De la aldea global al circuito integrado*

GIULIA COLAIZZI

Quien busca un conocimiento científico, busca la posición de sujeto no en la identidad, sino en la objetividad, es decir, en la conexión parcial[1].

Donna Haraway

Si la fantasía es epistemológica... si la propia narrativa es una forma de conocimiento, entonces es obvio dar el siguiente paso y aplicar sistemáticamente las energías de estas actividades hasta ahora irracionales a objetivos cognitivos[2].

Fredric Jameson

Sin embargo, la teoría no es pesimista, porque no trabaja dentro de un horizonte de fin de la historia[3].

Wlad Godzich

En *Il linguaggio come lavoro e come mercato* [4], el semiótico italiano Ferruccio Rossi-Landi analiza las relaciones entre economía y lenguaje y, a partir de la afirmación del carácter antropogénico del trabajo y de la idea de que el ser humano comunica con toda su estructura social, enuncia su «principio de homología»: las varias tipologías de comunicación humana son solidarias, no hay entre ellas divisiones «naturales» que fuercen a colocarlas en áreas separadas, y, especialmente, hay (co)respondencia entre producción económica y producción sígnica.

---

*Una versión de este texto fue presentada en el seminario «Globalización y fragmentación en el mundo contemporáneo» dirigido por Francisco Jarauta, en Arteleku, San Sebastián, septiembre de 1996.

[1] HARAWAY, D., «Postscript to "Cyborgs at large"», en *Technoculture*, Constance Penley y Andrew Ross eds., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.

[2] JAMESON, F., *The Geopolitical Aesthetic*, Bloomington, Indiana University Press, 1992. Versión castellana como *La estética geopolítica*, trad. de Noemí Sobregués y David Cifuentes, Barcelona, Paidós, 1995.

[3] GODZICH, W., *The Culture of Literacy*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

[4] ROSSI-LANDI, F., *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani,1968. Traducción (parcial) del texto en castellano como *El lenguaje como trabajo y como comercio*, Buenos Aires, Rodolfo Alonso, 1975.

El trabajo de manipulación y de transformación con el que se producen objetos físicos tiene en todas sus fases analogías con el trabajo lingüístico; por lo tanto tenemos que hablar de «mercancías/mensajes», de «mensajes/mercancías», así como de alienación y explotación lingüística presente en los tres momentos de producción, circulación y consumo de mensajes. El modelo económico de producción de mercancías y el modelo semiótico de producción y circulación de mensajes son homólogos, remiten el uno al otro, así como también hay analogía entre el hablante y el obrero individual: el hablante individual es parte de un engranaje, es «assunto al servizio della societá in cui nasce»[5] (empleado al servicio de la sociedad en la que nace), cuyos procesos de producción no controla. Su trabajo sirve para la reproducción del sistema existente y de su clase hegemónica, que es la que detenta el control de las modalidades de codificación/descodificación/interpretación de los mensajes y de los canales de su circulación/distribución (hay, en este sentido –y sólo en este sentido– propiedad privada del lenguaje).

El texto de Rossi-Landi (así como el siguiente, *Semiótica e ideología* [6]), al proponer una semiótica general de los códigos sociales como teoría general de la sociedad, permite re-articular de forma compleja y productiva la distinción marxista entre base y superestructura(s)[7]. Pero permite también –y es lo que interesa específicamente en el contexto del presente trabajo– considerar el medio en sí como mercancía: el medio es mercancía/mensaje y la mercancía/mensaje es medio; la lengua es una especie de capital, y el capital una especie de lengua: el lenguaje no tiene sólo una naturaleza objetual, es un producto social en el sentido de que es *producto y proceso* a la vez, implica trabajo y es, al mismo tiempo, el lugar de circulación de mercancías/mensajes (es instrumento de comunicación pero, especialmente y a la vez, material y espacio donde se lleva a cabo el intercambio mercantil).

El texto de Rossi-Landi habla de explotación, de alienación, de la gradual territorialización del sujeto hablante que, mediante la adquisición de «logotécnicas», se encuentra sometido cada vez más a los significantes de la ideología dominante y que, por lo tanto, dice siempre *más o menos* lo que quiere decir, pero *nunca exactamente* lo que quiere decir (porque tanto el «querer» como el «decir» están en sí definidos, atravesados y determinados por los códigos y el lenguaje). Por otro

---

[5] Ibid., pág 333.

[6] ROSSI-LANDI, *Semiotica e ideologia*, Milano, Bompani, 1972.

[7] En estos mismos años (el texto francés es de 1970) Louis Althusser apunta a la necesidad de llevar a cabo una reflexión sobre la distinción y definición clásica de base y superestructuras, tan conectada a la metafora espacial del edificio, que el autor define como limitadora, «únicamente descriptiva», y apunta al mismo tiempo a la necesidad de superarla («pensar lo que ella misma nos presenta en forma de una descripción»). Concretamente para Althusser es necesario reflexionar sobre el índice de eficacia de la base, la autonomía relativa de la superestructura, y su acción de reflujo sobre la base: su reflexión, en definitiva, apunta al papel productivo, dialógico, generador de cambio, que tiene la superestructura –en tanto lenguaje– sobre la base a partir de una re-definición de la ideología. ALTHUSSER, L., «Ideología y aparatos ideológicos de Estado», en *Escritos*, Barcelona, Ed. Laia, 1974, p.115 para la cita entrecomillada.

lado, junto a su reflexión crítica sobre el lenguaje y el espacio social en cuanto mercado y lugar de alienación del ser humano, encontramos en su discurso y en la referencia misma al sujeto hablante en tanto sujeto «empleado al servicio de la sociedad en la que nace», como subraya Massimo Bonfantini[8], un sentido de pertenencia, de identidad. En la época en que Rossi-Landi escribe, los años sesenta y setenta, en Italia como en otros lugares, es todavía posible pensar, y pensarlo en un horizonte crítico, en la posibilidad de ser «empleado», y empleado en y por la sociedad en la que se ha nacido. Italia es un Estado nacional, un mercado nacional, con una televisión nacional y estatal, partidos nacionales y tradicionales, que integra a los ciudadanos pese a las múltiples contradicciones. Ahora, en los años noventa, después de la *debacle* de los partidos tradicionales (con una coalición de derecha que engloba la antigua derecha fascista y que intenta maquillarse de centro bajo la dirección de un ex-primer ministro propietario de un imperio financiero y de 4 televisiones nacionales), con un partido regional que el 15 de septiembre de 1996 ha proclamado la Republica Padana del Norte como heredera de una no muy bien definida tradición Celta, y para la cual se ha pedido la entrada en la Comunidad Europea con su propia moneda nacional, en una Italia plagada por el desempleo y crecientes tensiones raciales, ¿sería posible tener las mismas expectativas, el mismo sentimiento de identidad y pertenencia? Si la respuesta a esta pregunta es negativa, una mirada a los múltiples focos de tensión racial y nacional que nos rodean en todos los niveles hace evidente que el problema no es sólo italiano, y la pregunta no surge sólo en referencia al trabajo de Rossi-Landi.

El final de la Guerra Fría y la caída del socialismo de Estado en la Europa del Este, la crisis de los Estados nacionales, la emergencia de Japón y del proyecto de Comunidad Económica Europea como superestados en competencia con unos Estado Unidos que, como escribe Fredric Jameson, vuelven «a asumir su renovada vocación de policía global»[9], la revolución telemática y la consiguiente mundialización de la economía y de la comunicación han puesto en marcha un proceso complejo de cambios generalizados que es preciso analizar y comprender, y frente a los cuales las categorías de análisis y crítica tradicionales se demuestran ineficaces.

Volvamos al texto de Rossi-Landi como ejemplo de un trabajo analítico que parte de una impostación marxista e intenta un proyecto de crítica socio-ideológica que se inserta a la vez en el horizonte teórico del llamado «giro lingüístico». Rossi-Landi utiliza y aplica tanto al modelo de producción económica como al sígnico los conceptos marxistas de «explotación», «plusvalía», «alienación»; habla de «ideología», de «proceso dialéctico», de «praxis», de «trabajo alienado», de cómo la alienación/explotación del individuo empieza justamente con este ser «empleado

[8] BONFANTINI, M., «Gli inganni del villaggio globale», en *Comunicazione, comunità, informazione,* Augusto Ponzio ed., Lecce, Pietro Manni, 1996.
[9] JAMESON, F. op. cit., pág, 26.

al servicio de la sociedad en la que nace». Pero ¿que pasa en una sociedad de enormes y constantes migraciones (del Este, del Sur), y que rehusa emplearme, en la que el trabajo –justamente ese trabajo alienado y alienante que es punto de partida de la reflexión marxista– se convierte en un lujo, en la que masas crecientes de jóvenes buscan desesperadamente ser iniciados al rito de la explotación/alienación sin conseguirlo? ¿Cómo articular la lucha de clases en una sociedad en la que, con la creciente automatización de la producción –convertida en tele-trabajo, tele-información, tele-administración, etc.– los lugares clásicos de la explotación –las fábricas– se vacían de gente y se cierran, y ser proletario ya es un lujo? ¿Cómo organizar la praxis social, o más aun, cómo incluso concebir lo social y la *polis*, en una sociedad que se convierte cada vez más en una sociedad del desempleo[10] y que, por lo tanto, expulsa capas cada vez más grandes de población de los lugares de la productividad? (Es lo que admite *Il Libro Bianco de Jacques Delors,* que empieza con la pregunta: «Por qué este *Libro blanco*? Una sola razón, contenida en una sola palabra: «desempleo»[11]).

El problema de la globalización de la economía y de la comunicación, o de lo que en otros contextos se ha llamado el problema de la relación entre economía y cultura en la fase de capitalismo tardío, o postmodernismo, es serio y complejo y requiere un esfuerzo individual y colectivo de reflexión y sensibilización poderoso en tanto en cuanto necesario. Mundialización/globalización no quiere decir integración global para todos, sino «mayor interrelación de las economías nacionales con la economía internacional *a nivel de movimientos de capital y flujos comerciales*»[12], es decir, integración según la lógica de la economía de mercado. Esta lógica implica crecimiento, competitividad (como leemos en el mismo título de *El Libro blanco* de Delors) y, necesariamente, el mantenimiento o el incremento de la polarización desarrollo/subdesarrollo, de la distancia entre zonas ricas y zonas pobres de la superficie mundial. Como afirma Augusto Ponzio, mundialización quiere decir, finalmente, en el contexto de la lógica del capital que se afirma como la única y posible lógica verdadera, «extensión del mercado como

[10] Según Jeremy Rifkin la tercera revolución industrial que avanza global y simultáneamente en todos los sectores de la economía (industria, agricultura y servicio) llevará a una situación que él define como de «desaparición del trabajo». Según sus datos, el nivel de desempleo actual es el más alto desde la depresión de 1930: a pesar del aumento constante de los beneficios para las multinacionales, hay más de 800 millones de personas desempleadas o subempleadas a nivel mundial. Y las perspectivas no son alentadoras: como, por ejemplo, ha alertado Vandana Shiva, directora de la Research Foundation for Science, Technology and National Research Policy in India, hasta un 95% de la población rural de este país podría quedarse sin empleo en el siglo XXI por la aplicación de la biotecnología a la agricultura. Jeremy RIFKIN, *The End of Work. The decline of Global Labor Force and the Dawn of the Post-market Era*, Nueva York, Putnam, 1994. Versión castellana como *El fin del trabajo*, trad. de Guillermo Sanchez, Barcelona, Paidós, 1996.

[11] Commissione della Comunitá Europea, *Crescita, competitivitá, occupazione. Il libro bianco di Jacques Delors*, Milano, Il Saggiatore, 1994.

[12] CHOMSKY, N. i RAMONET, I., *Cómo nos venden la moto*, Barcelona, Icaria, 1995, p. 100, cursiva mía.

mercado *mundial*, en el sentido de la expansión planetaria, y como mercado *universal*, en el sentido de la extensión total del carácter de mercancía, es decir, de la trasformación de cualquier cosa en mercancía»[13]. La afirmación de la lógica del capital como única y universal produce unos datos escalofriantes: si en 1960 en Estados Unidos el 1% de la población poseía el 22% de la riqueza del país, en 1993 el mismo porcentaje de población posee el 39%, o, mejor dicho, 358 personas poseen, en la actualidad, la misma riqueza que el 45% de la población mundial. Y mientras el desempleo aumenta dramáticamente, se multiplica el capital movilizado por compañías privadas, que ahora se puede comparar con la riqueza de Estados nacionales: la multinacional Ford es más rica que Sur-Africa, y Toyota más rica que Noruega[14].

En este contexto no es posible, en mi opinión, alimentar la esperanza de recortarnos un pedazo de tranquilidad en el interior de la mcluhaniana «aldea global», gozar de la descentralización permitida y facilitada por la revolución tecnológica, y jugar al aldeano despreocupado que conecta de manera instantánea, gracias a su sistema multimedia, con un mundo que se supone esta ahí a su disposición, de alguna forma –cosa que el entusiasmo de McLuhan por ese paso epocal del ojo a «la empatía y la participación de todos los sentidos»[15] de la era electrónica nos podía haber hecho entrever. Si es verdad que, como ha escrito recientemente un periodista en el diario italiano *La Repubblica*, «después de la caída del muro de Berlín quedan sólo las paredes de casa», si parece haber un momento generalizado de confusión y desconcierto, tenemos que ser conscientes de lo que la «aldea global» implica ya en el análisis de McLuhan: la «clausura de la entera familia humana en una única tribu planetaria»[16], la «vuelta a *Africa dentro de nosotros*»[17]. Y si la vida familiar en «un único espacio que resuena de tambores tribales»[18] es algo que podía atraer el espíritu religioso del «oráculo» de la era electrónica, puede no resultar seductora para quienes, aun sufriendo la degradación de los espacios metropolitanos, no ven ni en el exotismo y la idealización del Otro, ni en el extenderse y estrecharse de las relaciones familiares a nivel universal una respuesta adecuada o satisfactoria al problema, y buscan soluciones políticas a cuestiones políticas.

---

[13] PONZIO, A., «Introduzione», en *Comunicazione, comunitá, informazione,* Augusto Ponzio ed., Lecce, Pietro Manni, 1996, pág. 12, cursiva en el original.

[14] Datos citados por Riccardo PETRELLA y Philippe QUÉAU respectivamente, en el seminario «Ciencia, tecnología y comunicación en el umbral del siglo XXI», IVAM, 30 de enero y 12 de febrero de 1997. Para una cartografía de las nuevas desigualdades véase THUROW, L. C., *El futuro del capitalismo*, Barcelona, Ariel, 1996.

[15] McLUHAN, M., *The Gutenberg Galaxy. The Making of the Typographic Man*, Toronto, University of Toronto Press, 1962. Versión castellana como *La galaxia Gutenberg* (trad. de Juan Novella) Madrid, Círculo de Lectores, 1993. Cito de la versión italiana, *La galassia Gutenberg*, trad. de Stefano Rizzo, Roma, Armando Armando, 1976, pág 55.

[16] Ibid., p. 30.

[17] Ibid., p. 76.

[18] Ibid., p. 59.

La reflexión de McLuhan[19] acertaba cuando apuntaba (en la misma década en la cual Rossi-Landi y Althusser llevaban a cabo sus reflexiones) a los cambios que el desarrollo de las nuevas tecnologías implicarían para las formas humanas de percepción, interrelación y subjetividad. Si la invención de la imprenta, que tradujo la *foné* en repeticiones y segmentaciones espaciales homogéneas, conllevó la dominación de la visión, la cuantificación visual, la linearidad, la perspectiva y la abstracción, el individualismo del hombre moderno, y si un cambio de las mismas proporciones es de esperar en la «nueva galaxia eléctrica»[20], es porque los media, «extensiones del hombre», son también «el mensaje». Este celebre eslogan/afirmación («El medio es el mensaje») parece acercar McLuhan a las conclusiones de Rossi-Landi (el medio es mercancía, mercancía/mensaje), pero hay diferencias sustanciales entre las dos posturas, diferencias que es importante subrayar especialmente en el contexto de los problemas que nos ocupan. A la noción de la «aldea global» estructurada por los media en tanto extensiones del hombre de la escuela mcluhniana le falta una reflexión rigurosa sobre la función del lenguaje (del lenguaje en tanto medio *en sí*, el medio por excelencia, uno de los puntos de partida de Rossi-Landi), con la consiguiente falta de politización tanto de los presupuestos como de las consecuencias de su discurso (podríamos decir con Derrida que esta postura no cuestiona el logo- y etno-centrismo de la metafísica occidental).

McLuhan habla de la escritura alfabética griega y de la tipográfica como de psicotecnologías que organizan la percepción y el conocimiento de las sociedades occidentales, capaces de crear un espacio mental que se adapta a su vez a un ambiente que refleja e interpreta. Para McLuhan le escritura es un proceso de traducción de contenidos y significados de una experiencia que se supone significativa *per se*, y anterior al proceso mismo de escritura; es, por lo tanto, un simple sistema simbólico en el interior del cual los significados se dan como elemento abstraídos de la realidad de forma directa, como conceptos cerrados, poseídos y controlados enteramente por el sujeto del conocimiento[21]. Fundamento del espacio interior privado e individual, esta escritura empobrece los sentidos humanos en su globalidad, activados, al contrario, por la oralidad. En nuestra época, después de siglos de «hipertrofia del inconsciente»[22] (que es entendido como creación directa de la tecnología de la imprenta), los nuevos media devuelven la palabra humana al «campo unificado del ser»[23], a la «luz diurna de la conciencia» y pue-

[19] Me refiero especialmente a *The Gutenberg Galaxy*, ed. cit., *Understanding Media*, Nueva York, Signet Books, 1964 (*Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*, trad. de Patrick Ducher, Barcelona, Paidós, 1996), *La aldea global,* Barcelona, Planeta-de Agostini, col. *Obras maestras del pensamiento contemporáneo T. 97.*

[20] *La galassia Gutenberg*, p. 363.

[21] «Mientras la palabra es una exteriorización de todos los sentidos simultáneamentementre, la escritura es una abstracción de la palabra» (*La galassia Gutemberg*, p. 74); «el carácter único de nuestro alfabeto [es] de disociar, es decir, abstraer, no sólo visión y sonido, sino también separar el significado del sonido de las letras» (ibid., p. 78)

[22] *La galassia Gutenberg*, p. 335.

[23] Ibid., pág 319.

den deshacer el «hiato (creado por la escritura) entre apariencia y realidad»[24]. O, como ha escrito más recientemente un discípulo de McLuhan, Derrik de Kerchhove, el «ecumenismo» propio de los medios electrónicos nos pone la cuestión de un «consciente colectivo» como sustitución del inconsciente «personal» de Freud y del inconsciente colectivo de Jung[25].

En breve, la «aldea global» de McLuhan, fundada sobre una visión mesiánica de la tecnología, no nos devuelve a la *polis*, sino a la nostalgia y al sueño de un mundo pre-alfabetizado y tribalizado detrás del cual, a pesar –o, de hecho, justamente *a causa de* su supuesta «inclusividad»– aparece el espectro del *Cogito* cartesiano: de una conciencia y de una racionalidad totalizadoras destinadas a borrar toda diferencia.

Lo que me parece crucial en la cuestión de la globalización y de la comunicación como partes y consecuencias de la revolución tecnológica de las últimas décadas, es la imposibilidad de desvincular el problema de la comunicación, los media, el lenguaje, de un horizonte político-ideológico (la lección de Rossi-Landi, de su principio de homología): la efectividad tecnológica no es un valor en sí, depende de las estructuras socio-económicas de las que surge y de los juegos de poder(es) en los que se inserta. En este sentido, tenemos que rechazar tanto posturas demonológicas, que acaban proponiendo una metafísica anticientífica, como el determinismo tecnológico y el optimismo a toda costa incapaz de analizar el potencial supuestamente innovador de los desarrollos tecnológicos a la luz de fundamentos teóricos que no sucumban a la fascinación de «lo imposible hecho realidad». Si queremos llevar a cabo un proyecto de crítica social que busque nuevos caminos hacia una praxis productiva y para la convivencia civil, y ser capaces de individualizar y alimentar focos de resistencia y rebelión al sistema, no podemos ser ni apocalípticos ni integrados, por decirlo con Umberto Eco; ni creer en la visión monolítica del «pensamiento único», ni participar en el proyecto antropocéntrico, neo-humanista y neo-liberal de los autores de la «aldea global».

De hecho, si miramos bien al complejo conjunto de fenómenos que podemos resumir bajo la definición «globalización», encontraremos una cantidad de elementos que son a la vez homogéneos y contradictorios, nuevos y «antiguos», y que más que apuntar hacia la «empatía» y la «entera familia humana» cerrada en «una única tribu planetaria» de McLuhan, configuran una organización social que Donna Haraway, en uno de los textos más interesantes, en mi opinión, de la teoría contemporánea, ha definido como «circuito integrado»[26]. Los desarrollos y las

[24] Ibid., pág 362.

[25] KERCHHOVE, D. de, *La civilisation vidéo-chretienne*, París, Retz/Alpha Blue, 1990. Cito de la versión italiana, *La civilizzazione video-cristiana* (trad. de Claire Peltier/Shake) Milán, Feltrinelli 1995, p. 212.

[26] HARAWAY, «A Manifesto for Cyborgs» en *Socialist Review* n. 80 (marzo-abril 1985). Versión castellana como «Manifiesto para cyborgs», Valencia, Episteme, Col. *Eutopías,* Vol. 87, 1995. Ahora en HARAWAY, *Simians, Cyborgs and Women*, Nueva York, Routledge, 1991, págs. 149-181. Versión castellana como *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra, 1995.

implicaciones de este modelo, lejos de borrar toda diferencia, conllevan implicaciones desde el punto de vista del género, la raza, y para el conjunto de las relaciones sociales en general.

Para Haraway, entre las consecuencias e implicaciones de la mundialización hay el surgimiento tanto de una nueva clase trabajadora como de nuevas sexualidades y etnicidades, una gran moviliad del capital y una creciente división internacional del trabajo entretejidas con la aparición de nuevas colectividades, el debilitamiento de los grupos familiares y la erradicación de la vida pública:

> Los hombres blancos en las sociedades industriales avanzadas son hoy muy vulnerables a la pérdida permanente de sus empleos y las mujeres no están desapareciendo de las listas de empleo a un ritmo igual que los hombres. No se trata únicamente de que ellas son, en los países del Tercer mundo, la fuerza de trabajo preferida de las multinacionales de base científica que se ocupan de los productos de la exportación, especialmente la electrónica, ya que el cuadro es más sistemático y engloba a la reproducción, a la sexualidad, a la cultura, al consumo y a la producción[27].

El creciente desaparecer de trabajos estables, generalmente ocupados por hombres de raza blanca, ha producido la difusión de la «economía del trabajo casero» *(homework economy)*, conectada en su origen al ensamblaje electrónico[28]. Estrechamente relacionada con la crisis del estado del bienestar e impulsada –no *causada*, según Haraway– por las nuevas tecnologías, esta nueva configuración económica ha dado lugar a la integración en una nueva escala de la fábrica, el hogar y el mercado que deshace la oposición entre espacio público/productivo (la fábrica, el mercado) y espacio privado/reproductivo (el hogar), e implica una reconfiguración de las relaciones laborales y existenciales entre los seres humanos. De hecho, conectado estrechamente a la economía del trabajo casero, encontramos el fenómeno de la «feminización del trabajo». Esta noción tiene dos facetas: indica por un lado el acceso masivo de las mujeres a la producción, tanto en el Primer como en el Tercer mundo, que ha significado, por ejemplo, para las mujeres negras estadounidenses, la posibilidad de librarse del servicio doméstico casi no remunerado, y la posibilidad de tener empleos en trabajos de oficina como consecuencia del desarrollo de la industria bélica. También ha permitido a las mujeres del Tercer Mundo empleadas en la industria electrónica (o en la prostitución) ser cada vez más la única fuente de ingreso de sus familias. Para Haraway este proceso de integración de las mujeres en el mundo laboral afectará progresivamente sus relaciones con su entorno, sus vidas personales, la propia visión

[27] HARAWAY, op. cit., p. 283

[28] Jeremy RIFKIN (op. cit., pág 228) afirma que en los Estados Unidos, entre 1982 y 1992, el empleo temporal creció diez veces más rápido que la totalidad del trabajo, y que en 1992 dos de cada tres nuevos empleos en el sector privado fueron temporales. Según las previsiones de la Bank America Corporation, el segundo banco más importante del país, en un futuro próximo más del 80 % de sus empleados trabajarán a tiempo parcial (con la consiguiente perdida de cobertura sanitaria, derecho a baja por enfermedad, vacaciones pagadas).

de sí, sus actitudes, sus expectativas y, finalmente, tendrá más y mayores consecuencias en la «psicodinámica y en la política del género y de la raza»[29]. Al mismo tiempo, la «feminización del trabajo» significa también que el trabajo en sí se redefine, y que cada vez más hombres hacen trabajos que tienen «las características que antes tenían los empleos de las mujeres»[30]: trabajos que implican falta de seguridad, descentralización, aislamiento, vulnerabilidad:

> El término «feminizado» significa ser enormemente vulnerable, apto a ser desmontado, vuelto a montar, explotado como fuerza de trabajo de reserva, estar considerado más como servidor que como trabajador, sujeto a horarios intra- y extra-salariales que son una burla de la jornada laboral limitada[31].

Otro fenómeno que nos aleja de la «empatía» de la familia o tribu macluhaniana es la «feminización de la pobreza», conectada a modificaciones cruciales del modelo de la familia nuclear, típicamente burgués (con un padre que trabaja en la esfera de la producción, una madre que se dedica al ámbito privado del hogar y la reproducción, y un salario único suficiente para las necesidades de padres e hijos). La estructura familiar se encuentra constituida cada vez con más frecuencia por un solo progenitor con hijos que viven de un salario no fijo; pero, en general, es la madre la que se hace cargo del mantenimiento y educación de la progenie, a veces de matrimonios sucesivos, y por la tanto la ruptura de la pareja implica el deterioro de la situación económico-social para el nuevo núcleo familiar. Muchas de las mujeres separadas o divorciadas con hijos se encuentran de golpe en la situación de tener que asumir el papel de cabeza de familia, y en la necesidad de encontrar rápidamente un trabajo remunerado por primera vez en su vida, o después de haber pasado años alejadas de los lugares de la producción. Faltas de formación o con una formación profesional que ya no corresponde a las necesidades de los nuevos tiempos, no encuentran trabajo, o aceptan trabajos que les permiten a duras penas sacar adelante su familia. Pasan, por lo tanto, a constituir la gran masa de los nuevos pobres de las sociedades industriales[32].

Para Haraway feminización de la pobreza y feminización del trabajo (con su doble faceta) determinarán el hecho de que habrá cada vez más mujeres y más hombres en situaciones similares de lucha por la supervivencia, y esto hará necesario encontrar nuevas formas de solidaridad, de apoyo y cooperación social para la supervivencia individual y colectiva en el aislamiento y la creciente falta de

---

[29] HARAWAY, op. cit., p. 286.

[30] Era ésta la definición originaria de la expresión «homework economy», acuñada por Richard Gordon en su estudio para el Silicon Valley Workshop en 1983: «The computerization of daily life, the sexual division of labor, and the homework economy», citado en Haraway, op. cit.

[31] HARAWAY, p. 284.

[32] Afirma Lester C. THUROW en *El futuro del capitalismo*, ed. cit.: «Cuando los hombres dejan a sus familias, su nivel de vida real aumenta un 73 por ciento, aunque el de la familia que ha dejado atrás cae un 42 por ciento. Entre las familias que tienen hijos a su cargo, el 27 por ciento no cuenta con un miembro masculino... La familia de clase media con un solo generador de ingresos ya no existe» (págs. 40-41).

seguridad que configuran el circuito integrado; será cada vez más necesario pensar en «alianzas intergenéricas e interraciales, no siempre agradable... con o sin empleo»[33]. Un ejemplo de este desarrollo son las mujeres de Silicon Valley, cuyas vidas han sido organizadas alrededor de sus empleos en la industria electrónica y cuyas realidades íntimas incluyen, indica Haraway, monogamia heterosexual en serie, negociación de los cuidados médicos de los hijos, lejanía de sus familias de origen, alto grado de soledad y aumento de la vulnerabilidad social y económica con el pasar de los años. A partir de esta situación común, estas mujeres han constituido redes de solidaridad y microcosmos interrelacionados, caracterizados y marcados por diferencias conflictivas de cultura, familia, religión, educación y lengua.

Haraway traza un mapa de las posiciones históricas de las mujeres en el circuito integrado, subrayando cómo el mapa tiene que entenderse no como hecho de elementos separados, sino como una fotografía holográfica, ya que cada lugar se encuentra profundamente implicado con los demás. Al tomar en cuenta las nuevas configuraciones de los lugares clave del circuito integrado –el hogar, el mercado, el puesto de trabajo, el Estado, la escuela, el hospital, la iglesia– caracterizado, entre muchas más cosas, por el aumento de la vigilancia, privatización de la vida, invisibilidad recíproca de los grupos sociales, erosión del Estado del bienestar, analfabetismo científico relativo entre mujeres blancas y personas de color, renegociación de las metáforas públicas que vehiculan las experiencias del cuerpo, Haraway toma efectivamente en cuenta en su análisis elementos estructurales y superestructurales (tecnológicos, médicos, sexuales, culturales, ideológicos) a la vez. Estos elementos dibujan un mapa político-cognitivo, podríamos decir con Jameson, de la situación actual.

Como afirma la misma autora, no es posible leer el mapa propuesto desde la posición de un yo unitario. La multiplicidad de los niveles, la ambivalencia de los procesos, la pluralidad de las tensiones, conexiones, puntos de vista, hace surgir la pregunta: ¿de cuál es, quién es, como definir el sujeto que habita el circuito integrado? (y, de hecho, ¿cual es la materialidad, la realidad, de una imagen holográfica?). Y, más aún, ¿desde dónde definirlo?

Lo que el mapa político-cognitivo de Haraway hace también evidente es que el cambio que estamos viviendo «de una sociedad orgánica e industrial a un sistema informático polimorfo», puede consistir de hecho en un paso de la democracia a la tecnocracia, hacia lo que ella llama la «informática de la dominación», que nos puede hacer mirar casi con nostalgia a las «viejas y cómodas formas de dominación»[34] del capitalismo industrial, patriarcal y blanco. Esto hace incluso más urgente, por lo tanto, plantearse la pregunta, presente explícita e implícitamente a lo largo de todo el texto, de cómo articular una acción política, una respuesta, al actual

[33] HARAWAY, Ibid., p. 287.
[34] Ibid., p. 275.

sistema mundial de producción/reproducción y de comunicación. Es decir, ¿cómo pensar en un «yo» o un «nosotros», en tanto motor de la historia, en el concepto de agente social, en el cambio ideológico-social, en una época en la cual el máximo de comunicabilidad puede significar al mismo tiempo un máximo de aislamiento, y que parece capaz de convertir a los movimientos de oposición en «algo difícil de imaginar, aunque esencial para la supervivencia»[35]?

Para Haraway, contestar a estas preguntas implica comprender las insuficiencias del análisis y práctica feministas, tanto del feminismo socialista, que asumía del socialismo marxista la noción de trabajo como «categoría ontológica», como del feminismo radical, expresión directa de las teorías occidentales de la identidad como fundamento de la acción. Para Haraway las dos tendencias han sido constituidas como totalidades, ontologías, y por esta razón incapaces de incluir a *sus otros*, como demuestra el silencio sobre la cuestión racial por parte de las feministas socialistas y las radicales blancas en los años sesenta y setenta:

> La historia y la polivocalidad desaparecen dentro de taxonomías políticas que tratan de establecer genealogías. No había sitio estructural para la raza (o para cualquier otra cosa) en la teoría que proclamaba revelar la construcción de la categoría mujer y el grupo social mujer como un todo unificado o totalizable[36].

En la época de los circuitos integrados las identidades son puestas en cuestión radicalmente y ya no es posible pensar en términos de totalidad. La realidad es una realidad de identidades fracturadas, contradictorias, parciales y estratégicas, incluso la identidad de la mujer, objetivo de las luchas feministas de los años sesenta y setenta:

> El género, la raza, la clase, con el reconocimiento de sus constituciones históricas y sociales ganado tras largas luchas, no bastan por sí solos para proveer la base de creencia en la unidad esencial. No existe nada en el hecho de ser «mujer» que una de manera natural a las mujeres... la conciencia de genero, raza o clase es un logro forzado en nosotros por la terrible experiencia histórica de las realidades sociales contradictorias del patriarcado, del colonialismo y del capitalismo. Y ¿quien cuenta como «nosotras» en mi propia retórica?[37]

En la época de los circuitos integrados, los límites entre lo físico y lo no físico se difurninan radicalmente, tanto las máquinas como los organismos biológicos se entienden como textos codificados, y descodificados por la informática, la biología y la medicina. Pero esto, lejos de ser una tragedia, el final de la historia, abre los caminos para una noción del mundo en tanto lectura y escritura: lo que es (y piensa en sí mismo como) parcial, contingente, puede ser re-articulado, lo que es codificado es codificable y puede ser re-codificado, lo que se puede «leer» puede ser escrito de otra forma.

---

[35] Ibid., p. 279.
[36] Ibid., p. 274.
[37] Ibid., p. 264.

Para Haraway el camino para reconstruir prácticas oposicionales pasa por una reflexión generalizada sobre posibles lecturas y escrituras del mundo a partir de la consciencia de la dimensión político-social de la tecnología, y de los sistemas de mitos y significados que constituyen nuestro imaginario. Nos propone, entonces, la figura del *cyborg*, «mito irónico político fiel al feminismo, al socialismo y al materialismo», como el modelo de sujetividad auspiciable en la actual configuración tecno-política, «una especie de yo personal, postmoderno y colectivo, desmontado y vuelto a montar, el "yo" que las feministas deben codificar»[38].

La palabra *cyborg*, abreviación de *cybernetic organism*, indica un cuerpo, un organismo hecho de partes heterogéneas, espúreas: es una mezcla de partes humanas y animales, humanas y mecánicas, animales y mecánicas, y que cuestiona también los límites entre lo físico y lo no físico. El *cyborg* es un ser híbrido basado sobre la no-identidad de su cuerpo, la parcialidad de partes y funciones; es un cuerpo que nunca se cierra en una totalidad, un sujeto de coalición basado no en la biología, en la totalidad y unidad de un organismo fisiológico, sino en lo que la autora llama «afinidades efectivas», es decir, «political kinship» (parentesco político), pactos y coaliciones, acuerdos/encuentros puntuales y siempre parciales y locales.

El *cyborg* es un cuerpo inscrito por la tecnología que significa en todo momento la imposibilidad de un sujeto individual, un sujeto que pueda coincidir con un organismo biológico y personal. Es un cuerpo que se inserta en lo local y en la multiplicidad, que se abre, mientras la está inscribiendo, a la palabra del otro y es atravesado por ella, interseccionado por las prácticas sociales de las que es sujeto y a las que, al mismo tiempo, está sujeto; rehusa los grandes relatos y excede constantemente sus propios límites. Es el habitante de la ciudad eletrónica, del circuito integrado, que nos hace perder el miedo a la tecnología, hace de ella un propulsor de mezclas y experimentos entre el «yo» y el «otro», ser humano, máquina y animal. Consciente de que el «otro» no está fuera sino dentro, nos empuja a cruzar las fronteras, a proponer y pensar en «alianzas blasfemas», uniones que surgen sobre la base de la heterogeneidad, no de la identidad, y en nombre de la efectividad y de proyectos políticos concretos. No es un todo hecho de lo espúreo, fragmentado en partes que una vez pertenecieron a otra totalidad, sino un cuerpo dialógico, idéntico a sí mismo y otro *a la vez*, consecuente e inestable a un tiempo; un cuerpo estructurado, *en* y *a través* del lenguaje, como una articulación de discursos y diferencias[39].

---

[38] Ibid., p. 279.

[39] Más allá del elemento utópico que el *cyborg* representa (y lo representa consciente y polémicamente), ¿quién puede negar nuestra dependencia de las máquinas, ya, ahora, en nuestras vidas cotidianas? Más que parte de un porvenir lejano de ciencia ficción, las máquinas ya conviven con nosotros, que las necesitamos –necesitamos y convivimos, por lo menos, con faxes, ordenadores, sistemas multimedia, para el trabajo, la comunicación interpersonal, el entretenimiento. Las máquinas son *ya* parte de la realidad cotidiana, no de una élite sino de una enorme cantidad de seres humanos. Y si la implantación de caderas de plástico o piernas mecánicas es ya práctica común, si en los Estados Unidos 12.000 personas han recuperado el oído gracias a la creación de conexiones cerebrales con aparatos auditivos, si los ciegos pueden recuperar la

El *cyborg* es, por lo tanto, la figura/metáfora con la cual Haraway articula su anti-esencialismo radical y su compromiso político en línea con el llamado feminismo postestructuralista y su preocupación con el lenguaje, la problematización del sujeto, su rechazo del universalismo y el racionalismo. El *cyborg* deshace radicalmente tanto la ontología del sujeto como la fenomenología del objeto, y nos abre el horizonte de una nueva noción de realidad –que ya no se puede identificar con lo que es visible, empíricamente perceptible o tangible– y de materialidad, que ya no puede querer decir fisicidad, sino consciencia de las determinaciones histórico-políticas e ideológicas (tecno-lingüísticas) que nos constituyen. La noción cartesiana del sujeto queda así puesta radicalmente en entredicho, ya que el sujeto del conocimiento no puede entenderse como puro «ser», entidad estable y auto-suficiente, origen del sentido, capaz de desvelar la esencia de lo existente mediante intuiciones, una visión inmediata, no obstruida, llena.

En nuestros tiempos –en una avanzada época de reproductibilidad mecánica– en los cuales la mano, como había apuntado Walter Benjamin, ha sido reemplazada por el «aparato»[40], el mundo no se desvela al sujeto como verdad y autenticidad, sino como multiplicidad (de copias faltas de original); en él, la mirada es siempre una segunda mirada, implica in-scripción, y «la visión de la realidad inmediata se ha convertido en una flor imposible»[41]. Para Benjamin el discurso médico y la representación fílmica nos demuestran la imposibilidad de reducir lo real a lo visible, nos hacen enfrentar con el «inconsciente óptico»[42], el entramado de relaciones y de micro-estructuras, no inmediatamente visible para el ojo humano, que están debajo de la aparente unidad, naturalidad y coherencia de cada objeto, de cada contexto. Esto quiere decir darse cuenta de la naturaleza relacional de cualquier valor y visión, de su parcialidad constitutiva, de que toda mirada, toda imagen –incluso y, de hecho, sobre todo, la imagen del «yo», del sujeto[43]– es un constructo,

---

vista gracias a sistemas de microtecnología conectados con el cerebro (DAVIS, S., «Bionic Man comes of Age», en *The Times*, 17 de octubre de 1994), ¿no es verdad que incluso la unidad fisiológica de nuestros organismos ha sido puesta en entredicho? ¿No es verdad que *somos ya cyborgs* –circuitos abiertos de energía– en múltiples sentidos, y en nuestras realidades y estructuras más íntimas? Esto es lo que muestra, por ejemplo, la última –interesante y polémica– película de Cronenberg, *Crash*.

[41] BENJAMIN, W., «La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica», en *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1973. Para Benjamin el discurso médico nos demuestra la radical des-humanización del ser humano en nuestra época (es decir, deshace la ilusión del humanismo burgués): el cirujano no se coloca «frente a su enfermo como hombre frente a hombre; más bien se adentra en él operativamente», esto es, entra en relación con él de forma indirecta, mediante un aparato, y a partir de una visión muy distinta de la visión natural y puramente fisiológica del objeto, como demuestran el procedimiento «perspectivo-endonasal» del otorrinolaringólogo o las operaciones de cataratas, en las cuales «el acero lucha... con tejidos casi fluidos» (págs. 43-44). La imagen del pintor (o del mago) es ocular, (aparentemente) natural y total, la del cirujano (como la del operador cinematogáfico), artificial, fragmentada, pero no por esto menos «real» y efectiva.

[41] Ibid., p. 43.

[42] Ibid., p. 48.

[43] He tratado la relación entre imagen y sujeto a través de la noción lacaniano/althusseriana de *méconnaisance* en «Figuración de la imagen», *Miradas y vi(ver)siones*, Amparo Lozano ed., Barcelona, Fundación *La Caixa*, 1996.

una representación históricamente determinada que se da *entre* ser y no-ser, presencia y ausencia: es un llegar-a-ser constante, inestable e indefinido. En el campo artístico –la preocupación inicial de Benjamin en el ensayo citado– esto quiere decir que el arte moderno «se ha escapado del *halo de lo bello*»[44], y ya no puede ser entendido recurriendo a categorías estéticas, sino mediante su inscripción en el espacio público y *material* de la *polis*, en el entramado socio-histórico de relaciones de producción (económica, lingüística, ideológica) y de poder. A nivel epistemológico general esto implica la necesidad de ir más allá de lo que Paul de Man llama la «fenomenalidad del significante»[45], e indica la necesidad del reemplazo de un modelo hermenéutico por uno semiótico (fundamentalmente, la propuesta de Rossi-Landi). Sólo anclados en un proceso de cuestionamiento acerca de la *significación* del mundo, *en* el mundo y *a través* del mundo, rechazando el mito fundador –y puramente nostálgico– de una inocencia originaria, se podrá emprender la tarea de «moviliza(r) a las masas»[46] para lograr no simplemente la expresión, o la comunicación –la *ilusión* de democracia: «(el) fascismo ve su salvación en que las masas lleguen a expresarse»[47]–, sino la crítica a lo establecido, la implementación de un cambio. Sólo cuestionando la «metafísica de la sustancia»[48] del pensamiento occidental y asumiendo el mito de una identidad política, no natural –siempre parcial, incompleta, en proceso, impura–, podremos desafiar el individualismo neo-liberal del nuevo/viejo orden mundial, el «inconsciente político» que nos habla y, quizás, «llevar el miedo en los circuitos de los super-salvadores de la nueva derecha»[49].

G. Colaizzi
Universitat de València

RESUM

L'autora fa seva l'anàlisi semiòtica de F. Rossi-Landi entorn de la relació entre economia i llenguatge, i des d'aquí aborda els efectes de la mundialització de l'economia i la comunicació. En aquest punt oposa certs aspectes de la teoria de McLuhan a un nou «mapa político-cognitiu» que Donna Haraway ha presentat amb el nom de «circuit integrat». Examina llavors les transformacions que la nova situació genera en el subjecte i la societat. I acaba suggerint una resposta que parteix del rebuig de categories ontològiques com ara la identitat, negant així mateix –a partir de Benjamin– que en el camp artístic les velles categories puguin tenir validesa com a eina de comprensió. El *cyborg* és la metàfora o «mite irònico-polític» en què s'encarna aquesta resposta.

---

[44] BENJAMIN, op. cit., p. 38, cursiva en el original.
[45] MAN, PAUL de, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986. Versión castellana como *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1990, p. 21.
[46] BENJAMIN, op. cit., p. 54.
[47] Ibid., p. 55.
[48] BUTLER, J., *Gendertrouble. Feminism and the Subversion of Identity,* New York, Routlege, 1990.
[49] HARAWAY, *Simians, Cyborgs and Women*, cit., p. 181.

ABSTRACT

The author bases his semiotic analysis of F. Rossi-Landi on the relationship between the economy and language, and from here examines the effects of the globalization of the economy and communication. Here, he contrasts certain aspects of McLuhan's theory with a new "politico-cognitive map" to which Donna Haraway has given the name "integrated circuit". He, then, examines the transformations that the new situation generates in the subject and society. He concludes by suggesting a reply based on the rejection of ontological categories such as identity, thus denying –as did Benjamin before him– that in the artistic field earlier categories can still be valid as interpretative tools. The *cyborg* is the metaphor or "ironic-political-myth" in which the response is embodied.