobre el dispositivo de sexualidad, en particular, entran en resonancia con algunos de los análisis que ya habían realizado previamente filósofas feministas como Simone de Beauvoir (1949) y Luce Irigaray (1974), por mencionar sólo dos de las más destacadas pensadoras francesas que vivían en París en la misma época en que Foucault publica su *Historia de la sexualidad*. Por lo tanto, es de destacar la ausencia de referencia al *corpus* feminista, la falta de atención a la especificidad de los cuerpos y a su inserción en el dispositivo sexual, las formas de resistencia a las que ha dado lugar por parte de mujeres, y la androginia de la perspectiva desarrollada en los dos últimos tomos.⁵ Esto explica el hecho de que las respuestas de las feministas a la obra de Foucault sean tan complejas y variadas, pasando por la crítica radical, la crítica moderada, su aceptación y extensión provisional pero con reservas hacia su proyecto, y las que retoman aspectos centrales de Foucault con pocas reservas, o ninguna (McLaren 2002, 14).⁶ En general, es posible reconocer que las ideas de Foucault acerca del cuerpo, el poder y la subjetividad sirven como recursos teóricos para las feministas o al menos como retos, en la medida en que, a pesar de la diversidad de corrientes existentes y las oposiciones entre feminismos sobre ciertos puntos, es posible identificar convergencias: la centralidad del cuerpo y el sexo, o mejor, de la diferencia sexual para sus reflexiones, el reto de generar cambio político y social, el intento de estrechar la relación entre teoría y práctica, el asiento en la experiencia y la disposición hacia la inclusión, la igualdad y la democracia.

5 Este último aspecto fue desarrollado en un texto publicado con anterioridad: Amalia Boyer, “Problematizaciones feministas de la *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault” en Mario Montoya y Adrián Perea editores, *Michel Foucault. Problematizaciones sobre ciencia, pedagogía, estética y política*, Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2011.

6 Margaret McLaren (2002) establece esta clasificación de las feministas con respecto a la obra de Foucault luego de presentar sucintamente las diferencias entre las distintas corrientes del feminismo: liberal, radical, *stand point theory feminism*, marxista, socialista, teoría crítica feminista, multicultural, global y posmoderno.

Simone de Beauvoir: el cuerpo orgánico versus el cuerpo en situación

En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir (1949) busca des-enmascarar los prejuicios, los puntos de inflexión de la ideología masculina, que han producido y perpetúan la dominación de la mujer. Se pregunta qué tipo de hembra es la hembra humana, con el fin de plantear la cuestión de las condiciones que han hecho posible su dominación por el hombre. Para descubrir si existen características femeninas que hayan hecho posible esa dominación, acude a los discursos de la biología, del psicoanálisis y del materialismo histórico. En primer lugar, se trata de una indagación por los elementos de la biología que caracterizan la división de los sexos. Beauvoir señala que el sentido de esta división no es nada claro, pues aunque está ligada a la reproducción (a crear y mantener la vida), ésta no la define. En el reino animal no existe una caracterización definitiva de las funciones reproductivas de hembras y machos sino que éstas varían según los distintos grados de la escala animal. Sin embargo, con la complejidad de las especies, las diferencias entre los sexos se van haciendo más marcadas. Así, De Beauvoir afirma que “la mujer, la más individualizada de las hembras, es también la más frágil, la que vive más dramáticamente su destino, y la que se distingue más profundamente de su macho” (de Beauvoir 1987, 49). Ahora bien, aunque Beauvoir reconoce que los datos biológicos son importantes, considera que el destino biológico no es inamovible, que éstos no definen la jerarquía de los sexos ni explican por qué la mujer es el Otro. Más bien, “solo desde una perspectiva humana es posible comparar a macho y hembra en la especie humana” (Beauvoir 1987, 57). Se trata, por lo tanto, de “saber qué ha hecho la humanidad de la hembra humana” (Beauvoir 1987, 60). La revisión minuciosa de fuentes de la biología la lleva a concluir que no es posible definir la subjetividad humana a partir de las características y funciones biológicas.⁷ En cuanto al psicoanálisis, Beauvoir refutará la idea de que la sexualidad es algo irreductible y dado, objetando que ésta se enmarca en el ámbito más amplio de la búsqueda del ser, que es la principal característica del existente. También cuestiona la idea de la escisión de la libido entre tendencias viriloides y femeninas, ya que considera que la mujer, al igual que el hombre, tendrá que escoger entre adoptar el papel de objeto o reivindicar su libertad (Beauvoir 1987, 61-74). Asimismo, la explicación economicista del materialismo

7 Simone de Beauvoir revisa las fuentes de la biología de la reproducción disponibles en su momento. Analiza el problema de la reproducción a la luz de las distintas posibilidades existentes en la naturaleza: esquizogénesis, partenogénesis, autofecundación, espermatogénesis y ovogénesis.

histórico acerca de la dominación de la mujer a raíz del surgimiento de la propiedad privada le parece acertada hasta cierto punto, pero insuficiente (Beauvoir 1987, 75-82). Más bien, lo que ha de explicarse es por qué la cultura redefinió el factor biológico, privilegiando “el sexo que mata” sobre el “sexo que engendra” (Beauvoir 1987, 88). De este modo, Beauvoir pone en cuestión el patriarcado y la *situación* que esta conformación social impone a la mujer al convertirla en “el Otro absoluto” de la sociedad. La única solución posible, argumentará, es transformar esta *situación* produciendo un cambio radical en la sociedad.

Donna Haraway: cuerpos posmodernos y biopolítica

En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir lanza la proclama que más ha dado qué pensar al feminismo: “Una no nace mujer, se llega a serlo” (Beauvoir 1949, 13). Cuarenta años más tarde Donna Haraway contesta con otra expresión igualmente revolucionaria: “uno no nace organismo” (Haraway 1991, 357). Según Haraway los organismos no son entes biológicos dados “naturalmente” sino que son constructos de una especie de mundo cambiante; en otras palabras, los cuerpos son fabricados. Más allá del humanismo existencialista de Simone de Beauvoir y de todo humanismo, Haraway propone con ironía la construcción del mito político del *cyborg*, a la vez que pretende mantenerse fiel al feminismo, al socialismo y al materialismo. El recurso a la imagen del *cyborg* es tanto una estrategia retórica como un método político. Esto no significa en absoluto que Haraway quiera alejarse de un análisis serio de los aspectos materiales y concretos de la realidad. Lo revolucionario de su “política ficción” es que concibe las fronteras entre mito y herramienta, instrumento y concepto, sistemas históricos de relaciones sociales y anatomías históricas de cuerpos posibles, incluidos los conocimientos que de ellos tenemos, como permeables. Esta vía le permite pensar tres rupturas limítrofes: la distinción animal/humano, la distinción natural/artificial y la distinción entre lo físico y lo no físico. Estas distinciones “sagradas” son las que cuestiona de manera “blasfematoria”. Pero, una vez más, no se trata aquí meramente de una fantasía o de un capricho. La transgresión de estas fronteras ya se produce con las nuevas ciencias y tecnologías (de la información y de la vida), que afecta las relaciones sociales en su conjunto e impacta tanto la sexualidad como la reproducción, generando nuevas formas de “vida privada”. No obstante, es importante comprender cómo ciertas formas de dominación persisten, se renuevan y articulan con las nuevas formas del capitalismo. El sexo, la sexualidad y la reproducción son actores principales en los sis-

temas míticos de alta tecnología que estructuran nuestras imaginaciones de posibilidad personal y social (Haraway 1995, 289). No obstante, dentro del “circuito integrado” es posible establecer “redes” para escapar a la “informática de la dominación”. Ahora bien, este tipo de prácticas están disponibles tanto para las feministas como para las compañías multinacionales. La paradoja del mundo del *cyborg* consiste en tener que vivir bajo un sistema de control del planeta que se apropia los cuerpos de las mujeres en una “masculinista orgía de guerra” (Haraway 1995, 263), a la vez que permite la adopción parcial de múltiples puntos de vista, sin miedos hacia los parentescos que tenemos con animales y máquinas, en la construcción de nuevas subjetividades.

Así, en la medida en que los análisis feministas persisten en una concepción del mundo a partir de dualismos orgánicos, éstos son insuficientes para dar cuenta de la realidad y transformarla. El espéculo ginecológico (otra vez usado como metáfora por Irigaray 1974) ya no es una herramienta adecuada para la expresión de una nueva política corporal. Por ello, Haraway va tan lejos hasta afirmar que los cuerpos son *cyborgs* debido a que son “organismos cibernéticos, híbridos compuestos de encarnación técnico-orgánica y de textualidad. El *cyborg* es texto, máquina, cuerpo y metáfora, todos teorizados e inmersos en la práctica en términos de comunicaciones” (Haraway 1995, 364). La lógica de su propuesta, y que autoriza la realidad actual, es una “lógica de la permeabilidad entre lo textual, lo técnico y lo biótico” (Haraway 1995, 377-378). En esa medida, encuentra que la biopolítica de Foucault “es una flácida premonición de la política del *cyborg*” (Haraway 1995, 254). El *cyborg* permite abarcar nuestra realidad social y corporal, a la vez que representa un recurso imaginativo sugerente de acoplamientos fructíferos.⁸

Ecofeminismo y tecnologías de reproducción: de las partes dividuales a la persona indivisa

Desde la perspectiva del ecofeminismo, Maria Mies emprende la tarea de discutir agudamente contra dos perspectivas en apariencia opuestas pero que tendrían como base común un sistema cuyo objetivo es “convertir todas las cosas y todos los seres vivos en mercancías con vistas a la acumulación de capital” (Mies y Shiva

8 El *cyborg* es la figura clave de este texto de Haraway, pero no es la única figura desarrollada a lo largo de su obra. El cuestionamiento de los límites mencionados explica el hecho de que cada obra se haya centrado sobre distintas figuras: simios, *cyborgs* y mujeres (Haraway 1989 y 1991), oncorratón (Haraway 1997), perros (Haraway 2008).

1998, 85). Según Mies, tanto el movimiento Pro-vida como las feministas del Proyecto Rutgers participan “en este nuevo tipo de canibalismo económico y científico, basado en el concepto burgués de propiedad y en el ‘progreso’ de la tecnología de reproducción” (Mies/Shiva 1998, 85).⁹ El punto más preciso de convergencia entre estas corrientes aparentemente opuestas se sitúa en la construcción de un antagonismo entre la mujer y su embrión que exige o requiere de la intervención del Estado para resolver el conflicto, “en otras palabras, se hace necesaria una nueva injerencia del Estado en las capacidades generadoras de las mujeres” (Mies/Shiva 1998, 80). En ambos casos se procede mediante la división de la mujer encinta en “madre” y “embrión” (Mies/Shiva 1998, 79). Se deshace la relación simbiótica y vital entre éstos desapareciendo también la persona indivisa. Sólo quedan partes “dividuales”, sujetas al principio eugenésico de división y selección, es decir, siempre sujetas a más divisiones, que son comercializables.

Se resalta el interés que tiene el Estado en “establecer un mayor control sobre todo el ámbito de la reproducción”. Pero también es de destacar el interés creciente del sector privado, que, al volcarse sobre las nuevas ciencias y tecnologías de la vida, aumenta sus líneas de producción de biofármacos, es decir, de medicamentos elaborados a partir de células modificadas, procesadas principalmente a partir de “material reproductor”. Las células madres, verdaderas “máquinas” de producción de vida y dividendos que no terminan conformando sindicatos ni haciendo paros. La especulación en la bolsa a partir de medicamentos aún no existentes sino que aún se encuentran en estado de experimentación es prueba de ello.

9 El movimiento “Pro-vida” está relacionado con la lucha por el “derecho a la vida” de todos los seres humanos. Sus diversos activismos están dirigidos contra la eutanasia, el suicidio, la clonación, las investigaciones con células madres, la pena capital, el aborto y los métodos anticonceptivos debido a que la “vida” es entendida como aquello que comienza en el momento mismo de la fecundación, por lo tanto, toda acción que ponga en peligro la vida del feto y lo elimine es considerada como un asesinato. Este movimiento está asociado a algunas ramas del utilitarismo bioético. Por otra parte, en contraposición a este movimiento, el Proyecto Rutgers en el que participan un grupo de teóricas feministas, defiende desde un marco jurídico liberal el derecho absoluto de la madre sobre las decisiones que tienen que ver con su cuerpo. Varios textos importantes resultaron de este grupo de trabajo, los principales referenciados por María Mies son: Lori B. Andrews, “Feminist perspectives on New Reproductive Technologies” publicado en *Briefing Handbook: Reproductive Laws for the 1990's*. Women’s Rights Litigation Clinic and Institute for research on Women”; Lori B. Andrews, “My Body, My Property” publicado en *Hastings Centre Report*, 1986. Estos datos bibliográficos fueron extraídos del Mies y Shiva (1998).

Pero ni en la bolsa ni en los nuevos *environments* de experimentación con células madres se plantea la pregunta por el origen de todo este “material reproductor”, ni tampoco por las condiciones de vida de las mujeres de las cuales se sustrae. “La simbiosis entre la mujer embarazada y su embrión –y la relación viva que sostiene la vida de ambos– quedarían alteradas [sic], por lo tanto, simbólicamente y en la realidad, como resultado de las nuevas tecnologías de reproducción” (Mies/Shiva 1998, 84).

Bios/inmunitas: cuerpos, lenguaje y metáfora

La preocupación por el lugar de la mujer dentro de un campo de fuerzas estratégicamente organizado alrededor del poder sobre la vida y cuya bisagra es el “sexo” ha dado lugar a desarrollos muy interesantes por parte de feministas antes y después de los análisis de Foucault. Si bien cada una de las pensadoras que han sido mencionadas en este artículo tiene sus propios planteamientos y batería de conceptos, es posible distinguir un aspecto en el cual las autoras citadas convergen. Éstas no se dedican únicamente a la explicación o descripción de la producción de realidades sino también del lugar y efectos de su reproducción simbólica. Aunque este artículo no se ha centrado sobre este punto, sería preciso tomar en consideración cómo trabaja el feminismo de la mano del concepto y la metáfora a la vez. Por ejemplo, Haraway insistentemente intenta remontarse al problema de la metáfora, entendida ésta como el problema de la relación entre cuerpos y lenguaje (Haraway 2007, 318).¹⁰

En el capítulo final de *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, titulado “Biopolítica de los cuerpos posmodernos”, Haraway explora los lenguajes populares y técnicos que constituyen las subjetividades biomédicas y biotécnicas de la cultura posmoderna. Le llama la atención la forma en que, a través de una “semántica de la defensa y de la invasión” (Haraway 2007, 385) que gira en torno al modelo del sistema inmunitario, se reproduce el poder

10 El interés y la preocupación por esta relación (cuerpos-lenguaje) pueden rastrearse a lo largo de la obra de Haraway: en la invención y definición de un nuevo término para una semántica, *difracciones*, que cuestiona el lugar de las metáforas e instrumentos ópticos usualmente presentes en la filosofía y ciencia occidentales (Haraway 1997, 16), en la simultaneidad de ficción y materialidad que implica un más allá de la metáfora (Haraway 2000, 81-88) y en la noción de *figura*, que le permite comprender los enredos que hacen-mundo combinando criaturas de la realidad ordinaria con posibilidades imaginadas en la ficción y otros lugares (Haraway 2008).

de la biomedicina y de la biotecnología dando forma a la experiencia desigual de la muerte y la enfermedad. Para Haraway:

[...] como objeto del siglo XX, el sistema inmunitario es un mapa diseñado para servir de guía en el reconocimiento y en la confusión del yo y del otro en la dialéctica de la biopolítica occidental, es decir, es un plan de acción para construir y mantener las fronteras de lo que se entiende por “el yo” y por “el otro” en el importante terreno de lo normal y de lo patológico (Haraway 2007, 350).

Es obvio, por la época en que Haraway redactó este texto, que estaba pensando en el reciente descubrimiento de las dimensiones trágicas del sida. No obstante, el haber identificado el sistema inmunitario como modelo proyectando la noción de biopolítica más allá de los límites en que Foucault lo hizo es un aporte que se le debe reconocer al feminismo científico de Donna Haraway. Autores como Sloterdijk (2003, 2004 y 2006) y Esposito (2004 y 2009) han retomado más recientemente el modelo del sistema inmune en sus análisis, para darle un desarrollo más importante. El mérito de Haraway es haber desmitificado el nacimiento de los conocimientos científicos, redefinido el conocimiento científico como saberes situados, señalando la relevancia del género, de la raza, de la cultura, etc., en las investigaciones científicas, logrando escapar del relativismo de muchos discursos posmodernos. Su visión crítica del estado actual no le impidió ver ni mostrar que necesitamos vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro. “Mito, laboratorio y clínica están íntimamente entrelazados”

Conclusión: Worlding o el “encuentro entre especies”, más allá de la biopolítica...

En trabajos más recientes, Haraway nos habla de una matriz tecnocientífica históricamente específica en la que se gesta una producción semiótico-material de ciertas formas de vida en vez de otras. La tecnociencia como historia de la globalización trae al mundo criaturas de todo tipo: los conflictos militares, las guerras mundiales y las armas nucleares, también los aparatos de mercados hipercapitalistas con sus estrategias de circulación, acumulación flexible y miniaturización de las tecnologías, el espacio planetario habitable con sus proyectos energéticos y de mapeos de la biosfera y de las especies humanas y no humanas, los aparatos de producción globalizada de información y entretenimiento multimedia. Todas estas

criaturas son *cyborgs*. La figura del *cyborg* reaparece, pues, como ligada no tanto a la “vida” todavía pensada a partir de temporalidades orgánicas y en desarrollo, a la manera en que aparece en los análisis del biopoder en *Historia de la sexualidad* de Foucault, sino como imbricada en la “vida misma” con sus temporalidades de comunicación aumentada y rediseño de sistemas (Haraway 1997, 12). Por ende, Haraway encuentra *cyborgs* en la guerra pero también *más allá* de la guerra. Más aún, Haraway no dejará de apuntar hacia ese “otro lugar” más habitable gracias a los parentescos posibles propuestos en distintas figuraciones que no deja de calificar de feministas (Haraway 2004), aun cuando afirme en su último libro que nunca hemos sido humanos (Haraway 2008).¹¹ De hecho, en los últimos escritos sus esfuerzos se dirigen hacia la creación de una “conversación cosmopolítica” donde animales, humanos y no humanos, se sienten en la misma mesa pues considera necesario el encuentro con nuestros compañeros de especie. Según Haraway, es entre todos que se produce lo que denomina *worlding*, en otras palabras, sólo se hace mundo en un “devenir con...”. Sin duda, el *worlding* del que nos habla Haraway entra en resonancia con los movimientos de *altermundialización* que cuestionan y enfrentan la globalización efectuada por el biocapitalismo.¹² El encuentro entre especies haría posible otro mundo, uno donde vida y poder no sólo se debaten entre el biopoder o la biopolítica.¹³ ↻

11 En la obra de Haraway, feminismo, poshumanismo y decolonización están ligados indefectiblemente. De hecho, como bien muestra Chela Sandoval (2000), los linajes intelectuales y las alianzas proposicionales que Haraway denomina “teoría cyborg” convergen en el “U.S. third world feminist criticism” logrando romper con versiones feministas del humanismo euroamericano que seguían sujetas a las grandes narrativas endeudadas con ciertas formas de racismo y colonialismo. Así, la posición de Haraway es prolongada por el propio proyecto de Chela Sandoval en la figura de una “conciencia oposicional” dirigida a crear un ciberespacio descolonizador a partir de una metodología del oprimido: una política oposicional y diferencial en los tiempos de la transnacionalización del capitalismo.

12 El término “biocapitalismo” funciona aquí como una ampliación de la noción de “biocapital” presente en las obras de Rose (2006), Rajan (2006) y Cooper (2008). Aunque en cada una de estas obras se toman rutas específicas para abordar la relación entre ciencias o tecnologías de la vida y poder, en todos los casos resulta importante mostrar la articulación entre éstas y las fuerzas económicas de los mercados.

13 Parte de las discusiones recientes se han centrado en la diferencia entre biopoder entendido como aquello que regula la vida y biopolítica como potencia de la vida misma que escapa al biopoder. Esta polarización de los términos no es propiamente de Foucault sino que está presente en discusiones posteriores: (Lazzarato 2000), (Negri y Hardt 2002). Por otra parte, es importante resaltar el intento de pensar más allá de esta dicotomía no sólo por parte de Haraway sino por otros autores más recientemente (Ticineto y Willse 2011).

Referencias

1. Agamben, Giorgio. 1995. *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. París: Seuil.
2. Boyer, Amalia. 2010. Problematizaciones feministas de la *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault. En *Michel Foucault. Problematizaciones sobre ciencia, pedagogía, estética y política*, eds. Mario Montoya y Adrián Perea. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
3. Cooper, Melinda. 2008. *Life as Surplus. Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Washington: University of Washington Press.
4. De Beauvoir, Simone. 1949. *Le deuxième sexe*. París: Gallimard.
5. De Beauvoir, Simone. 1987. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
6. Esposito, Roberto. 2004. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Paidós.
7. Esposito, Roberto. 2009. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Editorial Herder.
8. Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité. Vol 1. La volonté de savoir*. París: Gallimard.
9. González, Juliana. 2009. *Filosofía y ciencias de la vida*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
10. Haraway, Donna. 1989. *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. Londres: Routledge.
11. Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. Londres: Routledge.
12. Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
13. Haraway, Donna. 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™*. Londres: Routledge.
14. Haraway, Donna. 2000. *How Like a Leaf*. Nueva York: Routledge.
15. Haraway, Donna. 2004. *The Haraway Reader*. Londres: Routledge.
16. Haraway, Donna. 2007. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
17. Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
18. Irigaray, Luce. 1974. *Speculum. De l'autre femme*. París: Minuit.
19. Lazzarato, Maurizio. 2000. Du biopouvoir à la biopolitique. *Multitudes* 1: 45-57.
20. Luna, Florencia y Arleen Salles. 2008. *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
21. McLaren, Margaret. 2002. *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity*. Nueva York: State University of New York Press.
22. Mies, Maria y Vandana Shiva. 1998. *La praxis del ecofeminismo*. Barcelona: Icaria.
23. Negri, Antonio y Michael Hardt. 2002. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
24. Rajan, Kaushik Sunder. 2006. *Biocapital. The Constitution of Postgenomic Life*. Durham: Duke University Press.
25. Revel, Judith. 2009. *Le vocabulaire de Foucault*. París: Ellipses.
26. Rose, Nikolas. 2006. *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press.
27. Sandoval, Chela. 2000. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
28. Sloterdijk, Peter. 2003. *Esferas I*. Madrid: Siruela.
29. Sloterdijk, Peter. 2004. *Esferas II*. Madrid: Siruela.
30. Sloterdijk, Peter. 2006. *Esferas III*. Madrid: Siruela.
31. Stoller, Ann Laura. 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Londres: Duke University Press.
32. Ticineto, Patricia y Graig Willse. 2011. *Beyond Biopolitics: Essays on the Governance of Life and Death*. Durham: Duke University Press.
33. Vila-Coro, María Dolores. 2010. *La vida humana en la encrucijada*. Madrid: Ediciones Encuentro.