

POSTHUMANIDAD Y CULTURA DE MASAS POST MANKIND AND MASS CULTURE

Giuliana Colaizzi
(Universidad de Valencia)

I/C - Revista Científica de
Información y Comunicación
2009, 6, pp503-521

Resumen

Este texto trata la pobreza de la experiencia humana en la sociedad mediática. La eclosión de simulacros y el abuso de la metáfora en la explicación del mundo ha virtualizado la vida en imágenes fugaces. La falta de espiritualidad y de metafísica en el discurso de los medios globales vacía de esencia la experiencia. La naturaleza humana parece encaminarse hacia una hibridación con la máquina. El mundo es percibido en un orden colectivo a través de percepciones mediadas por la tecnología más que por la solidez de la mirada del sujeto individuo.

Abstract

This paper deals with poverty of human experience in media society. Shams and metaphor's abuse in the explanation of the world have made life visual in fleeting images. The lack of spirituality and metaphysics in global media discourse empties life of experience. Human nature seems to head towards a hybridization with machine. The world is perceived in a collective order through perceptions mediated by technology, better than by the solidity of the human look.

Palabras Claves

Subjetividad / Teoría de Medios / Posmodernidad / Discurso.

Keywords

Subjectivity / Media Theory / Postmodern era / Discourse.

Sumario

1. Un ñgiro pictórico?
2. Cuerpo, sujeto, virtualidad: el cyborg y lo posthumano
3. La "recepción en la dispersión": consumo, virtualidad y fantasía

Summary

1. A pictorial turn?
2. Body, subject, virtuality: cyborg and post-human
3. Reception in dispersion: consumption, virtuality and fantasy

A Locke le dio un desmayo.
El jardín se marchitó.
Dios ha quitado la rueda
de su lado.
W. B. Yeats

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

1. Un ¿giro pictórico?

En *Vision in Context*, Martin Jay (Brennan y Jay, 1996) ha apuntado que la proliferación de imágenes determinada por la eclosión de medios electrónicos y la fascinación contemporánea con la imagen y la mirada ha determinado un cambio de paradigma en el imaginario cultural de nuestra época. Haciendo referencia a un artículo de W. J. T. Mitchell (1995), Jay invita a pensar en dicho cambio en términos de un desplazamiento del llamado “giro lingüístico” hacia un “giro pictórico” en fase de desarrollo en la crítica contemporánea.

En este texto quiero ofrecer una serie de reflexiones sobre la polaridad que Jay propone y sobre el llamado “giro pictórico” desde el punto de vista del giro lingüístico supuestamente agotado; acerca de cómo las nuevas tecnologías han cambiado y pueden seguir cambiando y afectando al panorama cultural, artístico, filosófico actual y las prácticas correspondientes. En un momento en que la postmodernidad parece haber abierto el camino a lo que Fredric Jameson (1992) llamó la “estética geopolítica”, dos modalidades de análisis son especialmente útiles para dar cuenta de la complejidad de los cambios contemporáneos: la semiótica y el feminismo postestructuralista. Ambas modalidades de análisis, conjugadas, pueden deshacer radicalmente los presupuestos de la estética postmoderna, permitiendo establecer una conciencia crítica de lo que implica la vida en la “aldea global”. Habitar la polis tecnológica nos sitúa en el cruce entre nuevas y viejas contradicciones, tensiones y problemas, pero significa, sobre todo, tomar una postura crítica frente a los presupuestos de la modernidad:

la noción de sujeto, la idea de un conocimiento objetivo, la lógica del realismo, la noción de autor, la identidad, la oposición sujeto/objeto.

Hoy en día, cuando la “red” parece desplazar el mundo para constituir uno propio, cuando el sujeto de la escritura puede existir en el circuito como pura virtualidad y multiplicidad, y la cultura occidental de la “literacy” entra en crisis, es crucial continuar ampliando el debate sobre las funciones, múltiples y complejas, del lenguaje, especialmente si consideramos que, como afirma Wlad Godzich (1994), la característica más propia del lenguaje es “su capacidad para codificar y transcodificar la experiencia”. Gracias al lenguaje, y a través de él, podemos encontrar “direcciones para su interpretación, manejo y elaboración” (Godzich, 1994 [1998: 5]).

En *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (1968), 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 obliguen a colocarlas en áreas separadas y, especialmente, hay correspondencia entre producción económica y producción signica. El trabajo de manipulación y de transformación con que se producen los 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 los 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 hay analogía entre el hablante y el obrero individual: el hablante individual es parte de un engranaje, es “empleado al servicio de la sociedad en la que nace” (Rossi Landi, 1968: 333), cuyos procesos de producción no controla. Su trabajo sirve para la reproducción del sistema existente y de su clase hegemónica, 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* (1972)—, 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 marxiana entre base y superestructura(s); 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 ser a la vez producido y proceso; implica trabajo y es, al mismo tiempo, el lugar de

circulación de mercancías/mensajes, instrumento de comunicación pero, 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 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 (1996), 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, todavía era 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 pesar de varias contradicciones, a los ciudadanos. Ahora, tras la debacle de los partidos tradicionales, 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 rodea 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 CEE como superestado en competencia con unos EE.UU. que, como escribe Fredric Jameson (1992: 26), vuelven “a asumir su renovada vocación de policía global”, la revolución telemática y la consiguiente mundialización de la economía y de la comunicación han puesto en marcha un complejo proceso 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 a Rossi-Landi como ejemplo de un trabajo analítico que parte de una impostación marxista e intenta una crítica socio-ideológica insertable 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 marxianos 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 al servicio de la sociedad en la que nace”. Pero ¿qué pasa en una sociedad de enormes y constantes

migraciones (del Este, del Sur), y que rehúsa emplearme, en la que el trabajo —ese trabajo alienado y alienante que es punto de partida de la reflexión marxiana— se convierte en un lujo; donde las 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 automatización creciente 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 concebir lo social y la polis, en una sociedad que se convierte cada vez más en una sociedad del desempleo que expulsa capas cada vez más grandes de población de los lugares de la productividad?

El problema de la mundialización 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 tan poderoso como necesario. “Mundialización” no significa integración global, para todos, sino “mayor interrelación de las economías nacionales con la economía internacional a nivel de movimientos de capital y flujos comerciales” (Chomsky/Ramonet, 1995: 100), es decir, integración según la lógica de la economía de mercado. Esta lógica implica crecimiento, competitividad 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, en el contexto de la lógica del capital que se afirma como la única y posible lógica verdadera, “extensión del mercado como 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 transformación de cualquier cosa en mercancía” (Ponzio 1996: 12; mi traducción, cursiva en el original).

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-África, y Toyota más rica que Noruega.

En este contexto no es posible alimentar la esperanza de recortar 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 ahí, a su disposición, de alguna forma —cosa que el entusiasmo de McLuhan por ese paso del ojo a “la participación de todos los sentidos” (McLuhan 1962 [1993: 45]) de la era electrónica podía habernos hecho entrever. Si es verdad que 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, el “retorno al África que llevamos dentro” (ib.: 69). Y si la vida familiar en un “espacio único en el que resuenan los tambores de la tribu” (ib.: 50) 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 relaciones familiares a nivel universal una respuesta adecuada o satisfactoria al problema, y buscan soluciones políticas a cuestiones políticas.

McLuhan (especialmente McLuhan 1962 y 1964) acertaba cuando apuntaba —en la misma década en la cual Rossi-Landi llevaba a cabo su reflexión— 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 linealidad, 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” (McLuhan 1962) es porque los *media*, “extensiones del hombre” (McLuhan 1964), son también “el mensaje”. Este celebre eslogan/afirmación (“El medio es el mensaje”) parece acercar a 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 mcluhaniana le falta una reflexión rigurosa sobre la función del lenguaje (del lenguaje en tanto que medio en sí mismo, 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 logocentrismo y etnocentrismo 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 y capaces de crear un espacio mental que se adapta a su vez a un ambiente que refleja e interpreta. Para McLuhan la 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 elementos abstraídos de la realidad de forma directa, como conceptos cerrados, poseídos y controlados enteramente por el sujeto del conocimiento. 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” (McLuhan 1962 [1993: 362] —que es entendido como creación directa de la tecnología de la imprenta—, los nuevos *media* devuelven la palabra humana al “campo unificado del ser” (ib.: 345), a la “luz diurna de la conciencia” y pueden deshacer el “hiato [creado por la escritura] entre apariencia y realidad” (ib.). O, como ha escrito más recientemente un discípulo de McLuhan, Derrik de Kerchove, 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 (de Kerchove 1990: 319).

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 el tema de la mundialización y de la comunicación como partes y consecuencias de la revolución tecnológica de las últimas décadas, es la imposibilidad de desvincular el problema de los *media*, del 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 las posturas demonológicas, que acaban proponiendo una metafísica anticientífica, como el determinismo tecnológico y el optimismo a toda costa. Si queremos llevar a cabo un proyecto de crítica social que busque nuevos caminos hacia una praxis productiva para la convivencia civil y ser capaces de individualizar y alimentar focos de rebelión y resistencia al sistema, no podemos ser ni apocalípticos ni integrados, por decirlo con Umberto Eco (1965); ni creer en la visión monolítica del “pensamiento único”, ni participar en el proyecto antropocéntrico, neo-humanista y neo-liberal de los partidarios de la “aldea global”.

2. Cuerpo, sujeto, virtualidad: el cyborg y lo posthumano

De hecho, si miramos bien al complejo conjunto de fenómenos que podemos resumir bajo la definición “mundialización”, 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 (1991) ha definido como “circuito integrado”. Los desarrollos y las implicaciones de este modelo, lejos de borrar toda diferencia, conllevan implicaciones desde el punto de vista del género y la raza, y para el conjunto de las relaciones sociales en general.

Para Haraway, entre las consecuencias e implicaciones de la mundialización, se encuentran el surgimiento tanto de una nueva clase trabajadora como de nuevas sexualidades y etnicidades, una gran movilidad 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 ocupa 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 (Haraway 1991 [1995: 283]).

El creciente desaparecer de trabajos estables, generalmente ocupados por hombres de raza blanca, ha producido el difundirse de la “economía del trabajo casero” [*homework economy*], conectada en su origen al ensamblaje electrónico. 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 íntimamente 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 y, finalmente, tendrá más y mayores consecuencias en la “psicodinámica y en la política del género y de la raza” (Haraway, 1991 [1995: 286]). Al mismo tiempo, la “feminización del trabajo” significa también que el trabajo en sí se re-define, y que cada vez más hombres hacen trabajos que tienen “las características que antes tenían los empleos de las mujeres”: trabajos que implican falta de seguridad, descentralización, aislamiento y vulnerabilidad.

El término “feminizado” significa ser enormemente vulnerable, apto para 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 (Haraway 1991 [1995: 286]).

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 y hijos). La estructura familiar se encuentra constituida cada vez con más frecuencia por un sólo 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 prole, a veces de matrimonios sucesivos, y por lo 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.

Para Haraway feminización de la pobreza y feminización del trabajo (con su doble faceta) determinarán el hecho que habrá cada vez más mujeres y más hombres en situaciones similares de lucha para 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 seguridad que configuran el circuito integrado; será cada vez más necesario pensar en

“alianzas intergenéricas e interraciales, no siempre agradables... con o sin empleo” (ib.: 287). 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 dicho mapa tiene que entenderse no como constituido por elementos separados, sino como fotografía holográfica, ya que cada lugar se encuentra profundamente implicado en los demás. Al tomar en cuenta las nuevas configuraciones de los lugares claves del circuito integrado —hogar, mercado, puesto de trabajo, Estado, escuela, hospital, 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 (ib.: 291-294) 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 (1992), de la situación actual.

Como afirma la autora misma, no es posible leer el mapa propuesto desde la posición de un yo unitario. La multiplicidad de niveles, la ambivalencia de los procesos, la pluralidad de tensiones, conexiones, puntos de vista, hacen surgir la pregunta por ¿cuál es, quién es y cómo definir el sujeto que habita el circuito integrado? Y, más aún, ¿desde dónde definirlo?

Lo que el mapa político-cognitivo de Haraway hace evidente también es que el cambio que estamos viviendo “de una sociedad orgánica e industrial a un sistema informático polimorfo” (1991 [1995: 275]), 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 las “viejas y cómodas formas de dominación” (ib.: 275) del capitalismo industrial, patriarcal y blanco. Esto hace incluso más urgente, por 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 sistema mundial de producción/reproducción y de comunicación. Es decir, ¿cómo pensar un “yo” o un “nosotros”, en tanto motor de la historia? ¿cómo entender el concepto de agente social, el cambio ideológico-social, en una época en la que el máximo de comunicabilidad puede significar al mismo tiempo un máximo de aislamiento, y que parece capaz de convertir los

movimientos de oposición en “algo difícil de imaginar, aunque esencial para la supervivencia” (ib.: 279)?

Para Haraway, contestar a estas preguntas implica comprender las insuficiencias del análisis y práctica feministas, tanto del que asumía del socialismo marxiano 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. Según la autora, las dos tendencias se han constituido como totalidades, ontologías, y por esta razón son 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/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 (ib.: 274).

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/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 género, 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? (ib.: 264).

En la época de los circuitos integrados, los límites entre lo físico y lo no físico se difuminan 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 el camino para una noción del mundo en términos de lectura y escritura: lo que es (y se piensa a 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.

Según Haraway, el camino para reconstruir prácticas oposicionales pasa por una reflexión generalizada sobre posibles lecturas y escrituras del mundo a partir de la conciencia de la dimensión político-social de la tecnología, y de los sistemas de mito 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 subjetividad ausplicable 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" (ib.: 279).

Desde una misma conciencia de las complejas implicaciones no puramente técnicas, sino sociales, culturales e ideológicas, y desde una reflexión más centrada sobre el desarrollo histórico de la cibernética, Katherine Hayles (Hayles, 1999) propone la noción de lo "posthumano" para definir el cambio de época que estamos viviendo. Hablar de lo posthumano implica referirnos a un cuerpo inscrito por la tecnología, lo que significa en todo momento la imposibilidad de un sujeto individual, un sujeto que pueda coincidir con un organismo biológico y personal. Posthumano, apunta Hayles, no quiere decir 'antihumano': no quiere decir el fin de la humanidad. Al contrario, señala el fin de una cierta noción de lo humano, una noción que se podía aplicar, en el mejor de los casos, a esa fracción de la humanidad que tenía riqueza, y el tiempo libre para pensarse a sí misma como seres autónomos que ejercen su voluntad a través de *agency* y libre elección. Lo que es letal no es lo posthumano en sí, sino el injertar lo posthumano en una visión humanista del yo (Hayles, 1999: 298, mi traducción).

El prefijo "post" en el término "posthumano" indica, finalmente, no una secuencia temporal, lineal, sino el hecho que "la historia serial de la cibernética —que emerge de redes a la vez materialmente reales, reguladas socialmente y construidas discursivamente —sugiere (...) que siempre hemos sido posthumanos" (Hayles, 1999: 286, mi traducción). Siempre hemos sido mezclas, híbridos, significados por prácticas y contextos socio-históricos.

El *cyborg*, cuerpo posthumano, se inserta en lo local y en la multiplicidad; 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; rehúsa los grandes relatos y excede constantemente sus propios límites: no 'es', sino que se da como sujeto constantemente en proceso, en constante tensión entre 'ser' y 'no-ser'. Es el habitante de la ciudad electrónica, 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 espurio, 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.

El *cyborg* y lo posthumano son las figuras/metáforas con las cuales Haraway y Hayles articulan su anti-esencialismo radical y su compromiso político en línea con el llamado feminismo postestructuralista y su preocupación por los procesos de significación, con la problematización del sujeto, su rechazo del universalismo y del racionalismo. Estas figuras deshacen radicalmente tanto la ontología del sujeto como la fenomenología del objeto, y abren el horizonte de una nueva noción de realidad: en el espacio virtual del circuito, lo real ya no puede identificarse con lo que es visible, empíricamente perceptible o tangible. Nos fuerzan a pensar de manera distinta el concepto de materialidad, que ya no puede querer decir fisicidad, sino conciencia de las determinaciones histórico-políticas e ideológicas (techo-lingüísticas) que nos constituyen. Desafían toda fijeza e identidad y, por lo tanto, no pueden ser cosificadas, reducidas a fetiche, a una cosa individual; desafían el concepto de ‘referente’. 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.

En esta avanzada época de reproductibilidad mecánica en donde la mano, como había apuntado Walter Benjamín (1973), ha sido reemplazada por el aparato, el mundo no se desvela al sujeto como verdad y autenticidad, sino como multiplicidad (de copias faltas de original) —un simulacro. Como el cine demuestra, es la extrema sofisticación de la tecnología, es su carácter ubicuo y no su ausencia, es el elevado grado de mediación necesario para la producción del producto acabado lo que crea la perfección de la imagen; el supuesto realismo de la imagen fílmica es, de hecho, apunta Benjamín, resultado de un máximo de artificio (producto de las técnicas de rodaje y de montaje, entre otras,) que nos seduce, haciéndonos creer en la coherencia de la imagen porque ésta de hecho perfectamente construida, es decir doblemente ilusoria (nos da una ilusión “de segundo grado”, *ib.*: 42). En este sentido, tenemos que reconocer que el “aparato” es parte integral de la realidad incluso —de hecho, especialmente— cuando esta aparece como realidad desnuda, libre de toda manipulación:

En el estudio de cine el mecanismo ha penetrado tan hondamente en la realidad que el aspecto puro de ésta, libre de todo cuerpo extraño, es decir técnico, no es más que el resultado de un procedimiento especial, a saber el de la toma por medio de un aparato fotográfico dispuesto a este propósito y su montaje con otras tomas de igual índole. Despojada de todo aparato, la realidad es en este caso sobremanera artificial, y en el país de la técnica la visión de la realidad inmediata se ha convertido en una flor imposible (Benjamin 1973: 42-43, cursiva mía).

De la misma manera, el discurso médico apunta a la radical deshumanización de los seres humanos en nuestra época, es decir, deshace las ilusiones y las mistificaciones del humanismo ilustrado: “El cirujano renuncia en el instante decisivo a colocarse frente a su enfermo como hombre frente a hombre; más bien se adentra en él operativamente” (ib.: 43; cursiva mía).

El cirujano se relaciona con el paciente de una manera indirecta, fuertemente mediatizada, a través de un aparato: su visión difiere mucho de la natural y puramente fisiológica del objeto, como prueba el “procedimiento que se llama *perspectivo-endonasal*” (ib.: 44) de la otorrinolaringología o a la cirugía de cataratas, en la cual “el acero lucha por así decirlo con tejidos casi fluidos” (ib.). La imagen del pintor, que “observa en su trabajo una distancia natural para con su dato” (ib.: 43) — como la del mago— es aparentemente natural y total; la del cirujano —como la del cámara, que “se adentra hondo en la textura de los datos” (ib.)— es artificial, múltiple, fragmentada, pero no menos ‘real’, exacta y efectiva por ello.

El cine y el discurso médico nos muestran, para Benjamin, la imposibilidad de reducir lo real a lo inmediata o fisiológicamente visible, nos hacen enfrentarnos con el “inconsciente óptico” (Benjamin 1973: 48), el entramado de relaciones y de micro-estructuras, no inmediatamente visibles para el ojo humano, que están debajo de la aparente unidad, naturalidad y coherencia de cada objeto, de cada contexto. Esto significa reconocer la naturaleza relacional de cualquier valor y visión, de su parcialidad constitutiva, de su virtualidad intrínseca; que toda mirada, toda imagen — sobre todo, la imagen del ‘yo’, del sujeto— es un constructo, una representación históricamente determinada que se da entre ser y no-ser, presencia y ausencia: un llegar-a-ser constante, inestable e indefinido.

En el campo artístico esto quiere decir que el arte moderno “se ha escapado del halo de lo bello” (Benjamin, 1973: 38), 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 tejido socio-histórico de relaciones de producción (económica, lingüística, ideológica) y de poder.

Epistemológicamente esto implica la necesidad de ir más allá de lo que Paul de Man llama la “fenomenalidad del significante” (1986: 21), 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” (Benjamin, 1973: 54) para lograr no simplemente la expresión, o la comunicación —la ilusión de democracia: “[e]l fascismo ve su salvación en que las masas lleguen a expresarse” (ib.: 55)—, sino la crítica a lo establecido, la implementación de un cambio. Esto quiere decir que tenemos que reconocer el hecho que, más que una aldea global idílica, vivimos y circulamos en un *Pop Mart*, para utilizar el término de un fenómeno de masas bastante reciente, la gira de concierto del grupo U2: vivimos en un mercado global en el cual la cultura popular hace que nos enfrentemos con la fascinación artificial de la mercancía y en el que lo real, como apuntó Baudrillard (1983), es “satelizado”.

4. La “recepción en la dispersión”: consumo, virtualidad y fantasía

La gira que los U2 llamaron *Pop Mart* —presentada públicamente en Nueva York en una tienda de *Wal Mart* y cuyo logo omnipresente era un carrito de la compra— viajó por veinte países incluidos Bosnia, Israel y Egipto en poco más de dos meses después de la gira en Estados Unidos en 1997. Presentaba a los espectadores un escenario de 100 metros, una pantalla de 56 x 170 metros, un arco de 100 metros que evocaba la “M” de McDonald, un palillo de 100 metros, con una aceituna de 12 metros. La pantalla de 150 píxeles y un millón de LED, transparente y extremadamente ligera, conectada a un video y a un ordenador, enseñaba imágenes del concierto en tiempo real —planos medios, generales y hasta primerísimos planos de los artistas— mezclados a veces con paisajes y personajes virtuales, como Lara Croft, imágenes documentales de iconos culturales como Martin Luther King, Jimmy Hendrix y el trabajo de artistas como Andy Warhol, Keith Haring y Roy Liechtenstein.

El efecto de esta carga sensorial —una acumulación de “efectos de choque”, diríamos con Benjamín (op.cit.: 55)— era muy peculiar: para poder disfrutar tanto del concierto como del espectáculo en conjunto y de las imágenes en la pantalla, lo mejor para el espectador era situarse lejos del escenario donde tenía lugar el acontecimiento en directo. Sólo desde lejos el espectador podía apreciar el espectáculo dentro del espectáculo, la mezcla de elementos reales, virtuales y documentales con el juego sensorial (y

sensual) de luces, colores, y formas que enmarcaban y marcaban el escenario y la pantalla. De esta manera, tener una experiencia lo más plena posible del *show* en vivo —un acontecimiento real que tenía lugar en tiempo real— implicaba alejarse de los cuerpos físicos en el escenario, dividir la atención: entre los *performers* y las imágenes en la pantalla que enseñaban el detalle de las personas reales (como el interior de la boca de Bono, por ejemplo, un ejemplo de hiper-realidad), inalcanzable por la visión ‘natural’ del espectador. De una cierta manera, la imagen en la pantalla del objeto representado por medios técnicos parecía más real que la realidad en sí (estaba más cerca, enseñaba más detalles). Disfrutar del acontecimiento *Pop Mart* implicaba convertir a las personas reales en el escenario —los ‘artistas’ que producen un hecho en tiempo real— en elementos insertos en una imagen más amplia (aunque fragmentada): se trataba de la “recepción en la dispersión”, en la terminología de Benjamín (1973: 54). De esta manera, una experiencia, real estética (es decir, perceptiva, sensorial) se transformaba y era percibida, al mismo tiempo, como un acontecimiento fuertemente mediatizado, un acontecimiento en el cual tanto los elementos ‘reales’ como los artificiales (virtuales, generados por ordenador) eran igualmente importantes para crear el efecto de una experiencia, de un acontecimiento que tiene lugar en niveles múltiples y distintos.

En la multiplicidad de efectos que el *Pop Mart* proporciona, en este encuentro sinestésico con el simulacro, hecho posible por un despliegue impresionante de tecnología, nos encontramos también con una vieja conocida, cuya imagen aparece proyectada en la pantalla enorme, de un millón de LED: un cuerpo femenino, vestido con un traje corto y escotado, con la cara cubierta, se mueve de forma repetitiva y algo mecánica al sonido de la música, justo antes de que la aceituna enorme encima del escenario se convierta en una cápsula espacial en forma de huevo. Una vez más, el cuerpo femenino encarna *das Unheimliche* (Freud 1919), la mezcla siniestra entre lo orgánico y lo inorgánico, el cuerpo humano y la máquina. Esta Olympia tecnológica, sin rostro, sin individualidad, nos dice que tampoco en la época del simulacro es posible escaparse de lo femenino como siniestro, y que, si es verdad que hay diferencia en la repetición, en lo que atañe a la representación de la feminidad —la fantasía acerca de lo femenino— hay, sobre todo, repetición.

De hecho, ser el “oráculo” de la era electrónica no le impide a McLuhan una interpretación por lo menos peculiar de los versos de W. B. Yeats que hemos citado como exergo. En la imagen de un Locke que se desmaya (“Locke sank into a swoon”, dice el original inglés) el autor canadiense ve primero las figuras del rey Lear y de Don Quijote (“en forma críptica”, eso hay que decirlo, vid. McLuhan 1962 [1998: 29]). En un segundo momento (McLuhan 1964), en otra cita del poema de Yeats, asocia el filósofo inglés a Newton (visto por Blake), ve a los dos como

“Narcisos hipnotizados incapaces de superar el desafío del mecanicismo” (ib. [1996: 45]), y en la rueda (*spinning jenny* en el original) “una significación plenamente sexual” (ib.: 46) que toma forma con la siguiente conclusión : es “la mujer ... vista como una extensión tecnológica del ser del hombre”. En inglés la frase es más clara si cabe: “Eighteenth century man got an extensión of himself in the form of the spinning machine which Yeats endows with its full sexual significance. Woman herself is thus seen as a technological extension of man’s being”. En esta cita el poder del significante se manifiesta con toda su pregnancia: al “man ... himself” (que tiene que entenderse como a la vez sujeto encarnado y un universal) se yuxtapone la “máquina” para hilar, con la plenitud de su significación (una significación que, para el autor, evoca la dimensión sexual, no olvidemos), y “woman herself”, la mujer en sí, la Mujer. Los dos términos, máquina y mujer, se identifican y se yuxtaponen al final de la cita (como extensiones, es decir, mediante apropiación: serían extensiones del cuerpo del hombre, parte del él) al “man’s being”. La yuxtaposición nos dice (significa) que el ser del hombre es —pido disculpa por la redundancia, sólo aparente— el ser del Hombre, apunta a la esencia de un universal (efectivamente, no podemos olvidar el rey Lear, don Quijote, Newton...). La rápida traslación de sentido por parte de McLuhan hace emerger el fantasma del Cogito cartesiano en tanto Logos supuestamente desencarnado capaz de proveerse de medios e instrumentos de distinto tipo; entre ellos, máquinas e instrumentos a los que ‘delega’ la administración de la esfera sexual (que tienen, por lo tanto, el poder de evocarla). La plenitud de su ser hace emerger la plenitud de la significación. Pero esta doble plenitud —una plenitud doblemente especular, podríamos decir con Althusser (1970, vid. Cap. 2)— nace de la falta absoluta de sentido, de un cuerpo que pierde el sentido (“A Locke le dio un desmayo”), de hecho, de un vacío. El adjetivo “full” de la expresión “its full sexual significance”, que es la significación de la máquina, nos revela que el significante intenta compensar el vacío de partida, contribuye a la formulación de una fantasía de compensación. Y que la mujer (la Mujer) como significante tiene también este papel: sería supuestamente una máquina sexual (es la traslación de sentido de McLuhan), una simple “extensión” que mantiene íntegra (hace posible, de hecho) la fantasía acerca del ser del hombre (del Hombre). La mujer como suplemento, como fantasía compensatoria, permite alejar y repudiar la idea del vacío y de la falta como constitutivo de toda subjetividad (vid. la cita de Žižek en el Capítulo 4).

En este sentido, si McLuhan niega y rehúsa pensar en un Locke feminizado (la idea, tengo que decir, tiene un cierto nivel de seducción) en mi propia percepción en la dispersión del *Pop Mart*, yo, en tanto sujeto histórico, es decir, *subiectum*, entre Lara Croft y la Olimpia tecnológica, me identificaré con Bono.

Tendré además que tomar en cuenta que la “recepción en la dispersión” significa, como apuntó Benjamin, percepción táctil y óptica, es decir, que el objeto es aprehendido “menos en una atención tensa que en una advertencia ocasional” (aunque esta forma de recepción “en determinadas circunstancias... tiene valor canónico”, Benjamin, op. cit.: 54). Esto implica percepción y uso: el consumo, dice Benjamin, que es lo que ocurre típicamente en los edificios y los filmes, es parte, ahora, del modo contemporáneo de percepción que llamamos arte. El consumo, el consumo de masas, en lugar de ser lo opuesto del arte, debería ser considerado como parte de su cambio de función: “[l]a masa es una matriz de la que actualmente surge, como vuelto a nacer, todo comportamiento consabido frente a las obras artísticas” (ib.: 54).

En una época en la cual somos testigos de una destrucción radical del aura, el valor de culto de la obra de arte ha sido sustituido por el valor exhibitivo, la permanencia por la transitoriedad, la unicidad y la originalidad por la multiplicidad y el simulacro; la cuestión no es producir un juicio moral o estético, sino “movilizar a las masas”, algo que Benjamin vio como el problema crucial en el proceso de totalitarismo creciente y de la creciente proletarianización del hombre moderno de su época.

En un momento de erosión del espacio público y social, con las tecnologías de la información pareciendo devolver la producción al hogar —la *homework economy*, como hemos visto, es ya una realidad— el *Pop Mart* parece decirnos que hay que inventar nuevos modos para cuestionar lo dado, para crear conectividad y comunidad. Es necesario, quizás ahora más que nunca por la misma rapidez de los cambios, analizar las nuevas formas comunicativas que se asientan en viejas y dolorosas contradicciones.

Si la cultura popular es, como Gramsci apuntó, el lugar donde se negocian y legitiman el poder político y la hegemonía, es crucial desestetizar y politizar el arte, evitar que produzca “valores culturales”. Lo que la artificialidad radical de la mercancía nos indica es que con y tras todo objeto o imagen no encontramos la verdad —*das Ding an Sich*—, sino procesos y relaciones de producción, es decir, el antagonismo social, inevitable e incesantemente mediatizado por la lógica de la visibilidad y la presencia del lenguaje. Pero si “el fundamento esencial de la autoridad de la Ley reside en su proceso de enunciación” (Zizek, 1989: 37), si la autorreferencialidad del lenguaje crea la creencia, que “sostiene la fantasía que regula la realidad social” (Zizek 1989: 36), las prácticas de producción cultural, movilizandolas la fantasía, pueden empujarnos a buscar nuevos modos para articular demandas nuevas, dando visibilidad, presencia y sentido a lo que siempre queda por decir, lo que (siempre) queda por cambiar. Si la realidad es virtual, el arte puede ayudarnos a convertir la virtualidad —la fantasía de un mundo distinto, más justo— en una realidad.

Bibliografía

- Benjamin, W. (1973) *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, en Discursos interrumpidos, Madrid, Taurus.
- Bofantini, M. (1996) *Gli inganni del villaggio globale*, en Comunicazione, comunità, informazione, Augusto Ponzio ed., Lecce, Pietro Manni.
- Brennan, T. y Jay, M. eds. (1996) *Vision in Context: Historical and Contemporary Perspectives on Sight*. New York, Routledge.
- Chomsky, N. y Ramonet, I. (1995) *Cómo nos venden la moto*, Barcelona, Icaria pág. 100.
- Eco, U (1965), *Apocalittici e integrati* Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas. Barcelona: Lumen, 1968.
- Godzich, W. (1994) *The Culture of Literacy*, Cambridge: Harvard University Press.
- Haraway, D. (1991) *Simians, Cyborgs and Women*, Nueva York, Routledge. Versión castellana como Ciencia, cyborgs y mujeres, Madrid, Cátedra, Col. Feminsmos, 1995.
- Hayles, K. (1999) *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics*, Londres, Chicago University Press.
- Jameson, F. (1992), *The Geo-Political Aesthetic: Cinema and Space in the World System*. Bloomington: Indiana University Press.
- Man, P., de, (1986) *The Resistance to Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press. Versión castellana como La resistencia a la teoría, Madrid, Visor, 1990; pág. 21.
- Mitchell, W.J.T. (1995) *The Pictorial Turn* en Picture Theory: Essays in Verbal and Visual Representation, Chicago: University of Chicago Press.
- Ponzio, A. (1996) *Introduzione* en Comunicazione, comunità, informazione, Augusto Ponzio ed., Lecce, Pietro Manni, pág 12; cursiva en el original.
- Rifkin, J. (1994) *The End of Work. The decline of Global Labor Force and the Dawn of the Post-market Era*, Nueva York, Putnam. Versión castellana como El fin del trabajo, trad. de Guillermo Sanchez, Barcelona, Paidós, 1996.
- Rossi-Landi, F. (1968) *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.
- - (1972) *Semiotica e ideología*, Milano, Bompani, 1972.
- Zizek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology*, Londres y Nueva York, Verso, 1989.

