

Gracias al cielo por haberlas puesto en la tierra

Jaime Xibillé M.*



"...DEVOLVEDLAS AL CIELO"

Centro de Documentación

El 8 de marzo se celebró en casi todo el mundo el Día de la Mujer, día que se amplió por la diferencia de horarios a través del planeta como una especie de síntoma o de alegoría de nuestra época en que todo acontecimiento debe ser tanto local como global. Las ondas electromagnéticas llevaron a todos los hogares el canto a la felicidad femenina, las pequeñas y grandes historias de su ascenso hacia la igualdad tan exaltada, y tan poco practicada, desde que los movimientos revolucionarios expandieron los ideales de la democracia y de los Derechos Universales del Hombre, hasta llegar a un presente en el que las mujeres aún se debaten entre una compleja red de imaginarios donde lo femenino y lo masculino se encuentran atrapados.

En la Loma del Tesoro —vía Las Palmas al Poblado—, muy cerca de los árboles metálicos recién instalados allí por la Secretaría de Educación, se encuentra una valla dedicada también a homenajear a la Mujer no sólo en su día sino en "su" mes, donde aparece el siguiente mensaje: **"Gracias al cielo por haberlas puesto en la tierra"**. El núcleo del mensaje es muy hermoso pero en nuestra era de las imágenes y de los símbolos donde toda sustancia sirve para crear nuevos mitos y ritos, éstos, a través de una retórica que algunos han llamado cínica, reintegran la bondad y belleza del mensaje al circuito comercial de quien lo enuncia: en este caso una empresa de aviación. Releído, el mensaje podría sonar de la siguiente manera: "Dios, gracias por haberlas puesto sobre la tie-

* Profesor asociado de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia, Sede de Medellín.

rra, pues ahora las tenemos nosotros para ponerlas de nuevo en el cielo". Además como no se trata de elevarlas en su feminidad por un sólo día, se espera que haya muchos hombres que las acompañen durante "su" mes a uno o varios periplos vacacionales, a algún lugar paradisíaco, donde vuelvan a adquirir su posición entre el sol, el cielo y la tierra. Hechura de un Dios solar habrán momentáneamente adquirido alas gracias a la tecno-ciencia "patriarcal" que ahora se apresta a invadir las de signos.

TRAS UNA LARGA NOCHE DE SIMULACROS

La gran queja que acompaña contemporáneamente a los discursos tanto feministas o ecofeministas es que la mujer al igual que la naturaleza fueron ubicadas en el lugar más bajo de lo que se ha llamado la cultura occidental cuyo crisol tuvo lugar en el pensamiento racionalista platónico-socrático, en la religión judeo-cristiana y en el pensamiento cartesiano-newtoniano que abriría las puertas a la modernidad.

En la filosofía platónica, en su lenguaje, en esa red inextricable y rizomática que despliegan el juego de las palabras, emerge una serie de polaridades que aún permean a los imaginarios contemporáneos, tan fuertemente instalados en nosotros, que funcionan como una verdadera naturaleza: las dicotomías entre naturaleza y artificio, entre lo sensible y lo inteligible, entre cuerpo y alma, han ampliado tanto sus tramas que han llevado a concluir que nuestra cultura es básicamente bipolar.

En estas antinomias se ubica la figura de la mujer. Bien sea en la espacialidad

mítica del adentro y del afuera, de Hestia y de Hermes, que darán mucho tiempo después a nuevas narrativas como la de la Cenicienta cuya mano está siempre entre las brasas, los cacharros de cocina, la suciedad, el polvo y todo aquello que es efímero, repetitivo y aterradoramente aburrido, mientras que los príncipes están alojados en medio de las obras eternas, en sus palacios, entre los negocios de dirección del imperio y lo pulcro. Este adentro y afuera también tuvo para la Polis griega un referente masculino —el sol—, y un referente femenino —la luna—, los cuales estuvieron indisolublemente ligados a los imaginarios de la sexualidad, encarnados —como dice Richard Sennet— tanto en los espacios públicos como en los privados. Es el caso de la Atenas de Pericles donde se exalta la armonía entre la carne y la piedra pero no se trata de una analogía que pase por las formas del cuerpo: cabeza, dedos, brazos, tronco, piernas, etc., sino más bien de "imágenes" que provienen de su interior, de la concepción que de su fisiología establecen los tratados de la época relacionados con los flujos calientes del hombre y los fríos de la mujer. Así la división de los humores, de las excreciones, de los flujos sanguíneos, de la menstruación, del semen, etc., se proyectan al espacio público y a las prácticas corporales que se realizan en los diferentes espacios urbanos: gimnasio, palestra, ágora, stoa, etc. Es particularmente interesante observar cómo en la Atenas de Pericles otras relaciones se entranan, con las ya mencionadas, entre el cuerpo y la ciudad. Baste mencionar cómo el cuerpo de Atenea Parzenos, del escultor Fidias, deja su impronta en edificios monumentales como el Partenón. Así mismo la "voz" se vuelve "figura" para la configuración de muchos espacios de la Polis: ágora, teatro, etc.

"Esta antigua concepción del calor corporal —dice R. Sennet— condujo a determinadas creencias acerca de la vergüenza y del honor entre los seres humanos. El registro médico que iba de lo femenino, lo frío, lo pasivo y lo débil a lo masculino, lo cálido, lo activo y lo fuerte formaba una escala ascendente de dignidad humana y trataba a los hombres como seres superiores a las mujeres, que estaban hechas de los mismos materiales. La historiadora contemporánea Giulia Sissa observa que 'cuando lo femenino se vio incluido en la misma esfera que lo masculino... el resultado no fue un reconocimiento generoso de la igualdad, sino el rechazo de lo femenino como obviamente inferior a lo masculino'. Este registro médico también servía para establecer contrastes entre el ciudadano y el esclavo. En un extremo se encontraba el cuerpo del esclavo, que se embrutecía y enfriaba como consecuencia de la falta de habla; en el otro, el ciudadano, cuyo cuerpo se había caldeado en el ardor de la discusión en la asamblea. La plenitud, la serenidad y el honor de aquellos que habían sido representados desnudos en los frisos del Partenón eran inseparables de la vergüenza de los cuerpos inferiores. El honor y la vergüenza en la ciudad derivaban del concepto griego de la fisiología" ⁽¹⁾.

Esta situación de relaciones jerarquizadas no pertenece sólo al ámbito del pensamiento y la cultura griegas sino también al pensamiento cristiano: recuérdese la manera en que —según el Génesis— fuimos creados. Partiendo de la materia inerte —la más desvalorizada en la jerarquía cristiana— el cuerpo del primer hom-

bre fue modelado según la imagen divina y con el soplo del Creador ésta se realiza a imagen y semejanza del original. La primera mujer emerge prácticamente como un auténtico simulacro, como una copia de la copia, pues, según la misma fuente, Eva no fue modelada del mismo barro que el hombre sino a partir de una de sus costillas. Si el simulacro se constituye —como dice G. Deleuze— de una disparidad y de una diferencia, encontramos que la mujer puede ser lo más demoníaco, lo más perverso, pues incluso quiere suplantar, en su atrevimiento, al mismísimo modelo.

El peor de los simulacros es aquel que ya ni siquiera reconoce que es un simulacro pues pone en duda la noción misma de modelo sobre la cual se basan los topos, los lugares privilegiados y degradados de los actores y de las identidades culturales.

Esta estructura jerarquizada de polaridades: Dios/mundo, espíritu/materia, inteligible/sensible, alma/cuerpo, original/copia/simulacro, etc., constituye un auténtico dispositivo de poder y es a su disolución a lo que apuntan las nuevas políticas, las éticas y las cosmovisiones contemporáneas de las feministas, de las ecofeministas y de todos aquellos hombres que, abandonando los antiguos imaginarios del machismo secular, se atreven a entrar en las aguas pantanosas y ricas de las desconstrucciones contemporáneas.

LA INVASION DE LOS SIGNOS

La cultura moderna no parece haber cambiado esta situación de la mujer; quizá se hayan transformado los imaginarios, quizá lo femenino se haya superpuesto a imágenes y símbolos arcaicos renovados a través de las nuevas narrativas que del cuerpo y la naturaleza comienzan a proli-

1. Sennet, Richard, *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 47.

ferar desde el siglo XIX. Pero lo más terrible —desde el punto de vista feminista— haya sido tal vez esa irresistible transformación de su imagen en signo.

En plena era del auge del industrialismo, cuando la sociedad y la cultura entraban a su fase cibernética la moda permitió construir un universo de pequeños mitos cuya sacerdotisa era la mujer. Es posible que los hombres que se nutrían de esta fascinación por el vértigo y el vacío fueran los mismos que en mayor medida demonizaran a esos cuerpos que se liberaban de lo eterno gracias a lo fugitivo y lo evanescente. Es el caso de la Condesa Olenski en la obra de Edith Warthon *La edad de la inocencia*, o de *La Dama de las Camelias*, de Naná, etc., que escenificaron la dicotomía legendaria entre la copia y el simulacro, o aún más, entre simulacros buenos y malos. A los primeros les correspondía una espacialidad determinada y eran las madres, las esposas, las buenas hijas. Su escenario entre el teatro del adentro y el del afuera permitieron su conversión inevitable en signos y apariencias. Mas allá en los lupanares y los prostíbulos o en casas especializadas en recibir a los señores y a las "cocottes" los simulacro se volvían demoníacos, lugares del juego, del erotismo, de los juegos sadomasoquistas, del despilfarro y de la enfermedad.

Pero a medida que la energía eléctrica y el electromagnetismo invadían el universo tecnológico, hacían lo mismo con los imaginarios. Si el Dr. Frankenstein realizó a su monstruo con los andrajos corporales de múltiples cadáveres, la María de *Metrópolis* de Fritz Lang lograba producir, gracias a los nuevos dispositivos de la era cibernética, un simulacro más real que el modelo. A la María cristiana se le oponía así una María demoníaca encargada de

llevar a su perdición a los obreros de la gran ciudad. Pero no se tardaría por este camino en llegar muy pronto a la descorporización de la imagen femenina. El mundo se convirtió, acelerado por el auge de los medios de comunicación masivos, en pura imagen. Era la hora de que la mujer se aligerara aún más. Entre la esencia y la apariencia, entre lo sensible y lo visible, la cultura entró a la fase de la reproducción electrónica, a la galaxia marconi, a la era de los simulacros que comenzaban a preceder a la "realidad". Las narrativas del cuerpo femenino en su fase de espectacularización las llevaron a un punto culminante los artistas "pop". El "cuerpo-signo" de lo femenino fue tomado a su cargo por la retórica que hemos denominado cínica siguiendo a Arthur Kroker:

"El pensamiento de Barthes en el grado cero de la conciencia del bien y del mal lo hace un candidato ideal para explorar el chispeante continente de la retórica cínica: la inversión de la retórica en una maquinaria estetizada de signos cínicos. Ya no más una retórica del discurso corporalizado, sino la des-nucleación de la subjetividad dentro de una máquina parlante: el habla de los media que cobra vida, asume su 'gargantallidad', tiene una cierta pulsación, incluso un 'tejido' (el mito como ideología). Aquí ya no hay una retórica con el sujeto hablante, sino sólo la invasión de la subjetividad por una retórica cínica. Una máquina retórica sinistra que se expande a lo largo del cielo de pixel del paisaje mediático. Un retoroscopia externalizado que tiene 'al sujeto anacrónico' como su agente histórico, a la máquina repetidora de los media, como su aparato ideológico, a la 'repetición humillada' como su estrategia de dominación cultural, y a la mitología 'deshisto-

rizada y desmaterializada como su ideolecto'.

Esto es más explícito en el sistema de la moda donde Barthes desintegra el universo de la moda en sus partículas teóricas elementales. No la moda como seducción o como reificación del gusto, sino algo mucho más totalizante: la moda como una vasta reescritura del cuerpo bajo los signos dobles del significante y del significado, la estética mínima de la retórica de hoy. Barthes habla de la máquina retórica porque la retórica es el signo combinatorio dentro del cual estamos encerrados: como naturaleza (Barthes describe las cuatro estaciones de la naturaleza como correspondiendo a los ritmos internos del marketing de la moda de la temporada); como placer (donde la moda es el ideolecto del placer); como deseo (donde el sistema de la moda juega a los bordes rudos del placer y el éxtasis); como química (Barthes habla de la fluidez de la moda donde la retórica del significado se convierte en el placer del objeto significado); y como historia (el sistema de la moda de Barthes se refiere al mito y la borradora de la historia corporalizada)" ⁽²⁾.

El dispositivo retórico del Sistema de la Moda de Barthes es una máquina de producción de signos efímeros pero al mismo tiempo desvela los mecanismos por los cuales los cuerpos entran a los juegos de la representación en los cuales se socava la importancia del original, del modelo y de lo real. Es la temida glorificación de los simulacros para los que aún anuncian públicamente la crisis de nuestra contemporaneidad debida a la pérdida de los valores supremos, a los intentos fáusticos

de abandonar la "auténtica" naturaleza y las transformaciones de lo femenino que han entrado al estadio del espejo fractal y cuyo cuerpo ahora se reconstruye en lo real gracias a los pequeños relatos que cubren con su aureola cada una de las partes del cuerpo descodificado para insertarlo en los flujos del Capitalismo Mundial integrado tal como lo denominó en sus últimos textos Félix Guattari.

LAS TECNOLOGIAS REPRODUCTIVAS

Hoy nos encontramos en el paso de los simulacros de la era industrial o moderna a los simulacros de la era post-industrial o postmoderna. En esta situación también se han transformado radicalmente los imaginarios con relación al cuerpo. En el mundo de marconi donde la sociedad se ha informatizado la preocupación no se centra en los entes maquínicos sino en los simulacros del cuerpo producido a partir del de las tecnologías reproductivas y del ADN (código genético). En un anuncio de Smithsonian World se hacía eco de esta nueva fenomenología digital del cuerpo y decía:

"Vea cómo los ordenadores se nos están metiendo dentro. Toda la información de nuestros cuerpos está almacenada en nuestros genes. Y algún día, toda la información sobre nuestros genes estará almacenada en ordenadores. Nuestra sociedad tecnológicamente avanzada está creando más información que nunca. Desde nuestra constitución cromosómica hasta nuestra cuenta bancaria. Vea cómo tratamos una tecnología que no sólo tiene grandes cuerpos de conocimiento, sino también un gran conocimiento de los cuerpos" ⁽³⁾.

2. Kroker, Arthur. *The possessed individual: technology and post modernity*. Canadá, MacMillan Press Ltd., 1992, p. 87.

3. Citado por: Dery, Mark. *Velocidad de Escape: la cibercultura en el final de siglo*. Madrid, Ediciones Siruela, 1998, p. 282.

Ya va siendo práctica corriente que nuestro imaginario se vaya poblando de nuevas figuras: la fertilización in vitro; los bancos de esperma (como el repository of germinal choice) donde se pueden escoger genes pertenecientes a ganadores del premio Nobel o de super-hombres del mundo deportivo, seres excelsos del área con la cual queramos ahora dotar a "nuestros" hijos; las concepciones en probeta y el uso de úteros artificiales; la maternidad delegada; la inseminación artificial; la experimentación prenatal; la ingeniería genética; la evaluación del embrión; la terapia fetal; etc. Es decir, llegamos a la posibilidad técnica de diseñar niños para el mercado tal como las otras ingenierías del diseño habían logrado y están logrando un bucle retroalimenticio entre público, producción y consumo.

Entramos de esta manera al estadio tecno-natural de la reproducción genética donde incluso el acto "natural" del coito viene a ser valorado como una especie de perversión que degrada a los seres humanos al nivel del simple animal.

Las posibilidades abiertas por estas tecnologías son actualmente "leídas" de manera distinta no sólo por los hombres y las mujeres sino por un amplio espectro de la población humana repartida no sólo en "géneros" sino también en grupos étnicos, religiosos, políticos, ambientalistas, feministas, ecologistas, ecofeministas, etc.

Ante estas tecnologías absolutamente revolucionarias, puesto que permiten al cuerpo femenino unas liberaciones y también integraciones tecno-maquínicas, lo cierto es que podría darle un vuelco total al sistema social cuyo imaginario de cohesión se centra aún en un dispositivo quizá ya sobrepasado técnicamente pero no imaginariamente: la familia.

En el campo "restringido" de las feministas tampoco hay acuerdo y podríamos enunciar algunas actitudes:

— La maternidad puede ser un obstáculo emancipatorio y por ello este grupo participaría del elogio de las tecnologías reproductivas pues para ellas existe una clara relación entre naturaleza y artificio. El macho de casa comienza a difuminarse y la relación sexual deja de ser una prestación contractual, coercitiva e invasiva.

— La maternidad es lo "propio" de la mujer. La mujer está más cerca de la naturaleza que los hombres y si se debe ejercer un control sobre ella debe quedar en manos de la propia implicada. El útero debe ser auto-administrado y no puesto en manos de los que manejan el control de la reproducción humana: multinacionales, laboratorios, clínicas, médicos, etc.

— El feminismo pro-aborto: las mujeres tienen derecho al control natal, las tecnologías deben salir del control masculino y así las mujeres podrán disfrutar tanto de la familia como del placer sexual.

— Las feministas antiaborto: la fertilidad es algo connatural a la mujer y a la madre gaia, ante una cultura hegemónica donde han predominado los valores masculinos ahora le toca el turno al mundo reprimido de lo femenino. El aborto es considerado desde este punto de vista como un mal infligido a la mujer. La maternidad es un valor que las feministas debieran reivindicar, así como su derecho a decir no, para que la maternidad se convierta en una decisión voluntaria.

— El feminismo postmoderno que sería bastante difícil de encasillar pues por este nombre se entienden muchísimas cosas. Para Arthur Kroker la postmodernidad crítica estaría relacionada con figuras

como J. F. Lyotard, P. Virilio, R. Barthes, M. Foucault, G. Deleuze, F. Guattari y J. Baudrillard quienes ante todo emprenderían sus ataques contra la epistemología de la representación; contra los dispositivos del lenguaje; contra los filosofemas de la metafísica logocéntrica; contra la del sujeto autocentrado, autopresente, patriarcal, autofundamentado, y antropocéntrico; contra las grandes narrativas, etc.

El feminismo postmoderno sería pues el de una feminidad cuya construcción pasaría por la criba de los dispositivos que su crítica ha desconstruido y se ubicaría más allá de las grandes narrativas de lo tecnológico y de posesión del individuo.

"Lo que emerge del recuento francés de la tecnología —dice A. Kroker— es una imagen del individuo como un minotauro bimoderno: un yo técnicamente constituido que es a la vez una condición de la preservación y una justificación constitutiva para la sociedad tecnológica. Heidegger habló en alguna ocasión de la fase terminal de la tecnología que supone la cosecha de las energías tanto social como no social. El discurso francés sobre la tecnología que es fundamentalmente un discurso sobre el individualismo poseído, describe en detalle el método real de esta visión heideggeriana de la tecnología como cosecha de subjetividad, habla, lenguaje, acción y deseo.

Antes del recuento francés de la tecnología era todavía posible hablar de un horizonte más allá de la técnica. Después de sus escritos, el horizonte finalmente se cierra y nos quedamos con el terrible conocimiento de que incluso la transgresión misma se constituye como prueba solamente de la imposibilidad de sobrepasar la experiencia límite. Nos quedamos pues

con la inquietante conciencia del individuo poseído como signo emblemático de la subjetividad en el momento del estático crepúsculo de la sociedad tecnológica" (4).

Desde esta perspectiva la sociedad y los dispositivos biológicos tecnificados abrirían un inmenso universo para las nuevas figuras de lo que significa ser mujer, hombre, madre, padre, hijo, etc.

La concepción contractual, la fertilización in vitro, la transformación del embrión, las combinaciones de concepción contractual y fertilización in vitro (que posibilitan establecer líneas de montaje donde los donantes de semen y de óvulos ni siquiera tienen ya que tener ninguna conexión extratecnológica con lo que podría llamarse "gestadores": y "padres sociales"), y últimamente la clonación, nos lanzan a un mundo de simulacros tecnoreproductivos.

De ahí que para muchos estemos entrando a un espacio demoníaco y monstruoso: las nuevas tecnologías permitían quitarle a las mujeres el privilegio de la maternidad tal como aparece cómicamente escenificado en la película *Junior*. En ella el gran tecnomacho de la serie *Terminator* —A. Schwarzenegger— resulta inseminado como conejillo de indias por él mismo y por su colega el médico, D. De Vito. Para fortuna de la clase media americana horrorizada ante estas posibilidades de que los hombres pudieran tomar definitivamente el papel de las mujeres, para así alienarlas del último rescoldo de naturaleza que aún les pertenecía —la maternidad—, la película termina con un *back to home*, y con una tecnología más que "bien manejada",

4. Kroker, Arthur, *Op. cit.*, p. 14.

sólo sirve para reproducir a la familia nuclear burguesa.

Pero, además, habría que añadir a las anteriores "monstruosidades" la posibilidad de escoger el sexo de los niños, de alquilar laboratorios vivientes del cuerpo autoinseminado ("el mundo sin hombres") y el proyecto genoma que permitiría la producción de una nueva raza de seres humanos libres del azar que ocuparían los puestos más importantes de la sociedad, mientras los "hijos de Dios", aún nacidos por "gestación espontánea", se dedicarían a las labores que hasta ahora realizaban los colonizados, las mujeres, los pobres, etc.: la eugenética como una nueva forma de racismo y de poder.

Fruto de este universo sería la figura del cyborg como entidad transgresiva que finalmente podría —como afirma Donna Haraway— derribar las fronteras y deconstruir los dualismos de la metafísica "falo-logocéntrica". Pero para ello sería necesario reintegrar la monstruosidad al corazón de nuestra cultura cibernética.

LARGA VIDA A LOS SIMULACROS CIBORGIANOS

Las fantasías del cyborg adquirieron una hermosa dimensión poética cuando luego de su odisea a través de lo humano, Roy, el pensado último superviviente de los replicantes de la película *Blade Runner*, termina su vida con esta frase:

"Yo he visto cosas que vosotros no creerías. He visto atacar naves en llamas más allá de Orión. He visto rayos C brillar en la oscuridad cerca de la puerta de Tannhauser. Todos esos momentos se perderán en el tiempo como lágrimas en la lluvia. Es hora de morir" ⁽⁵⁾.

Pero todos sabíamos que aún quedaba una replicante —la hermosa Rachel— que quedaría viva para complicar las embarazosas dicotomías occidentales entre organismo y tecnología.

Que todos hayamos llegado a ser cyborgs ya lo anunciaba Paul Virilio cuando añadía a las dimensiones políticas de la superestructura e infraestructura una tercera dimensión deconstructiva: la intraestructura. Con esta terceridad compleja, anunciaba un nuevo campo de colonización que ya no era explosivo —hacia el cosmos infinito— sino plenamente implorativo: lo más profundo del cuerpo.

"En efecto —dice Paul Virilio—, en la actualidad el lugar de las técnicas de punta ya no es tanto lo ilimitado de lo infinitamente grande de un medio ambiente planetario o espacial, como el de lo infinitamente pequeño de nuestras vísceras, de las células que componen la materia viva de nuestros órganos.

La pérdida o, más exactamente, la decadencia de toda extensión (física o geofísica) del espacio real en beneficio exclusivo de la ausencia de intervalo de las teletecnologías de tiempo real, conduce inevitablemente a la intrusión intraorgánica de la técnica y sus micromáquinas en el seno de lo viviente.

De hecho, el fin de la primacía de las velocidades relativas del transporte mecánico y la emergencia del súbito primado de la velocidad absoluta de las transmisiones electromagnéticas liquidan, junto con la extensión y la duración del "mundo propio", el privilegio ontológico del cuerpo indiviso, de ese "cuerpo propio" que sufre a su vez el asalto de las técnicas,

5. AA. VV. *Blade Runner*. Barcelona, Tusquets, 1988, p. 7.

el hurto molecular y la intrusión de biotecnologías capaces de poblar las entrañas" ⁽⁶⁾.

En realidad Paul Virilio no anuncia el mundo postmoderno del cyborg sino que más bien da cuenta de él. Si la naturaleza orgánica ha sido paulatinamente intervenida por el mecanicismo, la química, el electromagnetismo, etc., el cuerpo humano no podía quedar marginado de estos procesos. El mundo del cyborg es un mundo en el que ya hace tiempo estamos.

Es en este sentido como podemos entender el *Manifiesto Cyborg* de Donna J. Haraway que se ubica más allá del "Eco-Feminismo" o de la "Deep-Ecology" para reivindicar un "feminismo cyborgiano". El cyborg se convierte así en una figura emancipadora pues "permite nuevos juegos y gozar de las transgresiones de las fronteras para establecerlas de manera no natural en un mundo "high-tech" de identidades fragmentadas, de esencias desvanecidas. El cyborg ya no se avergüenza de lo "innatural". Busca un mundo más allá de los géneros (postgénero), se olvida de los orígenes, del trabajo no alienado y de cualquier seducción por la totalidad orgánica a través de una apropiación final de los poderes de las partes en una unidad más alta" ⁽⁷⁾.

Con el cyborg estamos ahora en la posibilidad de disolver los dualismos que

han caracterizado al pensamiento occidental. Las fronteras o la barra divisoria se complejiza, incluso se difumina entre lo humano y lo animal (la transgenética), entre lo físico y lo no físico (los mundos virtuales, el doble digitalizado), entre mujeres y hombres (fractura de identidades y géneros, de orígenes, etc.), entre organismo y máquina (tal como Paul Virilio lo plantea), entre orgánico y mecánico, natural y artificial.

Si una de las vías —que hemos señalado a partir de A. Kroker— del nuevo dispositivo tecno-orgánico del cyborg es completar el objetivo patriarcal de ganar un control total del planeta gracias a un lenguaje común —el Gran Código— que reduce todo a material intercambiable, existiría otra vía —según Haraway— y ésta sería la invención de nuevas realidades sociales y corporales. De esta manera a partir del cyborg estaríamos en la posibilidad de que el nuevo universo cibernético junto con su componente orgánico den lugar a nuevas narrativas en todas las instituciones: Hogar, Mercado, Trabajo, Estado, Escuela, Clínica, Iglesia, etc. Las mayúsculas subrayan el carácter mítico de estas instituciones que, más allá de lo que podríamos llamar "cosas" o "realidades", inauguran y encarnan de otra manera los imaginarios contemporáneos cuyas imágenes y símbolos se reconstruyen en nuestro horizonte tecnológico.

6. Virilio, Paul. *El arte del motor: aceleración y realidad virtual*. Buenos Aires, Manantial, 1996, pp. 109-110.

7. Citado en: Zimmerman E., Michael. *Contesting Earth's Future: radical ecology and postmodernity*. Los Angeles, University of California Press, 1994, p. 357.