

Post/h/um

Jurnal de studii postumaniste

Volumul 6, 2021

Feminism(e)

Karen Barad

Chiara Bottici

feminoska

Susan Ferguson

Francesca Ferrando

Elizabeth Grosz

Sarah Kember

María Lugones

Marta Segarra

Karen Barad

Nature's Queer Performativity

© 2012 by Karen Barad. All rights reserved.

Published initially in *Kvinder, Køn & Forskning*, no. 1-2: „Feminist Materialisms”, 2012, pp. 25-53. Reproduced by permission of the author.

Sarah Kember

Evolving Feminism in Alife Environments

© 2003 by Sarah Kember. All rights reserved.

Published initially in Sarah Kember, *Cyberfeminism and Artificial Life*, Routledge, London & New York, 2003, pp. 175-210. Reproduced by permission of the author.

Susan Ferguson

The Social Reproduction Strike: Life-Making Beyond Capitalism

© 2020 by Susan Ferguson. All rights reserved.

Published initially in Susan Ferguson, *Women and Work: Feminism, Labour, and Social Reproduction*, Pluto Press, London, 2020, pp. 120-139. Reproduced by permission of the publisher. www.plutobooks.com.

Chiara Bottici

Anarchafeminism: Towards an Ontology of the Transindividual

© 2019 by Chiara Bottici. All rights reserved.

Published initially in *Public Seminar*, December 2, 2019, <https://publicseminar.org/2019/12/anarchafeminism>. Reproduced by permission of the author.

María Lugones

Toward a Decolonial Feminism

© 2010 by Hypatia, Inc. All rights reserved. Published initially in *Hypatia*, vol. 25, no. 4, Autumn 2010, pp. 742-759. Reproduced by permission of the copyright holder.

Elizabeth Grosz

Feminism, Materialism, and Freedom

© 2011 by Duke University Press. All rights reserved.

Published initially in Elizabeth Grosz, *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Duke University Press, Durham, 2011, pp. 59-73. Reproduced by permission of the copyright holder. www.dukeupress.edu.

feminoska

Lo sguardo neutrale non esiste. Antispecismo e intersezionalità. Verso una politica delle alleanze

© 2019 by Mim Edizioni SRL. All rights reserved.

Published initially in Niccolò Bertuzzi & Marco Reggio (eds.), *Smontare la gabbia. Anticapitalismo e movimento di liberazione animale*, Mimesis Edizioni, Milano – Udine, 2019, pp. 95-117. Reproduced by permission of the publisher.

Marta Segarra

Cuerpos que (no) importan y nuevas alianzas

© 2020 by Marta Segarra. All rights reserved.

Published initially in *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, vol. 50, no. 1: „Genre, sexualités et démocratie: l'avènement du public et du privé en contexte post-dictatorial”, 2020, pp. 245-259.

Reproduced by permission of the author.

Francesca Ferrando

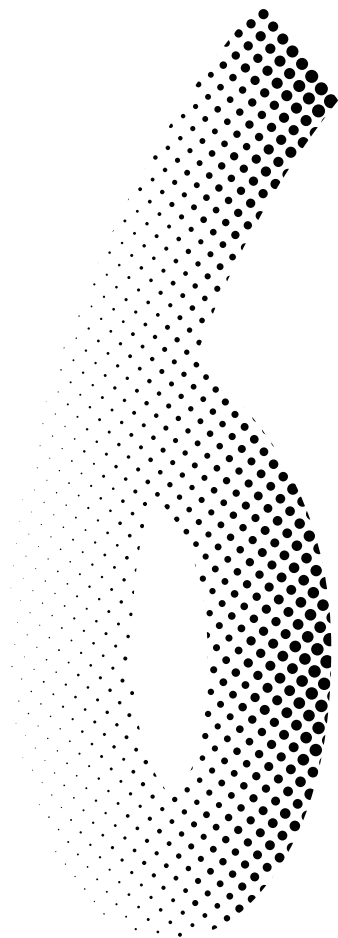
A feminist genealogy of posthuman aesthetics in the visual arts

© 2016 by Francesca Ferrando. All rights reserved.

Published initially in *Palgrave Communications*, vol. 2, 2016, <https://www.nature.com/articles/palcomms201611.pdf>. Reproduced by permission of the author.

Post/h/um

jurnal de studii
postumaniste



EDITORI:

Daniel Clinci
Sînziana Cotoară
Vasile Mihalache

ARTICOLE DE:

Karen Barad
Chiara Bottici
feminoska
Susan Ferguson
Francesca Ferrando
Elizabeth Grosz
Sarah Kember
María Lugones
Marta Segarra

TRADUCERI DE:

Sînziana Cotoară
Corina-Andreea Preda
Maria Martelli
Oana Uiorean
Laura Sandu
Ana-Maria Deliu
Iulia Militaru
Anca Bucur
Adina Mocanu

posthum.ro
ISSN 2392 – 7208
ISSNL 2392 – 7208

Sumar

F E M I N I S M (E)

Karen Barad

Performativitatea queer a naturii
(trad. de Sînziana Cotoară) / 7

Sarah Kember

Evoluția feminismului în mediile avii
(trad. de Iulia Militaru) / 59

Susan Ferguson

Greva în reproducerea socială. Viața dincolo
de capitalism (trad. de Oana Uiorean) / 120

Chiara Bottici

Anarhafeminism. Către o ontologie a transindividualului
(trad. de Corina-Andreea Preda) / 149

María Lugones

Spre un feminism decolonial (trad. de Anca Bucur) / 163

Elizabeth Grosz

Feminism, materialism și libertate
(trad. de Ana-Maria Deliu) / 189

feminoska

Privirea neutră nu există. Antispeciism și intersecționalitate.
Pentru o politică a alianțelor (trad. de Maria Martelli) / 211

Marta Segarra

Corpuri care (nu) contează și noi alianțe
(trad. de Adina Mocanu) / 238

Francesca Ferrando

O genealogie feministă a esteticilor postumane
din artele vizuale (trad. de Laura Sandu) / 255

Despre autoare și traducătoare / 297

Performativitatea queer a naturii*

Traducere din limba engleză
de Sînziana Cotoară

„Oozing through Texas Soil, a Team of Amoebas Billions Strong” [„Mustind din solul texan, miliarde de amibe puternice prin numărul lor”] (Yoon, 2009) e titlul unui material de presă impregnat cu imagini de impact care laolaltă emană un iz de teamă, sau măcar ușor moralist, ce îmbibă întregul articol. Textul colcăie de trimiteri la genul de fenomene în jurul cărora se învârte studiul de față: îngrijorări cu privire la fundații, stabilitate și instabilitate, reconfigurări și treceri de la o formă la alta, agentivitate non-umană, comportamente de creaturi queer [*queer critters*], teamă și moralism și transgresări temporale și spațiale ale limitelor natură/cultură, micro/macro.

„Cercetătorii au descoperit că vastul și vâscosul imperiu se întinde în total pe 12 metri și cuprinde miliarde de indivizi unicelulari identici din punct de vedere genetic, mustind din bălegarul aflat pe o pășune de vite, lângă Houston.”¹ Amestecul de moralitate, politică și fluide corporale – acumularea de terori nocturne iscate de o mișcare subterană colectivă și repulsia față de corp – e un cocktail ispititor. Limbajul descrierilor e pătrunzător și ilustrativ – „vastul și vâscosul imperiu [...] mustind din bălegar” –, iar imaginile, ținute într-o

* Versiunea autorizată. Există și o versiune anterioară, neautorizată a acestui articol, care a apărut în revista studentască *Qui Parle* pe 19 februarie 2011. Le sunt recunoscătoare Hildei Rømer Christensen și editorilor *Women, Gender, & Research* pentru că mi-au oferit posibilitatea să aduc la lumină varianta autorizată.

¹ Toate citatele din această secțiune sunt preluate din articolul menționat din *The New York Times* dacă nu se specifică altfel.

suspensie coloidală chiar la suprafață acolo, degajă fiecare mirosul stătut al fricii. Nu e nevoie să aprofundăm prea mult ca să observăm contopirea anxietăților politice și curiozității științifice într-un organism multicelular mai complex:

Deși e puțin probabil, la prima vedere, ca amibe să interacționeze organizat pe distanțe mai mari decât microscopice, descoperirea unei colonii de clone atât de numeroase, a declarat el [Kevin Foster, biolog evoluționist la Harvard], „indică ipoteza că celulele ar putea evolua astfel încât să se organizeze la o scară spațială mult mai mare”. [...]

În realitate, asemenea coloniei de amibe sociale, sub tălpile noastre s-ar putea afla pretutindeni amibe uriașe, care să treacă complet neobservate.

„De multe ori glumeam că în sol s-ar putea să existe un organism uriaș, cât tot continentul, din care să rupem câte un pic cu fiecare lopată de pământ pe care-o scoatem”, a spus Dr. Schliwa. Așadar, unde o să găsim ascunsă următoarea amibă uriașă? Dr. Schliwa subliniază că prima amibă de proporții nemaiîntâlnite a fost descoperită în anii 1940 de o cercetătoare pe nume Ruth N. Naus, care a descoperit specia într-un parc din New York.

Etalându-și din nou strategiile relatării melodramatice, autoarea articolului din *The New York Times* scoate la suprafață una dintre imaginile adânc strecurate în întregul articol, dând în vileag stafia sumar deghizată a horrorului clasic din 1958 *The Blob* [„Picătura”], un film din perioada Războiului Rece despre amenințarea insidioasă a comunismului. Tema anticomunistă transpare în întregul articol și se insinuează în cadrul (prezentării) detaliilor științifice: „Oximoron numai în aparență, amibe sociale se pot reuni în grupuri organizate și coopera, unele recurgând chiar la sinucidere pentru a ajuta alte amibe să se reproducă.” Sacrificiul de sine al individului pentru binele grupului se potrivește mănușă cu tema sperietoarei roșii, iar „sinuciderea” – termen interesant având în vedere intenționalitatea și metafizica individualismului pe care le sugerează – e, în realitate, o formulă obișnuită pe care o folosesc oamenii de știință și reporterii din domeniu când fac referire la pieirea amibelor „individuale” în

procesul de agregare. Dar nu e o interpretare cam stranie pentru comportamentul unui organism numit inițial după zeul care-și schimbă forma, Proteus – și anume, *Proteus animalcule* –, a unui organism definit ca „o picătură fără o formă determinată, ale cărei părți, odată desprinse, pot dobândi o viață autonomă”, a unui organism care se metamorfozează dintr-un grup, în aparență necoordonat, de celule unice și genetic identice într-un „pseudoplasmodiu” agregat cu sistem imunitar și altă funcționalitate organică caracteristică speciilor multicelulare în care unitățile celulare unice joacă roluri distincte?² Cum spunea prof. John Tyler Bonner, care și-a dedicat întreaga viață mixomicetelor, acestea [din care amibe sociale sau mixomicetele unicelulare (*Dictyosteliida*) sunt considerate o singură clasă de organisme] „nu sunt decât un săculeț de amibe învelite într-o membrană mucilaginoasă, și totuși reușesc să aibă comportamente diferite, echivalente cu ale animalelor care au mușchi și nervi cu ganglioni – adică creiere”³. Ce este sau nu este un „individ” nu e o chestiune prea clară și bine conturată, și tocmai aici pare a fi dificultatea științifică: problema naturii identității – ea e extraordinar de interesantă din punct de vedere științific. Nu-i de mirare că în biologia moleculară și în genetică amibe sociale sunt folosite ca organisme etalon pentru studierea comunicării și a diferențierii celulare. Amibe sociale queerifică natura identității, ridicând problema opoziției binare individ/grup. În realitate, când vine vorba de queerificarea identității, ele se bucură de multiple indeterminări și reușesc să păcălească încercările neobosite ale oamenilor de știință de a le stabili taxonomia, ființa lor generică [*species-being*] sfidând nu doar clasificarea după încrângătură, ci și după regn.⁴ Cu toate astea, prejudecata retorică înclină

² Ce tare e faza asta: „Ca reacție la secreția de AMPc [adenozină monofosfat ciclic] ca strigăt de ajutor, se reunesc până la o sută de mii de amibe. La început alcătuiesc un turn, care în cele din urmă se răstoarnă, formând o picătură lunguiață de doi metri lungime. Amibe identice din acest pseudoplasmodiu încep să se diferențieze, luându-și roluri specializate” (Otte, 2007 – vezi referința de la nota 5).

³ Citat atribuit prof. John Tyler Bonner în „Slime Molds”, Wikipedia.

⁴ „Descoperite pentru prima oară într-o pădure din Carolina de Nord în 1935, *Dictyostelium discoideum* au fost clasificate inițial ca «fungi inferiori», fiind încadrate în anii următori în regnurile Protocista, Fungi și Tubulomitocondrae. În anii 1990,

în favoarea poveștii cu sacrificiul individual pentru binele întregului. Nu-i de mirare că cititorul nu trebuie să facă cine știe ce efort ca să descopere substraturile politice și moralizatoare.

În timp ce jurnalista de la *The New York Times* se distrează de minune pe marginea subiectului ei, reacția emoțională stimulată de evocarea jucăușă a acestei stafii nu ține doar de nostalgie, căci Picătura – o creatură proteică vâscoasă care curge și se întinde la infinit, mistuind tot ce-i iese-n cale, o reprezentare deosebit de vie a temerii de a fi mistuit de Celălalt într-o panică xenofobă legată de răspândirea elementelor străine – nu a pierit odată cu mccarthyismul, ci a înflorit în timpul Războiului din Vietnam și în perioada Reagan. Anticomunismul încrâncenat nu este însă singura formă pe care o ia această frică. De-a lungul istoriei, ea a suferit mutații și a început să apară sub tot mai multe forme, luând chipul altor frici societale fertile, creând condițiile unei sensibilități alimentate de panică și de răspândirea scârbei și a disprețului față de celălalt. De exemplu, Picătura a devenit virală în perioada recentă, producând mai de grabă o combinație de panică și nepăsare decât de compasiune și reacții raționale în timpul crizelor sanitare recente, ca epidemia de SIDA, boala vacii nebune și gripa aviară, care au avut ca urmare sacrificarea deliberată a oamenilor (îndeosebi bărbați homosexuali, consumatori de droguri injectabile și adulți ori copii din Africa Subsahariană), a mamiferelor non-umane (mai ales vaci) și, respectiv, a păsărilor (în special găini). Incitarea sistemică la frică și dezgust se vede, de asemenea, în răspândirea flagelului rasial, religios și etnic, cum ar fi răspândirea toxică a islamofobiei în SUA și în Europa, revenirea șocantă a unor tendințe antisemite virulente în Europa la doar 50 de ani de la Holocaust și cea mai recentă rundă de legi antimigrație vădit rasiste din Arizona, printre multe altele. Indiferent ce formă ia, frica de Picătură e cât se poate de vie pe scena politică contemporană.

majoritatea oamenilor de știință acceptaseră deja această clasificare. Cei mai mulți consideră în prezent că Amoebozoa reprezintă o clasă separată la nivel de regn, fiind mai înrudite cu animalele și cu fungii decât cu plantele” („Dictyostelid”, Wikipedia). Mulțumesc lui Fern Feldman că îmi împărtășește pasiunea pentru îndeterminările amibelor sociale și că mi-a arătat dificultatea clasificării lor biologice.

Dacă o luăm la pas prin mocirla cleioasă de moralitate, politică și fluide corporale, stimularea jucăușă a fricii ca reacție nu are nimic inofensiv. Un agregat de groază și angoasă bolborosește înăuntru, iar când apar condițiile prielnice, începe să mustească la suprafață. Licoarea fermentată din frică și din moralism este caustică.

În realitate, când vine vorba despre amibele sociale, nu trebuie să căutăm prea mult ca să găsim tot soiul de retorici moralizatoare. „Amoebic Morality” [„Moralitate de amibă”], articol al cărui titlu lasă la o parte orice subtilitate, nu are niciun fel de legătură cu descoperirile științifice atunci când folosește epitete morale ca „nobile”, „trădătoare”, „exploatoare”, „cooperante cu străinii”, „cu spirit de sacrificiu” ca să descrie comportamentele amibelor. Articolul explică cum amibele sunt plasate în studii de laborator despre altruism, de parcă aceasta ar fi, pe cale de consecință, cea mai firească investigație, fără să înțeleagă o clipă circularitatea implicată.⁵ Toate astea ridică întrebarea dacă natura nu care cumva este un actor moral exemplar sau o activistă comunistă (sau, Doamne ferește, și una, și alta!). Acestea fiind zise, ar fi mare greșală să tragem concluzia că am de gând să iau la puricat păcatele antropomorfizării. Dimpotrivă, „antropomorfizarea” mă interesează foarte tare ca intervenție pentru scuturarea solzilor toxici ai antropocentrismului, în care omul cu statura lui excepțională are pe mână toate „bunătățile”, cum ar fi agentivitatea, intenționalitatea, raționalitatea, simțirea, durerea, empatia, limbajul, conștiința, imaginația și multe altele. Cu alte cuvinte, mă interesează să destabilizez ideile care susțin din start *anthropos*-ul, printre care și presupusa separare dintre „om” și ceilalții săi. Nu propun însă un antropomorfism strategic *per se*, ci folosirea momentului antropomorfic pentru a ridica problema, nu cu scopul de a reitera obiceiul proiecției, ci mai degrabă frângând prezumțiile *anthropos*-ului din „antropocentrism”

⁵ Articol de Carol Otte, postat în 9 octombrie 2007 (<http://www.damninteresting.com/amoebicmorality>, accesat în 5 noiembrie 2010). Ăsta-i un articol „al dracu’ de interesant”, o compilație de numeroase descoperiri despre amibele sociale. Limbajul sau moralitatea la care recurge Otte nu sunt înflorituri care să atragă cititorii; mai degrabă, problemele legate de moralitate apar cu mare regularitate în literatura științifică despre amibele sociale, fenomen foarte interesant, de altfel.

și deschizând astfel un spațiu de reacție – adică invitându-l pe celălalt să reacționeze punându-se pe sine într-o poziție vulnerabilă și făcând ceea ce trebuie pentru a declanșa cu adevărat un răspuns, așadar înlăturând (o parte din) povara straturilor incrustate de imposibilități non-umane (sau măcar găurindu-le și lăsând să circule puțin aerul).⁶

Astfel, aș spune că dificultatea nu ține de atribuirea de virtuți morale non-umanilor *per se*, ci mai degrabă de dimensiunea puternică și înțepătoare a moralismului, mai ales când este folosit pentru a susține diviziunea natură/cultură.⁷ Cum moralismul face din oameni singurii agenți morali din peisaj, diviziunea natură/cultură nu e doar o delimitare învechită oarecare, ci chiar ceea ce alimentează acest aspect. Și-atunci nu e de mirare că moralismul se consideră dator să apere diviziunea asta sfântă cu cea mai mare încrâncenare. Există însă un fel de dreptate dulce în ironia asta că, cu cât teama și moralismul sunt stimulate mai mult, până la paroxism, pentru a apăra diviziunea natură/cultură, cu atât mai repede apare inevitabil o breșă în această diviziune, ca un tic incontrollabil.

Să luăm următorul exemplu: (i)logica conceptului de „crime contra naturii”, un termen juridic care se referă la „contactul sexual contra ordinii naturale”, inclusiv toate „actele cu caracter bestial prin care se încearcă să fie satisfăcute dorințe sexuale depravate și perverse”.⁸

⁶ De exemplu, dacă ideea de „amibă socială” ca oximoron pare adevărată, adică dacă există o credință operativă că organismele unicelulare sunt pur și simplu prea primitive ca să aibă relații sociale sau orice altă formă de comportament cooperant (mai ales pe distanțe mari), atunci renunțarea la interdicția de a vedea în socialitate și agentivitate niște capacități non-umane este cu siguranță un pas important în dislocarea unora dintre efectele sedimentate ale excepționalismului uman.

⁷ Într-adevăr, chiar posibilitatea existenței unui non-uman moral deschide calea unei reelaborări, a unei *queerificări* a moralității, astfel încât ea să nu se mai întemeieze pe diviziunea natură/cultură, ci mai degrabă să pună sub semnul întrebării însăși această diviziune. Schimbând astfel perspectiva, „moralitatea de amibă” nu ar mai fi o strategie colonialistă mascată de a aduce în ecuație oamenii (inegalitatea), făcând din non-uman o resursă epistemologică, transformând totul într-o chestiune legată de ce am putea învăța de la Celălalt, sau chiar cauza cui ar trebui s-o pledăm „noi” ca substitut al răspuns-abilității [*response-ability*], adică a-i da celuiilalt posibilitatea de a răspunde singur.

⁸ În legislația Carolinei de Nord (<http://www.ncgala.org/guide/guidecan.htm>).

De cele mai multe ori, acesta se referă la „sodomie”, cu precădere la acte sexuale între persoane de același sex. Astăzi, pedepsele pentru acte sexuale „contra naturii” sunt foarte dure, ca închisoarea pe viață (vezi, de exemplu, legele statului Idaho) sau chiar moartea.⁹

Împreunarea perversă a naturii, sexualității și moralității este foarte bine ilustrată de următoarea afirmație: „sodomia trebuie condamnată pentru că fundamentul rațional al oricărei moralități este natura, iar sodomia este împotriva naturii”. Această declarație a lui Harry V. Jaffa, cercetător și profesor de filosofie politică Henry Salvatori la școala postdoctorală a Claremont University, este preluată dintr-un editorial publicat de *The Los Angeles Times* în 14 ianuarie 1989. Un material de opinie publicat cu titlul „Homosexuality and Natural Law” pe site-ul Claremont Institute din sudul Californiei, instituție cu vederi de extremă dreaptă, citează declarația și conchide astfel: „Să consideri că «distincția procreatoare dintre bărbat și femeie» este arbitrară, continuă [Jaffa], «înseamnă să consideri că toate distincțiile pe care se bazează moralitatea – de exemplu, cele care condamnă sclavia și genocidul – sunt arbitrare. Ceea ce ar presupune că avem libertatea să alegem dacă există sau nu limitări obiective asupra acțiunii umane, criteriile obiective ale binelui și ale răului»”¹⁰. După Jaffa, așadar, dacă legea nu condamnă homosexualitatea, fundamentul moralității o ia la vale: ilegalitatea homosexualității este chiar temeiul moralității. (I) logica aceasta se înscrie, evident, într-o coerență logică cu perversitatea de a spune că cea mai odioasă crimă contra naturii, cel puțin după doctrina multor culturi, nu este masacrarea non-umanilor sau a oamenilor considerați „nu chiar umani”, a Celorlalți, ci „acte sexuale nenaturale”, adică actele sexuale non-reproductive, în special sodomia, cu alte cuvinte, „acte homosexuale”.

Moralismul, care se hrănește din excepționalismul uman și mai ales din superioritatea omului (faptul că oamenii sunt agenți morali este, într-adevăr, unul dintre motivele pentru care se spune despre

⁹ Vezi http://www.everything2.com/index.pl?node_id=1009724.

¹⁰ Vezi <http://famguardian.org/Subjects/SexualImmorality/Homosexuality/HomoAndNaturalLaw.htm>.

oameni că sunt mai buni decât animalele [*beasts*]), susține interdicția morală a comportamentelor umane „nenaturale”. Încălcarea „cursului naturii” și a legilor sale are prețul ei. Dar dacă crima este împotriva Naturii înseși – a Naturii în ansamblu, adică dacă actul este atât de frapant, încât contravine la „tot ce e natural” –, atunci trebuie să fi fost comis de un agent din afara Naturii, probabil un agent uman, care are cunoștința de păcatele sale. În felul acesta, dacă actul este împotriva Naturii, iar actorul nu este din Natură, ci din afara ei, atunci *toate* actele comise de acesta sunt cu siguranță „nu în acord cu sau determinate de natură; contrare naturii” – adică „nenaturale”, prin definiție.¹¹ Și, în același timp, dacă interdicția morală se referă la comportamente umane „nenaturale”, inclusiv să te porți ca un animal [*beast*], asta se întâmplă pentru că cineva se comportă asemenea naturii – săvârșind acte „naturale”. Prin urmare, (i)logica de aici se lovește tocmai de diviziunea – natură/cultură – pe care încearcă s-o păstreze. În realitate, legea însăși – care definește anumite acte umane ca animalice prin natura lor – încalcă această diviziune sfântă, instituind posibilitatea ca oamenii să se dedea la acte non-umane.¹²

¹¹ În Online Dictionary: <http://www.vocabulary.com/definition/unnatural>. Indeterminarea sensului lui *natural* și *unnatural* produce inconstanțe interesante.

¹² Dacă ne gândim că legea veghează ca oamenii să nu parodieze animalele, nu să nu se dedea, *de fapt*, la „acte animalice” ca atare, ci la acte de imitație, adică să nu se comporte *ca și cum* ar fi animale (non-umane), oameni în blană de oaie, cum ar veni, înseamnă că legea îi împiedică pe oameni să se dedea la o formă oarecum oiască, sfioasă [*sheepish*], de travesti, etichetând anumite acte umane ca o formă de *drag* care transgresează diviziunea natură/cultură. Nuanța ironică, jucăușă din observația asta, care vizează acest argument slab, e categoric voită, din moment ce recursul malițios la relații de echivalență de genul acesta atârnă de modul în care jonglăm cu acest „ca și cum”. Recursul la asemenea relații de echivalență ce transgresează limitele dintre specii pe care le pune pe tarabă moralismul nu are nimic la fel de „inocent” ca un „ca și cum”. Într-adevăr, după cum subliniază Hugh Raffles, remarcă lui Himmler că „antisemitismul e exact același lucru ca despăducherea” nu este o „simplă” observație că „antisemitismul e... ca despăducherea, nici, în esență, o *formă* de despăduchere. Este *exact același lucru* ca despăducherea” (Raffles, 2010, p. 142). Afirmția asta voit provocatoare nu spune „pur și simplu” că evreii sunt ca păduchii, Himmler proclamă o relație de echivalență: evreii *sunt* păduchi. În continuare, Raffles afirmă: „Deși națiștii au consolidat granițele cu o ferocitate nemaîntâlnită, nu ei au instituit expulzarea evreilor din cetatea umanității. La începuturile epocii moderne, de exemplu, în

Este, astfel, legea care violează propria interdicție, penetrând cu forța diviziunea natură/cultură, comițând violarea supremă.

Mai mult, discursul despre „crimele contra naturii” își ia întotdeauna libertatea să considere din start că Natura e o bună creștină sau măcar că pune pe tarabă un tip de puritate din care omul a fost exclus odată cu alungarea din Paradis. Dar dacă și Natura e o comunistă, o perversă, o queer? Pornind de la celebrul citat al biologului evoluționist J.B.S. Haldane, „universul nu numai că este mai queer decât credem, e mai queer decât am putea fi vreodată în stare să credem”, Bruce Bagemihl scrie că lumea „e plină de ființe homosexuale, bisexuale și transgen de felurite feluri” (Bagemihl, 2000, p. 9). Citând literatură științifică despre mamifere, păsări, reptile, amfibieni, pești, insecte și alte nevertebrate, spune așa: „comportamentul homosexual apare la peste 450 de tipuri de animale pe întreaga planetă și există în toate regiunile geografice extinse și în toate grupurile mari de animale” (*ibid.*, p. 12). Dar nici măcar acest fantastic inventar zoologic de viețuitoare queer nu acoperă decât o părticică a universului – și chiar dacă rămânem pe pământ, există tot felul de creaturi care nu apar pe această listă, la fel și tot soiul de forme de viață non-animale

Franța, «cum actul sexual cu o evreică este *intocmai același lucru* ca împerecherea cu un câine», creștinii care aveau relații heterosexuale cu evrei puteau fi acuzați de crima capitală a sodomiei și arși de viu cu partenerii lor – «în ochii legii și al sfintei noastre credințe, asemenea persoane nu se deosebesc în niciun chip de animale» (care erau și ele judecate și executate). La o scară mai mică, vechea identificare a evreilor cu câinii (corciturile) și, uneori, cu porcii din Germania a continuat în epoca nazistă. Mai distrugătoare – și mai insidioasă – era asocierea evreului cu figura necurată a parazitului, figură care infestază corpul individului, al populației și, bineînțeles, al statului, pe căi vizibile și neașteptate totodată, ceea ce necesită noi forme de intervenție și de control” (*ibid.*, p. 145). În următoarea secțiune a articolului voi pune așadar accentul pe necesitatea subminării radicale a calculului exterminismului și al omorâbilității [*killability*] (imoralitatea de a face pe cineva omorâbil, vezi Haraway, 2008). Dacă o trecem cu vederea, încercând, de exemplu, să negăm echivalența prin apărarea unei singure părți a ecuației și desconsiderând-o pe cealaltă, această aritmetică a uciderii va ajunge să bântuie și să facă rău tuturor ființelor, umane și non-umane deopotrivă. Semnificația pe care i-o atribuim Celuilalt contează. E important să fie limpede că relațiile de echivalență de tipul acesta nu tulbură diviziunea natură/cultură – ci se hrănesc din ea.

(amibe, plante, virusuri) și nenumăratele forme de existență pe care le considerăm „inanimate”.

Din punctul meu de vedere, lumea, în uriașa ei varietate, e mult mai queer decât par să spună toate trimiterile la afirmația lui Haldane. În continuare voi lua în calcul chiar și posibilitatea ca unele dintre cele mai răspândite creaturi din lume – atomii – să fie queer. Aceste creaturi „ultraqueer”, cu cuantumul calităților lor cotidiene queerifică dimensiunea queer [*quantum quotidian qualities queer queerness*] însăși prin felurile lor radical deconstructive de a fi.¹³ De altfel, dat fiind faptul că queer înseamnă o punere radicală la îndoială a identității și a opozițiilor binare, inclusiv a opoziției natură/cultură, articolul de față își propune să arate că toate soiurile de aparente imposibilități sunt, de fapt, posibile, inclusiv dimensiunea queer a cauzalității, a materiei, a spațiului și a timpului. „Queer” nu e un termen determinat, fix; nu are un context referențial stabil, dar asta nu vrea să spună că poate însemna orice își dorește oricine. *Queer* este el însuși un organism care suferă mutații, o deschidere radicală care are dorință, o multiplicitate proteică tăioasă care diferențiază, o dis/continuitate agentivă, o spațiotemporalitate curbată promiscuu de inventivă ce se materializează în mod repetat. Dacă ne-am gândi că dimensiunea queer stă nu în ruptura dintre natură și cultură, ca atare, ci chiar în natura materieispațiotimp?

În încheierea acestei introduceri, aș vrea să-i mulțumesc amibeii, o tovarășă de excepție, înzestrată cu abilitatea de a coopera pe distanțe mari și perioade istorice îndelungate, pentru că a fost alături de mine și m-a ajutat să aduc în prim-plan răspândirea subterană a culturilor moralizatoare care împrăștie molima urii genocide și subminează ecologiile diversității atât de necesare înfloririi. Când indignarea morală se infiltrează în straturile societății, fără îndoială că așa se întâmplă.

¹³ Vezi și Barad, 2010. Unii ar putea obiecta că dimensiunea queer are legătură în mod necesar cu dorința și că asta descalifică atomii, electronii, spațiul și timpul. Însă obiecția asta bazată pe excepționalismul uman atrage după sine întrebarea: ce formă ar trebui să ia dorința astfel încât doar anumite ființe sau forme de existență să aibă dreptul la ea, nu și altele?

Performativitatea queer a naturii¹⁴

O echipă peștișă* de colegi queer – amibe sociale, neuroni receptori ai pisicilor-de-mare, trăsnetul, o specie fantomă de dinoflagelate, universitari (specie însoțitoare bizară) și, printre ei, atomi – ne dau o mână de ajutor în această discuție despre performativitatea queer a naturii. Abordarea de față nu urmărește să invite ceilalți non-umani în pliul dimensiunii queer, ci să analizeze opozițiile binare care susțin diviziunile aflate în joc. Așa că, înainte să intre ele în scenă, ar mai fi câteva preliminarii pe ordinea de zi, printre care o discuție mai aprofundată despre modul în care diviziunea natură/cultură, îndeosebi sub masca excepționalismului uman, subminează încercările de a concepe și a dezvolta ecologii ale diferenței care să aibă șansa de a înflori. Cum este vorba despre natura materiei spațiu-timp, să începem, ca toate începuturile, cu o reiterare. Și așa se întoarce din nou începutul pentru întâia dată...

„Acte contra naturii” – ce imagini animalice trezește sintagma asta? Când se comit „acte contra naturii”, crimele nu sunt deloc mici. Indignarea morală mustește la suprafață, ca amibe din solul texan, și viețile sunt împresurate [*at stake*] (poate literalmente).¹⁵ Ce

¹⁴ Partea rămasă din articol (în afară de primul paragraf al secțiunii intitulate „Performativitatea queer a naturii”) este versiunea finală a articolului „Performativitatea queer a naturii”, așa cum a fost el trimis revistei *Qui Parle*. Din păcate, aceasta nu este versiunea pe care a trimis-o *Qui Parle* editurii, iar încercările de a îndrepta această eroare au fost zadarnice.

* În original, *motely*, adjectiv derivat de la eng. *mot*, „particulă” (n. tr.).

¹⁵ În versiunea originală era o notă de subsol care vorbea despre articolul „Oozing through Texas Soil, a Team of Amoebas Billions Strong” din *The New York Times*. Nota (o parte din ea) a constituit sursa de inspirație pentru secțiunea introductivă a acestui articol și așadar a fost scoasă. Menționarea lui „*stake*” în această frază, așa cum am văzut, cu sensul de „împresurare”, invocă un sens important din punct de vedere istoric, relevant în discuția de față: faptul istoric că, în Evul Mediu, Biserica pedepsea în mod susținut „acte contra naturii”, una dintre pedepsele capitale fiind arderea pe rug [*stake*]. Pe de-o parte, am putea spune că a fost un act inconștient; în schimb, fără să negăm existența inconștientului, dar având în vedere că o să mai vorbim despre comunicare în acest articol, ne-am putea întreba care este mecanismul acestei reverberații, a acestei excitații a sensului și dacă nu cumva e vorba de o încălcare (în timp, dar și în spațiu) inerentă în materialitatea rememorării, și nu o altă

fel de acte contra naturii inspiră revoltă morală? Plăcerile queer, cu siguranță, chiar și unele forme de sex heterosexual și o gamă largă de alte practici umane. E limpede, la mijloc și în joc se află diviziunea natură/cultură, însă logica ce încearcă s-o țină în picioare e foarte perversă. Pe de-o parte, e limpede că oamenii sunt considerați actorii, inițiatorii acestor „acte contra naturii”. Simțul exteriorității e deplin: crima e împotriva Naturii înseși, împotriva a tot ce e natural. Natura este victima, cea care a avut de suferit, căreia i s-a adus un prejudiciu. În același timp, despre oamenii care comit „acte contra naturii” se spune că se poartă ca niște animale. Cu alte cuvinte, se consideră că „făptașul” face rău Naturii din exterior, dar în același timp e ponegрит fiindcă a devenit parte din Natură. Animalitatea este cu siguranță o infracțiune spusă explicit și nespusă totodată, dar „crima reală”, cum ar spune acuzatorii, e încălcarea diviziunii natură/cultură, care nu numai că a fost destrămată, dar i s-a adus ei înseși un prejudiciu. Cu alte cuvinte, cei care ar judeca „făptașii” care au săvârșit „crime împotriva naturii” se împiedică chiar de diviziunea pe care încearcă s-o păstreze. Și mai rău, „actele contra naturii” care ar merita cu adevărat o reacție vehementă pentru daunele grave pricinuite sunt tradițional scoase din calcul, cum e de fapt orice tip de infracțiune înscrisă în (i)logica acestei practici moralizatoare. Un exemplu concret: având în vedere obișnuita asociere a oamenilor cu cultura și a animalelor cu natura, te gândești că formele de violență împotriva animalelor pe care le perpetuează industria cărnii – adică exterminarea în masă a „Celorlalților” făcuți omorâbili – ar putea intra, după logica asta, la capitolul „acte contra naturii” demne să stârnească revolta morală în noi.¹⁶ Și totuși, criminalizat și etichetat ca imoral e mai ales sexul, în vreme ce exterminarea în masă a animalelor trece neobservată și nepedepsită, fiind normalizată, naturalizată și cosmetizată ca parte din prețul producției alimentare. Dacă logica schiopătează, ce neajuns

caracteristică a omului. Sau măcar acest viraj spre povestea obișnuită e genul acela de revizuire a perechii uman/non-uman căreia acest articolul speră să-i dea naștere.

¹⁶ Despre conceptul etic important de „a face omorâbil”, vezi Haraway, 2008.

al diviziunii natură/cultură ni se arată în acest punct de întâlnire a teoriei queer cu ecocritica?

Performativitatea a ocupat mereu un loc central în teoria queer.¹⁷ Cu toate acestea, performativitatea a fost reprezentată (aproape exclusiv) ca o problemă umană; subiectul ei sunt oamenii, singurele probleme de interes.¹⁸ Dar excepționalismul uman e un eșafodaj ciudat pe care să construiești o teorie menită expres să discute probleme legate de abjecție și de construcția bazată pe diferență a omului, mai ales când gradele de umanitate, inclusiv inumanitatea, sunt de multe ori constituite în raport cu non-umanii.

Un caz concret este tactica perfecționată de-a lungul timpului a dezumanizării – prin identificarea unui grup oprimat de oameni cu ceilalți non-umani disprețuiți, „cu ajutorul căreia [devine] posibil nu numai să izolezi un grup ca dușman, ci și să-l extermini fără mustrări de conștiință” (Mamdani, 2001, *apud* Raffles, 2006, p. 521).¹⁹ Heinrich Himmler, șeful forțelor de elită naziste SS, nu era deloc străin de această tactică. El spune pe șleau, fără ezitare, ce fel de consecințe sunt menite să aibă asemenea echivalențe:

Antisemitismul este *exact același lucru* ca despăducherea. Înlăturarea păduchilor nu ține de ideologie. Ține de curățenie. În același fel, pentru noi antisemitismul n-a ținut niciodată de ideologie, ci de curățenie, problemă pe care în curând o vom fi rezolvat-o. Curând vom fi scăpat de păduchi. Mai avem doar 20000 și după aceea treaba va fi încheiată în toată Germania. (Himmler, aprilie 1943, *apud* Raffles, 2006, p. 521. Sublinierea îmi aparține.)

¹⁷ Vezi mai ales cărțile clasice ale lui Butler (1993, 1990) și Sedgwick (1995, 2003, 2005) și prolifica moștenire queer a acestui angajament important față de conceptul de performativitate.

¹⁸ Printre abordările teoriei performativității care critică explicit interesul exclusiv față de om se numără Barad (2007, 2003), Birke, Bryld și Lykke (2004), Giffney și Hird (2008), Kirby (1997, 2006) și Schrader (2010).

¹⁹ Raportul Stanton despre etapele genocidului identifică dezumanizarea (etapa 3) ca pe o etapă marcată de identificarea unor grupuri de oameni cu non-umani. Câinii, șobolanii, gândacii, păduchii, vietățile care populează culturile agricole, insectele și paraziții sunt recrutați de multe ori, în acest scop, pe post de ceilalți disprețuiți.

Efectele asupra vieții umane ale acestor identificări sau echivalări forțate (instituite) [*(en)forced*] între oameni și ceilalții non-umani au fost, și continuă să fie, devastatoare. În același timp, am fi nepăsători dacă conștientizarea acestei constituiri a omului pe baza diferenței față de non-uman nu ne-ar ajuta decât să ne canalizăm atenția, din nou, exclusiv asupra omului.

O reacție la tipul de aritmetică genocidală folosită de Himmler a fost și este respingerea acestui gen de comparație prin invocarea superiorității detașate a oamenilor. O reacție care nu numai că șterge relația de echivalență, considerând în continuare mai puțin valoroasă o parte a ecuației – non-umanul în comparație cu umanul –, dar o face în termenii aceleiași rasializări instituite de la bun început. Acest tip de reacție reproduce problema asupra căreia încearcă să atragă atenția, raliindu-se la o poziție etică și morală preocupată să anuleze – o lipsă de răspundere pentru excluziunile constitutive (inevitabile) care decurg de aici. Cu alte cuvinte, interpretarea asta suprimă relația de echivalență dintre om și non-uman, dar numai prin eludarea condițiilor și a efectelor concrete specifice modului în care diferite diferențe contează. Una dintre dimensiunile anulate este omorâbilitatea nediscuțată a non-umanilor. În acest tip de socoteală morală ei nu figurează.²⁰ Dar și pozițiile contrare – reafirmarea unei echivalențe între oameni și non-umani în numele drepturilor animalelor sau privilegierea drepturilor animalelor față de drepturile omului (inversând obișnuita inegalitate care pornește de la premisa

²⁰ „Și moartea animalelor? E ea o moarte «ca atare» și o înțeleg ele, sau noi o înțelegem prin intermediul lor? Ce anume, mai exact, ar putea face moartea unui animal pentru noi, nu ce ne-ar putea oferi ca hrană sau îmbrăcăminte, ci am putea dobândi vreo formă de «cunoaștere» văzând moartea unui animal, dacă nu chiar omorându-l cu mâinile noastre? Întrebarea vine, parțial, ca urmare a ceea ce știm despre relativa invizibilitate a numărului uriaș de omoruri care au loc zilnic în abatoare, laboratoare și adăposturi – omoruri care până la jumătatea secolului al XIX-lea aveau de multe ori loc sub ochii noștri, pe stradă, dacă nu chiar în bucătărie” (Weil, 2006, p. 90). În ultima vreme asistăm la o conștientizare tot mai mare a crimei în masă care are loc în rândul animalelor, până de curând ignorate; vezi, de exemplu, Derrida (1991, 2008), Wolfe (2003), Sztaybel (2006), Spiegel (1997) și Agamben (2004, 1999).

superiorității omului) – au la bază aceleași neajunsuri și nu contribuie cu nimic la afirmarea răspunderii.²¹

Este nevoie de un punct de plecare al analizei care să nu presupună că vreunul dintre cei doi termeni ai relațiilor de echivalență este un dat, ci să pună, în schimb, direct problema rupturilor care dau naștere distincțiilor dintre „oameni” și „non-umani” – unde constituirea ambilor termeni pe baza diferenței dintre ei este importantă, la fel și respectivele lor excluțiuni constitutive –, până să intre în funcțiune comparațiile de felul acesta. Cu alte cuvinte, este nevoie de responsabilitate pentru rupturile făcute și pentru încălcirile constitutive rezultate. Și mai ales, ideea „postumanistă” nu e să estompăm granițele dintre om și non-uman sau să eliminăm toate distincțiile și diferențele, ori să inversăm, pur și simplu, umanismul, ci să înțelegem efectele care se materializează în urma anumitor moduri de a trasa granițele între „oameni” și „non-umani”.²² Foarte important, o asemenea analiză nu poate reprezenta rupturile ca ținând strict de practicile umane de diferențiere, ca distincții culturale, adică. Orice ar fi această „ruptură”, ea nu trebuie să pornească de la un concept anterior de „uman”.

Pe de altă parte, ne-am putea întreba: Cum rămâne cu non-umanul când vine vorba despre reprezentările performative ale abjectului, subiectivării, agentivității și materializării? Cu siguranță că aici ar trebui incluși și non-umanii, și oamenii, dar problema nu este lărgirea ariei de aplicabilitate a performativității pentru a include și non-umanii. Ideea ar fi mai degrabă că tocmai practicile de diferențiere a „umanului” de „non-uman”, a „animatului” de „inanimat” și a „culturalului” de „natural” produc efecte decisive care se

²¹ Când vine vorba de răspundere și responsabilitate, e important să fim atenți la orice matematică implicită. Observați că vulnerabilitatea celuiilaltului constitutiv abject nu e fundamentată neapărat pe existența unor trepte ierarhice. Relațiile de echivalență pot fi, de fapt, subsumate.

²² O analiză postumanistă pune la îndoială faptul că categoriile diferențiale „om” și „non-uman” sunt un dat, examinând practicile prin care sunt întărite și slăbite aceste granițe diferențiale (Barad, 2003, p. 808). În acest articol, conceptul de „efect” și, mai general, de relații de cauzalitate este reevaluată.

materializează și care nu sunt luate în considerare dacă începem analiza după ce aceste granițe au fost deja stabilite. Altfel spus, nu este nevoie doar de reprezentarea materializării [*materialization*] corpurilor „umane”, ci a tuturor materializărilor [*matter(ings)/materializations*], inclusiv a efectelor care se materializează ale practicilor de construire a granițelor prin care „umanul” și „non-umanul” sunt constituiți pe baza diferențelor dintre ei. Aici trebuie incluse nu doar forțele naturale și sociale, ci și constituirea diferențială a forțelor ca „naturale” sau „sociale”.²³

Prin urmare, problema pe care o explorez aici nu este performativitatea non-umană în sine, ci materializarea practicilor de diferențiere, unde nu putem considera un dat faptul că actorii, acțiunile și efectele sunt, în totalitatea lor, umane. Mă interesează astfel nu doar practicile prin care oamenii fac distincții, ci și practicile de diferențiere a non-umanilor, cele prin care non-umanii se diferențiază de mediul înconjurător, de alți non-umani și de oameni, dar și de alți ceilalți. Mai exact, ideea nu e să consider că și non-umanii, la fel ca oamenii, sunt actori sau agenți ai schimbării, ci mai degrabă să găsim moduri în care să ne putem gândi la natura cauzalității, a agentivității, a relaționalității și a schimbării fără să credem că aceste distincții sunt temeuri și fără să le păstrăm în vreun fel. Prin urmare, e nevoie de o modalitate de a gândi natura diferențierii care să nu fie derivată din vreo noțiune definitivă de identitate sau din vreo spațializare definitivă. De altfel, care este natura diferenței dacă diferențierea nu are loc în spațiu și în timp, ci în *materializare spațiu timp*?²⁴ Ce stranie cauzalitate operează în construcțiile performative? Ce temporalitate constituie (și/sau e constituită de) operarea ei? Ce înseamnă pentru excluziunile constitutive să fie parte din însăși țesătura materializării spațiu timp?

²³ Altfel spus, un element al analizei ar fi să reelaborăm performativitatea (umanistă), nu doar să lărgim cercul aplicabilității ei. Ceea ce înseamnă și să înțelegem performativitatea ca intra-activitate mai degrabă decât ca citaționalitate iterativă.

²⁴ Rezultat dintr-o implozie, cuvântul „materializare spațiu timp” (fără cratimele obișnuite care să separe substantivele) se referă la natura încălțită a ceea ce se consideră a fi în general aspecte separate. Vezi Barad, 2007.

În altă lucrare am expus în detaliu o explorare performativă post-umanistă a materializării care nu limitează problemele abordate și analiza la domeniul umanului.²⁵ În cadrul acestei explorări realist-agentive, toate corpurile, nu doar cele umane, ajung să conteze [*come to matter*] datorită performativității lumii – a intra-activității ei iterative.²⁶ Materia nu e privită ca simplu efect sau rezultat al practicilor discursive, ci ca factor agentiv în materializarea lui iterativă, iar identitatea și diferența sunt reevaluate radical. Spuneam în mod special că ceea ce considerăm de obicei entități individuale nu sunt obiecte separate, cu granițe și proprietăți bine determinate, ci („părți” încâlcite din) fenomene (intra-acțiuni material-discursive) care se extind în (ceea ce de obicei considerăm locuri și momente separate în) spațiu și timp (unde noțiunile de „material” și „discursiv” și relația dintre ele sunt dezlegate de bazele lor anti/umaniste și reevaluate). Fenomenele sunt încâlciri [*entanglements*] de materializării spațiu-timp, nu în sensul colocvial de legătură sau împletire de entități individuale, ci în sensul tehnic pe care *entanglement* îl are în *quantum entanglements* [la singular, „inseparabilitate cuantică”], care este inseparabilitatea (ontologică) a „componentelor” care intra-acționează agentiv.²⁷ Conceptul de *intra-acțiune* (spre deosebire de obișnuitul „interacțiune”, care presupune existența anterioară a unor entități/*relata* independente) marchează o schimbare importantă, redeschizând și reconfigurând conceptele fondatoare ale ontologiei clasice, cum ar fi cauzalitatea, agentivitatea, spațiul, timpul, materia, discursul, răspunderea și responsabilitatea. O intra-acțiune specifică determină o *ruptură agentivă* (spre deosebire de *ruptura carteziană – distincție inerentă – între subiect și obiect*) care determină o *separare*

²⁵ Vezi Barad, 2007 și 2003.

²⁶ A se vedea în contrast cu noțiunea de performativitate a lui Butler, care vorbește despre citaționalitatea iterativă (Butler 1993).

²⁷ Fenomenele sunt relații ontologice primitive – relații fără *relata* preexistente. Adică relațiile nu sunt derivate indirect din „*relata*” care există independent, ci dependența ontologică mutuală între „*relate*” – relația – este cea ontologic primitivă. *Relata* nu există decât în cadrul fenomenului, ca rezultat al diferitelor intra-acțiuni specifice (mai exact, nu există relate independente, ci doar relate în relație.)

între „subiect” și „obiect”. Adică ruptura agentivă dă naștere unei soluționări „locale” în cadrul fenomenului de inerentă indeterminare ontologică.²⁸ Foarte important, intra-acțiunile dau naștere separabilității agentive – condiția locală a exteriorității din interiorul fenomenelor. Prin urmare, diferențierea nu este o relație de exterioritate radicală, ci de separabilitate agentivă, de exterioritate interioară. Intra-acțiunile rup lucrurile laolaltă-separat (în același timp). Identitatea e o chestiune fenomenală; nu e o treabă individuală. Identitatea e multiplă în interiorul ei; sau mai degrabă se difractă prin ea însăși – identitatea e difracție/diferență/diferită/deferită/diferențiatore.²⁹

În articolul de față voi duce mai departe discuția pe marginea acestor probleme și voi aborda acte *ale* naturii – adică intra/activitatea, performativitatea ei queer – încheind alianțe cu, ba chiar pornind de la ideea că „noi înșine” suntem întotdeauna deja înscriși în natură, în rândul tuturor ființelor de un fel sau altul pe care categoria „acte contra naturii” pretinde că le salvează sau le apără, dar pe care, în realitate, le înlătură și le demonizează. În secțiunea următoare voi prezenta niște „creaturi queer” în mare măsură. Le voi numi „queer” nu de dragul folosirii unui cuvânt care să-ți ia ochii, când „straniu” sau „ciudat” ar fi fost de ajuns, nici ca să sugerez că respectivele creaturi ar avea comportamente sexuale queer (deși unele au, cel puțin într-un anume sens), ci pentru a dovedi că însăși „ființa lor generică”, să zic așa, face evidentă queerificarea „identității” și a relaționalității.³⁰ (N-ajunge să spunem că identitatea e o relație dacă relația respectivă este între sau în rândul unor entități despre care se crede că există dinaintea relațiilor dintre ele.)

²⁸ Altfel spus, *relata* nu există înaintea relațiilor; *relata* din interiorul fenomenului apar prin intra-acțiuni specifice.

²⁹ Ca fenomen fizic, difracția atrage după sine încălcarea/suprapunerea a diferite timpuri și spații. Vezi Barad, 1993.

³⁰ Într-adevăr, ideea nu e că identitatea ar fi, pur și simplu, multiplă sau fluidă, ci că ea însăși e în joc sau în chestiune atunci când vine vorba de ceea ce contează și de ceea ce nu contează, când responsabilitatea face parte din relațiile și încălcrile eticoontologice ale înluminii [*worlding*].

Pentru a putea vorbi despre „creaturi queer” trebuie să rupi de-a lungul rupturilor care definesc acești termeni. Pentru că, pe de-o parte, l-am putea înțelege pe „queer” ca verb determinat de substantivul „creatură”. Queerificarea creaturii e importantă, pentru că termenul „creatură” deja dă naștere unor excluțiuni de genul celor problematizate până acum. Într-un sens al cuvântului, creatura e o ființă animată, acolo unde granița dintre „animat” și „inanimat” este considerată un dat, și nu un efect al practicilor specifice de trasare a granițelor. Pe de altă parte, „creatură” e deja un cuvânt queer în sine, suportând asocieri contradictorii ca termen definit atât în opoziție cu sau ca distinct de oameni (ca în referirea la non-umanii animați), dar și în raport cu oamenii (de exemplu, ca termen dezaprobat sau disprețuitor, dar uneori și afectuos sau duios).³¹ Prin urmare, într-un sens important, creaturile sunt destabilizatoare și nu au identități determinate prin definiție.

Creaturi queer, cauzalitate cuantică și performativitatea naturii

Printre creaturile queer care vor fi prezentate în această secțiune se numără trăsnetul, neuronii receptori ai pisicilor-de-mare, o specie fantomă de dinoflagelate, universitarii (o specie ciudată) și atomii. Dacă rămâi cu ochii (sau, dacă ești ofuridă, cu tot corpul) pe capacitățile lor misterioase de comunicare, sau, mai exact, pe raporturile de cauzalitate pe care le manifestă ca urmare a naturii fenomenale/incălcate a ființei „lor”, e foarte ușor să arăți natura intra-activă din punct de vedere agentiv, adică performativă queer a ființei/devenirii (lor).³²

³¹ *OED Online*, <http://dictionary.oed.com>: „critter”, var. fam. a „creature”, „**creature**”: 2. a. „Creatură” vie sau ființă creată, ființă animată; animal; adesea distinct de „om”. 3. a. Ființă umană; persoană sau individ (ca în „every creature in the room”). Frecventă în sintagma „our fellow-creatures”. b. Calificativ care exprimă (a) admirație, aprobare, afecțiune sau duioșie (uneori jucăuș); (b) compasiune sau compătimire (uneori cu nuanță condescendentă). c. Expresie a dezaprobării sau a disprețului.

³² Pentru mai multe informații despre sistemul optic extraordinar al ofuridelor, vezi Barad, 2007. Ofuridele sunt alte colege queer de-ale mele.

Dacă ne cooptăm colegii queer în acest demers, e foarte important să nu uităm nicio clipă că ideea nu e să folosim non/umanii ca instrumente cu care să gândim, ci să gândim împreună cu ei pentru a înfrunta obligațiile etice pe care le avem față de ei, fiindcă nu sunt niște simple instrumente pe care să le folosim, ci ființe vii reale (iar în categoria asta includ și ființele „animate”, și pe cele „inanimate”).³³ O idee conexă ar fi să nu cădem în capcana de a pune totul în relație cu umanul și să ne luăm angajamentul de a fi atenți la activitatea fiecărei creaturi în neîntrerupta ei implicare intra-activă la și ca parte a lumii, la a cărei materializare participă.

Șueta murmurată a trăsnetului

Trăsnetul inspiră teamă și venerație. Ne zdruncină amintirile, proiectând fugitiv imagini luminoase cu originile electrice ale vieții în ochii minții noastre: izbucnirea de energie a fulgerului de la începuturi, felul în care a dat el viață emanației primordiale care a explodat într-o supă de materii organice pentru dospirea primelor organisme de pe pământ și imaginile cu natura care o ia razna în momentul în care omul îi uzurpă puterea de-a da viață, animate prin faimoasa reprezentare a monstrului doctorului Frankenstein. Trăsnetul dă viață și o ia înapoi.

Trăsnetul e un fenomen izbitor. E un „act al naturii” arhetipal care provoacă „în mod direct mai multe morți decât oricare alt fenomen

³³ Haraway a sădit în noi nevoia de a lua seama la obligațiile pe care le avem în această privință. Analiza ei neobosită a graniței dintre uman și non-uman a avut o influență uriașă în câmpul „studiilor despre animale” (cu mult înainte ca un asemenea câmp să existe), și nu numai. Ce ar fi ecocritica, studiile feministe despre știință, studiile despre știință și tehnologie, teoria feministă și toate celelalte fără contribuțiile ei? Limita dintre animat și inanimat s-ar putea să fie cea mai puțin explorată și mai comodă graniță dintre toate (cel puțin pentru oameni, sigur nu și pentru ofuride). Ca o ironie, asta aduce aminte de privilegierea actuală a biologicului față de fizic în reprezentările noastre tehnostiințifice, în cultură, în general, dar și în studiile culturale, despre știință și despre animale. O consecință a acestei prejudecăți culturale este presupuziția frecventă că categoria non-umanului este echivalentă cu categoria animalelor non-umane.

meteorologic” (Uman, 1986, p. 17). În SUA, aproximativ zece mii de incendii de vegetație sunt provocate de trăsnet în fiecare an” (Uman, 1986, p. 5). Potrivit National Weather Service, „pe pământ există în fiecare clipă 1800 de furtuni în desfășurare”, adică în jur de 16 milioane de furtuni cu descărcări electrice în fiecare an.³⁴

Trăsnetul e un fenomen cotidian și totodată foarte complex în sine, punându-i în dificultate pe oamenii de știință care încearcă să înțeleagă fenomenele fizice. O altă colegă, teoreticiana poststructuralistă Vicki Kirby, animă splendid natura queer a performance-urilor trăsnetului:

Pentru că locuiesc într-un loc cumva izolat, la înălțime, și am vedere la o bună parte din port și la linia orizontului din Sydney, văd frecvent furtunile care traversează orașul. Cât aștept următorul trăsnet, încercând să-mi dau seama unde ar putea să se producă, mă gândesc la logica bizară a acestei descărcări puternice, a cărei intenție pare pe cât de schimbătoare, pe atât de bine determinată. Ipoteza că trăsnetul chiar are o logică anume se regăsește și în înțelepciunea populară, care spune că el nu lovește niciodată de două ori în același loc. Dar, după cum ne spune Martin Uman, unul dintre interpreții de frunte ai trăsnetului, lucrurile stau exact pe dos. „Multe lucruri pe care le știm azi despre trăsnet au fost descoperite tocmai pentru trăsnetul *lovește* o structură sau alta în repetate rânduri. [...] Empire State Building din New York e lovită de trăsnet în medie de 23 de ori pe an...” (Uman, 1986, p. 47). Citind despre predilecția electricității pentru clădirile înalte, copacii izolați de pe terenurile de golf, tractoare și ochiuri de apă, am aflat că există niște rituri stranii de inițiere care preced aceste întâlniri electrice. O comunicare neașteptată, un fel de șuetă murmurată între cer și pământ, se pare că precede trăsnetul efectiv. Un fenomen cu totul spectaculos e focul Sfântului Elmo, un spectacol de lumină care se vede cu ochiul liber și care uneori s-a observat că poate anima un obiect în momentul în care, *chiar înainte de momentul în care*, lovește. [...]

³⁴ National Weather Service, „Lightning Safety”, <http://www.lightningsafety.noaa.gov/science.htm>.

Dar să începem cu un fenomen a cărui manifestare ne-am putea aștepta să fie semnificativ mai directă decât natura discutabilă a focului Sfântului Elmo și asocierile lui cu acele „sfere luminoase în mișcare” numite fulgere globulare.³⁵ De pildă, dacă luăm în considerare, pentru început, trăsnetul, lumina pe care suntem obișnuiți s-o vedem când e furtună, vom presupune probabil că acesta își are originea într-un nor și este descărcat apoi spre pământ. Totuși, dacă această relație de cauzalitate direcțională ar fi adevărată, ne-am putea pune logic întrebarea de unde știe trăsnetul care e cel mai scurt traseu spre pământ înainte să-l fi încercat. Potrivit specialiștilor, traiectoria trăsnetului e o desfacere a arcului electric, care se deplasează în sus și-n jos deopotrivă (Uman, 1986, p. 73). Clădirile și alte obiecte de la sol pot să inițieze trăsnete trimițând în aer așa-numiții „conductori” [*leaders*] *de invitare*, care se deplasează în sus spre o scânteie nedetectabilă cu ochiul liber care coboară, numită „conductor în trepte” [*stepped leader*] – sau invers. Uman explică acest moment de inițiere în termenii actelor de vorbire: „Important de observat [...] e că conductorul în trepte obișnuit pornește din nor fără să aibă «cunoștință» despre ce clădiri sau geografie se află jos. În realitate, se spune [...] că conductorul în trepte nu «știe» ce obiecte există dedesubt până nu ajunge la câteva zeci de metri de posibilul punct de descărcare. Când apare „conștientizarea”, din punctul care urmează să fie lovit pornește o scânteie care se propagă în sus pentru a întâlni conductorul în trepte care coboară, completând drumul până la pământ” (1986, pp. 49-50). Ne-am putea întreba foarte bine ce limbaj face posibilă această conversație electrică ce pare că se precipită în ultimul moment (sau încă din primul?) de înțelegere divină – „când are loc conștientizarea?” (Kirby, 2011, pp. 10-11).

Ce fel de comunicare bizară are loc aici? Ce relație ciudată de cauzalitate? Trăsnetul nu e un deznodământ direct al acumulării unei diferențe de sarcină între pământ și un nor de furtună – trăsnetul nu

³⁵ Kirby adaugă într-o notă de subsol: „În ciuda titlului cărții lui Peter Coleman pe marginea acestui subiect, *Ball Lightning: A Scientific Mystery Explained* [„Fulgerul globular. Un mister științific explicat”] (1998), se pare, după literatura de specialitate, că fulgerul globular e un subiect discutabil și că relatările despre el au rămas sub semnul întrebării.”

pornește, pur și simplu, de la nor la pământ pe o traiectorie (chiar dacă oarecum aleatorie) unidirecțională. Traiectoria pe care o ia trăsnetul nu este doar impredictibilă, dar nici nu urmărește o linie continuă între cer și pământ. Există, să spunem așa, un fel de comunicare fără limite spațiale între cele două. Printr-un mecanism pe care oamenii de știință nu l-au elucidat încă pe de-a-ntregul, norul de furtună devine extrem de polarizat electric – electronii se desprind de atomii din care făceau parte și se adună în partea inferioară a norului cea mai apropiată de pământ. Între pământ și nor se formează un câmp electric puternic și nu mai este nevoie decât de o traiectorie conductoare care să le unească. Primele semne ale unei astfel de traiectorii sunt mici la început și nu indică finalul exploziv în niciun fel. „La început e o scânteie mică în interiorul norului, la opt kilometri distanță de sol. Un jet de electroni țâșnește afară, parcurge o sută de metri, după care se oprește și se aglomerează pentru câteva milionimi de secundă. Apoi fluxul o ia brusc în altă direcție, după care se aglomerează din nou, și tot așa. Uneori se ramifică și se separă. Nu este încă trăsnet” (Discovery Channel, 2007).³⁶ Aceste manifestări inițiale prea puțin luminoase se numesc „conductori în trepte”. Însă acumularea de sarcini negative (electroni) în partea inferioară a norului nu devine un canal direct pentru electronii care se îndreaptă spre pământ. În schimb, *pământul* e cel care răspunde acum, trimițând și el spre cer un semnal. „Când respectivul conductor în trepte ajunge la o distanță cuprinsă între zece și o sută de metri de sol, pământul știe că există un mare surplus” de sarcini și „anumite obiecte de pe pământ răspund lansând mici filamente spre conductorul în trepte, firicele slab luminoase de plasmă, care încearcă să se unească cu ceea ce coboară”. E ca și cum obiectele de pe pământ ar fi interpelate de strigătul norului. Când unul dintre răspunsurile care urcă întâlnește strigătul care coboară, circuitul electric se închide și are loc o descărcare puternică sub forma trăsnetului. Dar și după ce traiectoria a fost stabilită, ca să

³⁶ Toate citatele din acest paragraf sunt preluate din serialul „Discovery Wonders of Weather: Lightning Phenomena” (septembrie 2007), <http://science.howstuffworks.com/nature/natural-disasters/lightning.htm>.

zic așa, descărcarea nu are loc într-o manieră continuă: „Partea canalului cea mai apropiată de pământ va seca prima, apoi treptat și cele mai înalte și, la final, norul însuși. Astfel, trăsnetul vizibil se deplasează de la pământ la nor pe măsură ce curenții electrici puternici coboară.”

O reacție care trezește la viață și care e într-adevăr *vie* față de diferență, dacă exista vreuna. Ce mecanism stă la baza acestei comunicări dintre cer și pământ, când conștientizarea este esența acestei relaționări inanimate, și totuși animate? Cum se precipită, ca să spun așa, acest schimb? Cum este animat pământul în conștientizarea așa-zisului interlocutor? Și ce înseamnă pentru emițător să transmită un mesaj deopotrivă specific receptorului, prin conexiunea localizată exactă, și totuși nespecificat acestui receptor în momentul transmisiei?

Ce să înțelegem dintr-o comunicare care nu are nici emițător, nici receptor până când nu are loc transmisia? Adică ce să înțelegem din faptul că existența emițătorului și a receptorului decurge din această relaționare nelocalizată, nu o precede? Dacă trăsnetul dă viață graniței dintre viață și moarte, dacă există pe muchia dintre animat și inanimat, nu pare să alunece uneori aici, alteori acolo, în oricare dintre aceste două părți ale diviziunii?³⁷

Neuroni receptori clarvăzători la pisicile-de-mare

La pisicile-de-mare, neuronii receptori par înzestrați cu o „misterioasă clarviziune”:

³⁷ Dacă noțiunea de câmp este cheia unei posibile explicații a acestui fenomen, cum sigur pare că trebuie să fie, atunci ideea ar fi să deschidem perspectiva examinării caracteristicilor bizare ale câmpului în loc să închidem discuția menționându-l doar. Oricum, rămân în continuare multe întrebări fără răspuns despre natura câmpului electric care este animat. Kirby pune una interesantă: „Dacă norii încărcați electric, nici chiar cei mari, nu au câmpuri electrice destul de întinse ca să genereze această scânteie uriașă care e, de fapt, trăsnetul, de unde vine toată energia asta?» În acest punct, cercetătorii nu reconsideră natura «câmpului» ca împărțire de polarități separate, conceptul de «localizare», nici explicațiile care pornesc de la premisa unui lanț cauză – efect liniar. Puși în fața problemei originii trăsnetului, acum caută răspunsul în spațiul cosmic” (Kirby, 2011, pp. 138-139).

Ele au capacitatea să anticipeze că le-a fost transmis un mesaj care n-a ajuns încă, pentru că se deschid în așteptarea lui. E ca și cum identitatea și comportamentul oricărei celule receptoare observabile s-ar întinde sau s-ar disemina cumva într-un pliu spațiu-timp; ca și cum s-ar afla aici, dar și acolo, în același timp. Dacă separarea dintre emițător și receptor este straniu compromisă în acest exemplu biologic, la fel e și statutul mesajului. Ca să înțelegem mai bine, dacă intervalul dintre cei doi este zero distanță, atunci ce schimbare ar putea să producă un mesaj și care ar putea să fie aceasta? *Stranie chestie, acțiunea asta la distanță care amestecă logica cauzalității* (Kirby, 2001, p. 59, sublinierea mea).e

Ca nu cumva s-ajungem la concluzia că aceste două exemple de comunicare paradoxală (cum se manifestă în cazul trăsnetului și al neuronilor receptori la pisicile-de-mare), paradoxuri care presupun, în fond, structuri de temporalitate și cauzalitate, se aplică doar câtorva fenomene alese, să lărgim perspectiva și să intrăm mai adânc în povestea pe care o spune Kirby. Kirby începe această istorisire despre șueta neuronală a pisicilor-de-mare prezentând situația cu care se confruntă ea însăși atunci când se află față în față cu acest rezultat științific uluitor.

Așteptam la coadă cu un grup mic de bursieri, fiecare dintre noi având sarcina să prezinte diversele noastre proiecte intelectuale unei asociații reunite de finanțatori. Trebuia să-mi justific entuziasmul față de critica deconstructivistă unui public din afara lumii academice care, pe bună dreptate, se aștepta să audă că investiția dă roade. Se-nțelege că mă temeam, oarecum, că n-o să fiu în stare să-l conving. Cu toate astea, norocul a făcut ca tânăra biologă care-a vorbit înaintea să exprime elocvent și fără prea mare caz esența curioasă a întrebării mele. Pasiunea ei neobișnuită erau pisicile-de-mare și, țin minte, interesul pe care îl avea față de cum reușesc celulele să vorbească cu vecinele lor era încurajat de ușurința observației pe care o făceau posibilă structurile neuronale ale acestor creaturi speciale. [...] Ascultătorii ei fascinați au fost informați că celulele receptoare, care acționează ca niște închizători care nu pot fi deschise decât de cheia sau mesajul corect, par înzestrate cu o misterioasă clarviziune (Kirby, 2001, pp. 58-59).

După ce notează strania cauzalitate scoasă la lumină de descoperirea aceasta, Kirby continuă:

Mai auzisem povestea asta, normal. De altfel, îmi dădeam seama, amuzându-mă într-un fel, că identitatea încălcată a *unei* celule cu alta luase proporții umane prin raport cu individuația. Știa biologa asta de truda mea intelectuală de până-atunci în momentul în care încercam să explic rezultatele cercetării pe care ea, firește, le descoperise inevitabil? Ce algoritm contagios ne adusese deja împreună înainte să ne întâlnim efectiv? (Kirby, 2001, p. 59).

Relatarea lui Kirby despre aceste două evenimente comunicaționale întâmplătoare și nelocalizate – implicate într-un amestec aparent inadecvat (ba chiar scandalos) de fenomene la scări și cu domenii de aplicabilitate clar diferite (îmbinând, aparent, forțe naturale și culturale, de parcă forțele s-ar împărți în tipuri cu diferențe atât de bine marcate) – nu se sinchisește de privilegierea umanistă și antiumanistă a excepționalismului uman. În *Quantum Anthropologies*, unde susține necesitatea unei interpretări materialiste a gramatologiei lui Derrida, Kirby notează că paradoxurilor cuantice evidente în cazul trăsnetului, al pisicilor-de-mare și al oamenilor li se refuză constant orice valoare empirică, de parcă ideea de a-i recunoaște naturii un nivel de complexitate ontologică atât de radical ar fi deja prea mult și de parcă asemenea chestiuni tulburătoare trebuie că sunt, până la urmă, o consecință a modului pervers în care cultura prezintă lucruri mult mai banale în realitate. Susținând că deconstrucția ar trebui considerată o știință pozitivă, Kirby descătușează caracterul viu [*liveliness*] al lumii într-un mod care rezonază cu teoria mea agentiv-realistă despre înlumire. Mai exact, relaționările încălcate ale naturăculturii nu se opresc la intra-acțiunea dintre Kirby și biologa a cărei teorie o precede pe a ei într-o demontare radicală a „precedărilor”.³⁸ Întotdeauna deja la curent cu contribuțiile materialiste ale fiecăreia, interpretările materialiste pe care le face Kirby gramatologiei lui Derrida și

³⁸ „Naturăculturi” este, bineînțeles, unul dintre termenii implodați de o extraordinară expresivitate ai Donnei Haraway.

re-gândirea materiei/materializării prin intermediul fizicii cuantice care mă interesează pe mine (arătând demontarea deconstructivistă pe care o face însăși fizica fundamentelor ei clasice) au fost mereu în dialog încă dinainte să ne fi cunoscut. Această colaborare înaintea timpului ei este și ea una dintre numeroasele performance-uri încâlcite ale înseși înlumirii lumii.

Performance-urile fantomă ale Pfiesteria

În vara lui 1997, *Washington Post* a publicat un articol cu un titlu demn de *National Inquirer*: „The Feeding Frenzy of a Morphing «Cell from Hell»” [„Frenezia cu care se hrănește o «celulă infernală» care-și schimbă fața”]. Articolul descrie în felul următor aceste microorganisme diabolice:

Creatura, invizibilă pentru cercetător și pește deopotrivă, e un bizar prădător unicelular care poate fi observat cum se transformă din animal în plantă și invers. Numită *Pfiesteria piscicida*, această dinoflagelată ucigașă a atras atenția cercetătorilor din toată lumea, atunci când a ieșit la lumină acum șase ani [1991 – n. a.] din bezna zonelor de coastă ale estuarelor din North Carolina, ca o fantomă suspectă într-un lanț de ucideri în masă care au anihilat peste un miliard de pești” (Warrick, 1997, *apud* Schrader, 2010, pp. 175-276).

Dinoflagelatele sunt protiste microscopice, de obicei unicelulare și deseori fotosintetice, cu apendice ca niște brațe. Ele sunt considerate cauza mareei roșii și bănuite a fi toxice pentru anumiți pești. Nu sunt nici plante, nici animale, dar se pot comporta și-așa, și-așa:

Dacă până acum se credea că aproximativ jumătate din speciile de dinoflagelate cunoscute se comportă ca plante fotosintetizatoare, iar cealaltă jumătate sunt heterotrofe (își iau energia din consumarea altor organisme), tot mai multe studii au arătat că numeroase specii sunt, în realitate, mixotrofe, alternându-și modalitatea de hrănire de la plante la animale în funcție de condițiile de mediu (Coats, 2002, p. 417; Hackett *et al.*, 2004, p. 1523). Depinzând, de asemenea, de

condițiile de mediu, dinoflagelatele își pot schimba modul de reproducere, de cele mai multe ori asexuat, dar nu întotdeauna. „În cazul multor dinoflagelate a fost descoperită și o fază sexuată, care presupune unirea unor gameți generați asexuat cu scopul de a da naștere unui zigot cu motilitate, planozigotul” (Coats, 2002, p. 418). (Dintr-o versiune nepublicată a Schrader, 2010, folosită cu permisiunea autoarei.)

O specie toxică de dinoflagelate – *Pfiesteria piscicida* („ucigașă de pești”) – a atras atenția cercetătoarei din domeniul studiilor despre știință Astrid Schrader.³⁹ Schrader vorbește despre „isteria *Pfiesteria*” ce a cuprins comunitatea științifică, care după mai mult de două decenii de cercetare tot n-a reușit să identifice cele mai elementare caracteristici ale *Pfiesteria*. Nu există acord cu privire la ciclul ei de viață, nici dacă ea este sau nu este agentul causal responsabil pentru moartea a milioane de pești și a deteriorării și distrugerii majore a estuarelor. Departate de a fi niște chestiuni de pură curiozitate științifică, problemele concrete care depind de răspunsurile la aceste întrebări au implicații economice și ecologice la scară globală.⁴⁰

Lipsa consensului științific cu privire la caracteristicile specifice ale *Pfiesteria* i-a determinat pe factorii de decizie politică să adopte o atitudine de genul așteptăm și vedem ce se mai întâmplă. Însă, avertizează Schrader, această (pretinsă non-poziție) poziție e pe cât

³⁹ Vezi Schrader, 2008A, 2008B și 2010.

⁴⁰ Se crede că *Pfiesteria* provoacă marea roșii, sau ceea ce se numește acum *harmful algal blooms* (HAB) [„înmulțirea dăunătoare a algelor”]. „Înmulțirea algelor este considerată dăunătoare din două puncte de vedere, separate, dar în strânsă legătură – din cauza producerii ridicate de biomasă și de toxine. Cea mai mare îngrijorare a ecologiștilor marini este reprezentată de microorganismele numite dinoflagelate [...]. O creștere explozivă a biomasei de alge poate duce la extinderea așa-numitelor «zone moarte». Zonele moarte sunt zonele din oceane în care nu mai există oxigen. Când cantitățile mari de alge nu mai pot fi consumate de prădători, corpurile lor se depun pe fundul oceanului, unde bacteriile încep să le descompună. Bacteriile consumă atât de mult oxigen, încât pentru speciile de mare adâncime viața devine imposibilă. Potrivit ultimei estimări, pe planetă există aproximativ 400 de «zone moarte» care sufocă o bună parte din viața oceanică. [...] Așa-numitele «zone moarte» nu sunt însă moarte deloc, în realitate sunt pline de viață – doar că nu de viața pe care ne-am dori-o «noi»” (Schrader 2008B).

de dezinformată, pe atât de periculoasă, din moment ce are la bază o eroare crasă legată de natura științei: factorii de decizie politică (și majoritatea oamenilor de știință) cred că lipsa unor dovezi incontestabile marchează automat o nesiguranță, o lacună în ceea ce se știe în prezent, și care până la urmă va fi acoperită. La polul opus, analizând în amănunt diferite practici de laborator, Schrader arată că incapacitatea oamenilor de știință de a stabili natura *Pfiesteria* are legătură tocmai cu natura creaturii în sine – mai exact, cu faptul că însăși ființa ei generică este indeterminată. Altfel spus, Schrader argumentează că ceea ce oamenii de știință și factorii de decizie politică consideră *nesiguranță epistemologică* este, în realitate, o *indeterminare ontologică*: „Ființa generică a *Pfiesteria* nu este doar multiplă sau fluidă, reducibilă la variații de-a lungul unei perioade de timp prestabilite, ci este indeterminată în sine. Nu există un moment anume în timp în care *Pfiesteria* să poată fi delimitată fără niciun dubiu de mediul ei de viață” (Schrader, 2008B). Schrader explică în felul următor:

Pe lângă inseparabilitatea „organismului” de „mediu”, schimbările spațiale (sincronice) și temporale (diacronice) din istoria de viață a *Pfiesteria* sunt strâns împletite. Nu există niciun moment în timp în care *Pfiesteria* să poată fi surprinsă în întregime. Prin urmare, parte din enigma care duce la controversă este, susțin eu, faptul că întrebările „cine sunt *Pfiesteria piscicida*” și „ce fac *Pfiesteria toxice*” sunt inseparabil încâlcite. (Schrader, 2010, p. 283)

Pfiesteria cultivată exclusiv pe prada algelor nu poate fi făcută să omoare peștii. Ironic, e nevoie să fie pești în jur pentru a putea deveni ucigașele lor. *Pfiesteria toxice* „există” doar în relație cu peștii și cu anumite condiții de mediu specifice. Mai simplu spus, în lipsa peștilor, nu există ucigași de pești. Dacă vrei să afli cine sunt *Pfiesteria* în sine – dacă acest lucru este posibil până la urmă – vei produce inevitabil *Pfiesteria* netoxice, nu *Pfiesteria piscicida*, ucigașa de pești. (Schrader, 2010, p. 285)

La fel ca în cazul altor colegi de muncă queer de-ai noștri, performanța lumescă al *Pfiesteria* nu poate fi localizat în spațiu și timp.

Examinând o gamă largă de studii de laborator despre toxicitatea și ființa generică a *Pfiesteria*, Schrader ajunge la concluzia că abordările care pornesc de la ideea unui „model simplist de tipul emițător – transmițător – receptor” n-au cum să stabilească toxicitatea *Pfiesteria* pentru că procedurile pe care le folosesc – și care încorporează anumite modalități de definire a toxicității și anumite concepții rudimentare despre cauzalitate și temporalitate – exclud prin tocmai acest model performance-urile agentive toxice în care se angajează *Pfiesteria*.

În schimb, procedura concepută de un laborator, cel al lui Burkholder et al., nu suprimă agentivitatea materială a *Pfiesteria* prin încercarea de impunere a unui model causal determinist ca mecanism de ucidere a peștilor. Această abordare îi permite *Pfiesteria* să se angajeze în relaționări eterogene temporal și nedeterminate causal:

Definițiile agentive [folosite în laboratorul lui Burkholder] nu pleacă de la premisa că toxicitatea este o proprietate inerentă unei anumite etape a vieții. De fapt, diferitele tulpini toxice de *Pfiesteria* au legătură cu performance-urile unui asamblaj de transformări, descrise ca manifestări temporale ale unui ciclu de viață variabil, care nu pot fi izolate de intra-acțiunile care le determină. Din moment ce tulpinile nu sunt categorii fixe, ci se pot transforma una în alta, tipul lor de toxicitate nu poate fi controlat exclusiv de parametri de mediu din prezent, fiind dependent de istoria *Pfiesteria*; mai exact, de efectele intra-acțiunilor indeterminabile care au condus *Pfiesteria* la actuala stare materială. Dinoflagelatele acționează diferit asupra peștilor în funcție de contactul recent pe care l-au avut cu peștii. În termenii lui Burkholder, *Pfiesteria* are o memorie biochimică a recentelor stimulări din partea peștilor vii, ceea ce introduce o dimensiune temporală variabilă în relația dintre organisme și mediul lor. (Dintr-o versiune anterioară, nepublicată a lui Schrader, 2000. Folosită cu permisiunea autoarei.)

Astfel, Schrader reușește să demonstreze că, pentru a arăta care este natura specifică a relațiilor cauzale, practicile responsabile de laborator trebuie să ia în considerare performance-urile agentive ale organismului. *Responsabilitatea presupune oferirea de oportunități unui organism pentru ca acesta să poată răspunde.* Dinoflagelatele nu răspund

la modelele deterministe ale cauzalității. Ele țin neapărat ca performanțele lor agentive să fie luate în serios. Dar nu orice abordare performativă a practicii științifice va fi utilă. Înțelegerea faptului că obiectele de cercetare sunt mai degrabă efecte decât cauze nu stabilește definitiv că problema cauzalității este, de fapt, una a acauzalității și nici nu spune că nu există deloc relații cauzale în spațiul eliberat de determinism. Mai exact, alegerea nu constă în cauzalitate deterministă, acauzalitate sau nicio cauzalitate. *Pfisteria* arată că există un tip de *cauzalitate ca intra-activitate iterativă* (Barad, 2007). De altfel, tocmai faptul că „cauzalitatea ca intra-activitate iterabilă devine o moștenire care *temporalizează* fenomenul în «ruperea laolaltă» a urmelor mortale și depinde de includerea unor probleme specifice de interes ca parte a referentului experimental, ceea ce face ca experimentele să fie repetabile” (Schrader, 2010, p. 297), tocmai acest fapt arată că problemele de epistemologie și cele de etică nu pot fi separate. Practicile științifice responsabile sunt în același timp o chestiune de bună practică științifică (o știință solidă din punct de vedere epistemologic) și de dreptate ce va să vină.

Performativitatea queer a atomului

„Nimeni nu-ștelege aceste lucruri cuantice queer”, scria Alan Grometstein în *The Root of Things* [„Rădăcina lucrurilor”] (Grometstein, 1999, p. 4). Ce-ar putea să fie mai queer decât un atom? Și aici nu mă refer doar la ciudat. Natura ființei unui atom, identitatea lui, este indeterminare în sine.⁴¹

⁴¹ Teoreticianul queer David Halperin scria: „Politicile queer [...] eficiența și viața lor politică productivă pot fi încă reînnoite și extinse, primul pas în această direcție fiind încercarea de a păstra funcția identității queer ca substitut gol pentru o identitate care se află încă în desfășurare și care încă nu a fost pe deplin realizată, de a conceptualiza identitatea queer ca pe o identitate în curs de devenire, nu ca referent pentru o formă de viață care există efectiv. Politicile queer, dacă e să rămână queer, trebuie să fie capabile să performeze funcția de golire a dimensiunii queer de propria referențialitate sau pozitivitate și să se păzească de tendința de încorporare concretă și, astfel, să păstreze dimensiunea queer sub forma unei relații de rezistență, nu de substanță opozițională” (Halperin, 1997, pp. 112-113). După cum spuneam mai sus,

Se pare că există ceva queer în cazul cuantei de la început.⁴² Sau, mai bine spus, devine evident din start că cuanta pune în dificultate însăși ideea de „de la început”. Cu mai bine de un deceniu înainte de apariția teoriei cuantice, fizicianul Niels Bohr a făcut un pas teoretic ingenios aplicând ideea de cuantizare a energiei a lui Max Planck la materia însăși și, mai ales, la nivelul fiecărei particule de materie, adică la nivelul fiecărui atom. Modelul atomic al lui Bohr este o variantă cuantică a modelului solar al atomului propus de Ernst Rutherford. În modelul lui Bohr, fiecare atom are un nucleu (făcut din protoni și neutroni) cu electroni care se află pe o „orbită” discretă (adică cuantizată) în jurul nucleului. Fiecare electron din atom ocupă un anumit nivel discret de energie dintr-un număr finit. Când un electron „sare” de la un nivel de energie înalt la un nivel de energie mai scăzut, este emis un foton (o cantă de lumină) cu frecvența (culoarea) corespunzătoare diferenței de energie dintre cele două niveluri.⁴³ Din moment ce fiecare atom din tabelul periodic are o altă configurație a orbitalilor discreți, spectrul atomic identifică în mod straniu atomul care îl produce, ca o amprentă atomică.⁴⁴

temporalitatea queer este una de deschidere viitoare. Creaturile queer fac un pas mai departe: „natura” indeterminată a Naturii are nu doar un viitor deschis, ci și un trecut deschis. (Vezi în acest articol mai ales subcapitolul despre radierea cuantică [*quantum eraser*]. De altfel, „trecutul” și „viitorul” sunt ele însele subiectele indeterminării.

⁴² Cele mai multe discuții recente despre cauzalitatea cuantică consideră că inegalitățile lui Bell (1964, p. 195) sunt exemplul chintesențial. Dar natura paradoxală a cauzalității cuantice poate fi observată deja în conceptul de „salt cuantic”, care este caracteristica centrală a modelului atomic al lui Bohr (1913), primul model cuantic al atomului (care precede mecanica cuantică).

⁴³ Procesul prin care diferența dintre cele două niveluri de energie este transportată sub formă de foton este rezultatul conservării energiei; energia nu este nici creată, nu este nici distrusă. Conservarea energiei (sau a masei-energie, după cum susține teoria relativității) este considerată o lege fundamentală a naturii, probabil *legea* fundamentală a naturii.

⁴⁴ Imaginile fac cât o mie de cuvinte în cazul acesta. Să luăm un exemplu concret: spectrul emisiei de hidrogen are patru linii principale: roșu, albastru deschis, albastru închis și violet. Prin urmare, e posibil să identificăm elementele prezente într-un gaz strălucitor (chiar și într-unul aflat la mare distanță, așa cum este o stea) prin urmărirea spectrului său atomic și a culorilor prezente acolo.

Modelul lui Bohr a reușit să explice stabilitatea materiei și să prezică eficient spectrul emisiei de hidrogen. Succesul uluitor al acestui model i-a adus Premiul Nobel pentru Fizică. Cu toate acestea, la o privire mai atentă se poate observa că există ceva inerent queer în ceea ce privește natura materiei.

Să ne gândim la procesul prin care este produsă o singură linie de emisie din spectrul atomic. Fiecare linie spectrală (de o anumită culoare sau frecvență) este rezultatul unui electron care face un „salt” sau o „săritură” de la un nivel mai înalt de energie la unul mai scăzut. Care este mai exact natura acestui „salt”? Formularea „salt cuantic” a devenit parte din limbajul de zi cu zi, însemnând „schimbare mare”, dar, de fapt, schimbarea despre care vorbim aici este cât se poate de mică. Cuanta, în sensul folosit de fizicieni, este „cantitatea minimă a unei mărimi fizice care poate exista și în multiplii căreia aceasta poate varia”⁴⁵.

Prin urmare, saltul cuantic este foarte mic, dar nu aceasta este caracteristica lui de bază. Lucrul cu adevărat aparte în cazul lui, spre deosebire de orice experiență a săriturii sau a saltului, este faptul că electronul face „saltul cuantic” într-o manieră *discontinuuă* (contrazicând tocmai conceptul de „salt”): mai precis, electronul aflat inițial la un anumit nivel de energie ajunge ulterior la alt nivel *fără să se afle vreodată undeva între ele!* Saltul cuantic este o *mișcare discontinuuă*. Fenomenele cuantice sunt renumite pentru stranietatea lor. Dar în ciuda acestei fanfaronade și a gamei din ce în ce mai largi de fenomene neobișnuit de stranii și a întregii mașinărie matematice sofisticate folosite pentru a o descrie, esențialul acestor paradoxuri se află chiar aici, în această discontinuitate cuantică.

Să privim situația mai îndeaproape. Inițial, electronul se află într-o stare de energie mai mare, E2; în cele din urmă, ajunge la o stare de energie mai mică, E1. Când anume este emis fotonul? În interpretația modelului clasic al fizicii propus de Rutherford, electronul atomic pierde energie continuu pe măsură ce orbitează în jurul nucleului, este emis un spectru continuu de lumină, iar atomul se descompune

⁴⁵ Vezi „quantum, n. 5”, în *OED Online*, <http://dictionary.oed.com/cgi/entry/50194299>.

rapid într-o străfulgerare de lumină (adică, în acest model, atomii sunt instabili, ceea ce reprezintă una dintre slăbiciunile sale). În schimb, modelul cuantic al lui Bohr are două trăsături importante care îl diferențiază de modelul clasic: (1) electronii atomici nu orbitează în jurul nucleului ca planetele în jurul soarelui, ci trebuie să ocupe fiecare unul dintre nivelurile discrete de energie discretă în același timp și, cum fiecare „orbită” corespunde unui nivel fix de energie, iar electronii care stau pe o orbită dată nu radiază energie (lumină), (2) atunci când electronii fac tranziția de la un nivel înalt de energie la unul mai scăzut, energia în exces este emisă într-un pachet discret numit „foton”. Prin urmare, tranziția continuă între niveluri de energie nu este posibilă. Dacă fotonul nu poate apărea decât ca rezultat al saltului însuși, în ce moment al acestui salt este emis fotonul (să ne amintim că fotonul este o cantă de lumină și, prin urmare, lumina nu este emisă continuu, ci într-o cantitate discretă, ca particulă de lumină)? Emiterea fotonului nu poate avea loc atunci când electronul se află pe drum de la E_2 la E_1 , fiindcă el nu se află nicăieri între aceste două niveluri de energie; la fel, fotonul nu poate fi emis atunci când electronul se află la nivelul de energie E_1 sau E_2 , deoarece nu a avut loc (încă) nicio schimbare de energie. În plus, ceva este complet nelalocul lui în legătură cu natura cauzalității, deoarece dacă atomul ar emite un foton de o anumită culoare atunci când părăsește E_2 (în drumul lui spre E_1), *atunci ar fi trebuit să ajungă deja acolo unde se îndreaptă (adică la E_1) înainte să plece*, astfel încât frecvența adecvată a fotonului să poată fi emisă pentru a conserva energia – chiar o cauzalitate stranie! Astfel, putem spune că natura paradoxală a cauzalității cuantice își are originea în discontinuitatea cuantică – simplul fapt că există o discontinuitate inerentă (constitutivă pentru toate intra-acțiunile).

Ce reprezintă o discontinuitate cuantică? Această discontinuitate care queerifică presupuziția continuității nu este opusul continuului, dar nici nu se află în continuarea lui. „Salturile” cuantice nu sunt simple deplasări în spațiu prin timp, ele nu au loc de aici-acum către acolo-atunci, mai ales dacă ținem cont că ruptura în sine ajută la constituirea lui aici și acum, iar acest lucru nu are loc o dată pentru totdeauna. Ideea nu e doar că ceva se află aici-acum și apoi

acolo-atunci fără să se fi aflat vreodată undeva între – ceea ce e destul de rău, evident –, ci că aici-acum, acolo-atunci au ajuns să fie lipsite de orice ancoră: nu există niciun loc sau timp dat în care să poată exista. Când și unde au loc salturile cuantice? Dacă natura cauzalității este tulburată în asemenea măsură încât efectul nu urmează cauzei întotdeauna de-a lungul existenței care se desfășoară în timp, cum e posibilă orientarea în spațiu sau în timp? Putem continua să presupunem că spațiul și timpul sunt încă „acolo”?

Această cauzalitate queer atrage după sine o perturbare a dis/continuității, o perturbare atât de destabilizatoare, atât de complet amețitoare, încât e greu de crezut că tocmai ea este cea care asigură stabilitatea existenței înseși. Sau, de fapt, pentru a o spune mai limpede, din moment ce natura indeterminată a existenței, prin natura ei, se clatină pe buza stabilității și a instabilității, a posibilității și a imposibilității, asta înseamnă că dinamica relaționalității dintre continuitate și discontinuitate este crucială pentru devenirea deschisă a lumii, care se opune atât acauzalității, cât și determinismului.

Nu vreau să exagerez, dar cuanta, această disjunctie mică ce nu există nici în spațiu, nici în timp, răsuțește [*torques*] atât de tare natura relației dintre continuitate și discontinuitate, încât natura schimbării se schimbă cu fiecare intra-acțiune. Schimbarea, în măsura în care poate fi făcută o caracterizare generală de orice fel, reprezintă o dinamică de o cu totul altă factură, care funcționează într-o manieră complet diferită de aceea despre care se presupune că operează în cazul materiei situate *în* spațiu și *în* timp (de exemplu, o diferență importantă este aceea că existența nu este o simplă multiplicitate a ființei care *evoluează* în spațiu și timp); de fapt, ceea ce vine în ființă și este imediat reconfigurat determină deveniri intra-active și iterative ale *materializării spațiutimp*.⁴⁶ Intra-activitatea iterativă configurează și reconfigurează încălcirile. Încălcirile nu sunt interconectările dintre lucruri sau evenimente separate în spațiu și timp. *Încălcirile sunt plieri ale materializărilor spațiutimp*.

⁴⁶ Spațiul, timpul și material nu se află pur și simplu „acolo”; de fapt, ele sunt constituite (și reconstituite iterativ) prin performance-urile intra/active ale lumii.

*Identități queer, radieri cuantice și
imposibilitățile de a schimba „trecutul”*

Inseparabilitatea cuantică este caracteristica mecanicii cuantice, cea care impune întreaga abatere față de direcțiile clasice de gândire.

Erwin Schrödinger, „Die gegenwärtige Situation
in der Quantenmechanik”
[„Situația actuală în mecanica cuantică”]

Nu este vorba despre orizonturi ale prezenturilor – trecute sau viitoare – modificate, ci despre un „trecut” care nu a fost niciodată prezent și care nici nu va fi, al cărui viitor ce va să vină nu va fi niciodată o producție sau o reproducere sub forma prezenței.

Jacques Derrida, *Margini – de-ale filosofiei*

Vom examina un fenomen imposibil, absolut imposibil de explicat pe orice cale clasică, și care poartă în sine esența mecanicii cuantice. În realitate, el conține singurul mister.

Richard Feynman, *Șase lecții ușoare*

Fizicienii susțin că acum avem dovada empirică a faptului că este posibil nu numai să schimbăm trecutul, ci și să schimbăm natura ființei înseși din trecut. Experimentul în cauză este așa-numitul experiment al radierii cuantice.⁴⁷

Potrivit lui Niels Bohr, fizica cuantică arată că entitățile (atomi, fotoni, electroni etc.) nu au o identitate ontologică inerentă (nici ca particule, nici ca unde, adică nici ca obiecte localizate, nici ca perturbări extinse într-un câmp).⁴⁸ Din perspectiva lui Bohr, identitatea nu

⁴⁷ Aici voi prezenta pe scurt doar câteva elemente-cheie ale experimentului. Pentru descrierea și analiza mai detaliate ale experimentului, vezi Barad, 2007, pp. 310-317.

⁴⁸ Potrivit fizicii clasice, toate lucrurile din lume pot fi așezate definitiv într-o categorie sau alta; natura fiecărei entități (deși natura „entității” este ea însăși pusă la îndoială aici) făcea ca fiecare dintre ele să fie (în mod inerent) ori undă, ori particulă. Îmi iau libertatea să folosesc cuvântul „entitate”, deși tocmai aceasta este problema pusă în discuție aici.

este dată, ci performată. Acest lucru poate fi demonstrat prin utilizarea unui dispozitiv simplu numit aparat cu două fante, care, de fapt, este un ecran cu două găuri în el. Potrivit fizicii clasice, dacă vrei să afli dacă o entitate este undă sau particulă, o trimiți pur și simplu prin două fante, din nou și din nou (sau, alternativ, trimiți mai multe entități identice prin fante), în timp dezvoltându-se un tipar. Dacă apare un tipar în care entitățile se împrăștie, majoritatea aterizând direct lângă o fantă sau alta, e vorba de o particulă. Dacă apare un tipar de difracție – rezultatul unei anumite perturbări (cum ar fi cea a unui val), entitatea croindu-și drum prin ambele fante simultan –, atunci e vorba de o undă.⁴⁹ Această caracteristică distinctivă este importantă: tiparul de difracție este rezultatul unei interferențe a ceea ce iese prin mai multe fante simultan (nu pe o fantă sau alta, așa cum se întâmplă în cazul particulei). Undele și particulele produc tipare diferite în trecerea lor prin cele două fante, din punctul de vedere al fizicii clasice acesta fiind un test hotărâtor în ceea ce privește natura entității.

Fizica cuantică pune la îndoială clasificarea ontologică clasică a entităților în două grupe distincte: unde și particule. Experimentele de la începutul secolului XX au condus la rezultate care nu au putut fi explicate sub forma ideilor clasice de identitate, iar experimentul cu două fante a fost suficient pentru a scoate la lumină aceste comportamente neclasice. Dacă trimiți de sute de ori un electron prin fanta dublă (sau dacă trimiți sute de electroni prin fante unul câte unul), tiparul care va apărea este cel de difracție, caracteristic undelor. Același experiment poate fi făcut cu atomi, neutroni sau protoni, tiparul de difracție fiind produs în fiecare caz. Dar, spre deosebire de undele apei, particulele nu „interferează” între ele (nu pot ocupa același loc în același timp) și, oricum, din moment ce sunt trimise prin fante pe rând, nu au posibilitatea să se întâlnească. Deci, cum poate fi explicat comportamentul de undă? Fiecare particulă ar trebui să treacă printr-o singură fantă pe rând (prin definiție), dar tiparul

⁴⁹ Tiparul clasic de difracție este cel produs de perturbațiile de interferență ale valurilor atunci când două pietre sunt aruncate simultan într-un lac. Mai exact, e vorba de un tipar al unor regiuni de intensitate care alternează.

de difracție este rezultatul unei entități (ca un val) care trece prin amândouă fantele în același timp.

Să presupunem că, pentru a ajuta la rezolvarea acestui paradox, concepem un dispozitiv pentru „a privi și a vedea” ce se întâmplă la nivelul fantelor, pentru a „vedea” fiecare electron care trece prin fante în drum spre ecran. De fapt, Einstein, care respingea teoria cuantică și era adeptul unei ontologii clasice, a propus acest dispozitiv de tipul „pe care fantă” pentru a arăta că fizica cuantică era contradictorie din punct de vedere conceptual, în sensul că entitatea s-ar putea dovedi particulă la nivelul fantelor (pentru că ar trece prin una sau alta) și undă la nivelul ecranului, iar entitățile nu pot fi simultan și unde, și particule. Bohr respingea categoric ideea lui Einstein și susținea că experimentul „pe care fantă” al lui Einstein demonstra excelent ideea de complementaritate, conform căreia entitatea se comportă *fie ca* particulă, *fie ca* undă în funcție de cum este măsurată (spre exemplu, în funcție de natura aparatului de măsură de care devine inseparabilă). În cazul unui aparat cu două fante și un detector care să stabilească pe unde o ia entitatea, susținea Bohr, ar fi rezultat un tipar în care entitățile se împrăștie, specific comportamentului particulelor. Așadar, chiar dacă o entitate se comportă ca undă în cazul unui experiment simplu cu fantă dublă (fără un detector de tipul „pe care fantă”), aceasta se va comporta ca o particulă atunci când aparatul cu fantă dublă va fi modificat astfel încât să includă un detector. *Prin urmare, natura însăși a entității – ontologia ei – se schimbă (sau, mai degrabă, devine diferit determinată) în funcție de aparatul experimental folosit pentru a-i determina natura.* Pentru Bohr, complementaritatea ferește de contradicții teoria și permite obținerea unor rezultate obiective. Explicația lui este că referentul obiectiv pentru concepte, precum „undă” și „particulă”, nu este un obiect complet mărginit cu caracteristici inerente (așa cum se credea în ontologia fizicii clasice), ci ceea ce el numea *fenomen* – încâlcirea/inseparabilitatea dintre „obiect” și „aparat” (care nu preexistă experimentului, ci se dezvoltă din el). Bohr ajunge la această concluzie printr-o abordare atipică pentru un fizician – el își îndreaptă atenția asupra felului în care funcționează *conceptele* (o metodă total neobișnuită pentru un om

de știință!), asupra felului în care fac lucrul pe care îl fac și asupra felului în care ajung să însemne ceea ce înseamnă.⁵⁰

Experimentul cu două fante a reprezentat subiectul predilect al dezbaterilor înflăcărâte și al discuțiilor nesfârșite dintre fondatorii fizicii cuantice de la începutul anilor 1920, continuând până în zilele noastre. A fost principalul experiment *gedanken* (de gândire) al vremii sale. Einstein și Bohr au dezbătut problema fără încetare. Astăzi, experimentul care nu avea să aibă loc niciodată (nu putea exista decât pe tărâmul rarefiat al gândirii pure), poate fi, de fapt, realizat în laborator: bine ați venit în lumea meta/fizicii experimentale.

Fără să intrăm în prea multe detalii, este suficient să spunem că putem proiecta un dispozitiv foarte deștept cu două fante și un detector (alcătuit dintr-un laser și două cavități). Acest dispozitiv realizează măsurătoarea fără să perturbeze „mișcarea înainte externă” a atomului, doar prin manipularea „părților interne” ale atomului. Atomul, în timp ce se îndreaptă către fanta dublă, trece printr-un fascicul laser, care excită astfel unul dintre electronii săi atomici, ducându-l la un nivel de energie superior. Două „cavități micromaser” sunt instalate la fiecare fantă, cu scopul de a forța acest electron să „sară” înapoi la nivelul inferior de energie, pe măsură ce atomul trece prin cavitate, emițând astfel un foton „indicator”, care rămâne în cavitate – indicând prin ce fantă a intrat atomul în drum spre ecran.

Derularea experimentului fără detectorul de tip „pe care fantă” determină un tipar de difracție – adică, atomii se comportă ca unde. Dacă experimentul este derulat din nou, de data aceasta cu detectorul poziționat la locul lui, tiparul este cel specific particulelor, exact cum a anticipat Bohr. Această este o dovadă empirică directă că identitatea nu este fixă și inerentă, ci performativă.

Bohr a explicat natura performativă a lucrurilor în termenii *încălzirilor cuantice* dintre aparatul de măsură și obiectul măsurătorii: potrivit lui Bohr, nu e vorba că lucrurile se comportă diferit atunci când sunt măsurate diferit; ideea e că nu există decât fenomenele – intra-acțiunile dintre „aparat” și „obiect” în inseparabilitatea

⁵⁰ Vezi Barad, 2007, pentru mai multe detalii.

lor. Dacă ipoteza lui Bohr că fenomenele sunt încălcări cuantice se dovedește valabilă, atunci anumite lucruri evident imposibile devin posibile. Să presupunem că detectorul este realizat în așa fel încât dovada trecerii entității în cauză (un atom, în acest caz) printr-o fantă sau alta poate fi radiată *după* ce entitatea a trecut prin fantă.⁵¹ Se dovedește că dacă informația prin care fantă este „radiată”, atunci apare din nou dovada unui tipar de difracție caracteristic undelor (ca în cazul unui aparat fără detector). De fapt, nu contează în ce moment este radiată informația – mai exact, poate fi ștearsă și *după ce* entitatea în cauză a trecut deja prin întregul aparat și a contribuit la tiparul apărut. Cu alte cuvinte, răspunsul dacă entitatea trece prin aparat ca undă sau ca particulă – prin cele două fante simultan sau printr-o fantă ori alta – poate fi stabilit *ulterior* – *după ce* ea a trecut deja prin aparat. Mai exact, nu e vorba doar că comportamentul trecut al unei entități date a fost schimbat din cauza unui lucru care se va întâmpla în viitor, ci și că identitatea entității a fost schimbată. Prin urmare, avem dovada empirică a faptului că *identitatea atomului, ontologia lui, nu este niciodată fixă, ci este deschisă mereu la relaborări trecute și viitoare!*

Fizicienii care au propus experimentul radierii cuantice interpretează aceste rezultate ca o posibilitate de „schimbare a trecutului”. Limbajul pe care îl folosesc vorbește despre o interpretare specifică a acestor rezultate care nu se potrivește cu filosofia-fizica lui Bohr: în special, ei consideră că informația „prin care fantă” a fost „radiată” (de unde și numele de experimentul „radierii cuantice”), iar tiparul de difracție a fost „restabilit” (ca și cum tiparul original s-ar fi întors). Dar, după cum am arătat, această interpretare nu este atât de atentă pe cât ar trebui și, mai mult, se bazează pe presupuziții pe care experimentul însuși le pune sub semnul întrebării, presupuziții referitoare la natura ființei și a timpului.

Dacă plecăm de la premisa unei metafizici a prezenței, cea care susține că tiparul este rezultatul comportamentului unui grup de

⁵¹ Pentru detalii despre cum poate fi realizat un asemenea detector, vezi Barad, 2007, cap. 7.

obiecte determinate la nivel individual, atunci pare inexplicabilă ideea că „radierea” informațiilor despre care entitate individuală a trecut prin care fantă – *după ce* indivizii au trecut deja prin fante – ar putea să aibă un efect sau altul. Pe de altă parte, ce noțiune de cauzalitate ar putea explica o întâmplare atât de stranie? Care ar putea fi sursa acestei comunicări instantanee, un fel de conspirație globală a unor actori individuali care acționează în deplin acord? Ce fel de cauzalitate fantomatică de tipul acțiune la distanță să fie aceasta?! Problema aici e presupuziția eronată a ontologiei clasice, care se bazează pe credința într-o lume populată de lucruri care există independent, cu limite și proprietăți, care se mișcă de colo-colo într-un container numit „spațiu”, în pas cu o secvență liniară de momente numite „timp”. Dar dovezile arată că lumea nu funcționează conform acestei ontologii clasice.

Am arătat deja în altă lucrare (Barad, 2007) că, dacă interpretăm perspectiva din fizică și cea din teoria poststructuralistă una prin alta, ca într-o difracție, putem „extinde” și elabora ideea de performativitate a lui Butler dincolo de sfera umană (și *trebuie* să facem acest lucru dacă vrem să avem în vedere măcar omul, în materialitatea lui), cu condiția să revizuim într-un mod corespunzător anumite concepte-cheie precum „materialitatea”, „discursivitatea”, „agentivitatea” și cauzalitatea în lumina revizuirii fundamentale a ideilor clasice despre materie și formarea sensului generate de aceste descoperiri. Dacă analizăm doada radierii cuantice în lumina ideilor performative și postumaniste despre natura naturii, putem rezolva câteva paradoxuri evidente și putem conferi tracțiune empirică deconstructivismului. Altfel spus, acest demers mizează pe ideea că reverberațiile radicale ale deconstructivismului nu sunt doar simple închipuiri perverse ale minții umane sau ale culturii, ci sunt, de fapt, *happeninguri queer ale lumii*.⁵²

Revenind la dovezile în cauză, experimentul „radierii” cuantice conferă greutate empirică ideii deconstructiviste că nu este vorba de „orizonturi ale prezenturilor – trecute sau viitoare – modificate”,

⁵² Kirby susține această idee (2011) și oferă dovezi convingătoare că povestea poate fi spusă din interiorul teoriei deconstructiviste.

ci de „un «trecut» care nu a fost niciodată prezent și care nici nu va fi, al cărui viitor ce va să vină nu va fi niciodată o producție sau o reproducere sub forma prezenței” (Derrida, 1999). Dovezile sunt, de fapt, în concordanță cu acest aspect, că (în radierea informației de după faptul că) nu experimentatorul radiază un trecut care a fost deja prezent. În schimb, ideea este că *trecutul pur și simplu nu a fost acolo, iar viitorul nu este, pur și simplu, ceea ce se va întâmpla*; mai degrabă, „trecutul” și „viitorul” sunt reelaborate și aduse laolaltă prin practicile iterative ale materializării spațiutimp – inclusiv detectarea fantei prin care trece respectiva entitate și „radierea” ulterioară a informației prin care fantă a trecut aceasta –, toate fiind un singur fenomen. Spațiul și timpul sunt fenomenale, adică sunt produse intra-activ în procesul de creare a fenomenului; *nici spațiul, nici timpul nu există ca un dat determinat în afara fenomenelor*.⁵³

După cum spuneam, dovezile contrazic convingerea anumitor fizicieni că orice urmă a evenimentului este „radiată” odată cu distrugerea informației prin care fantă a trecut entitatea și că tiparul de difracție dinainte este „recuperat”. Dimpotrivă, tiparul de difracție rezultat în urma radierii locale a informației (cu privire la prin care fantă a trecut atomul) nu este același ca „originalul” (adică tiparul de difracție rezultat înaintea oricărei măsurători pentru a vedea prin care fantă a trecut atomul). Spre deosebire de original, noul tipar de difracție nu se vede foarte clar fără urmărirea directă a încălcirilor (încă existente). *Urmele tuturor măsurătorilor rămân chiar și atunci când informația este radiată; trebuie multă muncă pentru a scoate la iveală încălcirile fantomatice*. Trecutul nu este închis (n-a fost niciodată), dar nu despre radierea (tuturor urmelor) e vorba. Trecutul nu este prezent. „Trecutul” și „viitorul” sunt iterativ reconfigurate și depliate prin intra-activitatea continuă a lumii. Nu există o relație determinată în mod inerent între trecut și viitor. Fenomenele nu sunt localizate în spațiu și timp; mai degrabă, *fenomenele sunt încălcări materiale depliate și înlănțuite prin materializarea spațiutimp a universului*. Nici măcar „re-întoarcerea” [„re-turn”] unui tipar de

⁵³ Vezi, de asemenea, Barad, 2010.

difracție nu semnaleză o întoarcere, o radiere a memoriei, o restaurare a unui trecut prezent. *Memoria – tiparul unor deplieri sedimentate de intra-activitate iterativă – e scrisă în țesătura lumii*. Lumea „ține” memoria tuturor urmelor; sau, mai degrabă, lumea *este* memoria acestora (materializare depliată).

Concluzii

Colegii mei și cu mine am prezentat o sumedenie de neajunsuri ale ontologiei clasice – o perspectivă asupra lumii care discută existența unor entități discrete ce interacționează unele cu altele într-o manieră causală determinată local, unde schimbarea este rezultatul unui eveniment (cauza) care provoacă alt eveniment (efectul), iar cauzele au ca efect mișcarea entităților care se mișcă prin spațiu în concordanță cu curgerea liniară a timpului. Printre presupuzițiile care susțin această perspectivă se numără următoarele: lumea este alcătuită din obiecte individuale cu proprietăți și limite determinate, spațiul este un volum dat în care au loc evenimentele, timpul este un parametru care curge de la sine în manieră liniară, iar efectele decurg din cauzele lor. Toate aceste ipoteze sunt puse sub semnul întrebării de performance-urile queer ale naturii: trăsnetele, neuronii receptori ai pisicilor-de-mare, o formă de viață animalplantă dinoflagelată aflată în estuarele din America de Nord, atomii și oamenii care fac parte dintre creaturile naturii ale căror practici, identități și ființă generică nu pot fi explicate în cadrul ontologiei clasice.

Am văzut, de exemplu, de ce concepțiile clasice despre cauzalitate și identitate nu se aplică în cazul acestora și de ce capacitățile lor misterioase de comunicare, relațiile lor cauzale queer sunt inexplicabile dacă identitățile lor sunt înțelese în termenii unor entități care există independent una de alta. Aceste creaturi nu pot fi înțelese ca agenți discreți care interacționează cu un mediu sau cu alți agenți exteriori ori separați, nu când presupusa succesiune cauză – efect este dislocată, iar cauzalitatea pare să ia o formă oarecum neobișnuită. Fiecare creatură despre care am vorbit pune la îndoială nu numai „concepția noastră despre timp ca curgere omogenă de momente identice cu

sine, în care cauza își precede, prin definiție, efectul” (Schrader, 2010, pp. 278-279), ci și conceptul de identitate „în sine” și derivatele sale, inclusiv problemele de cauzalitate, răspundere și responsabilitate.

În locul ei am propus o ontologie agentiv-realistă, sau ceea ce s-ar putea numi o „ontologie cuantică”, bazată pe existența fenomenelor, nu pe lucruri care există independent unele de altele (Barad, 2007). Aceste încălcări de materiespațiu-timp care se materializează performativ pot explica comportamentele complexe din punct de vedere cauzal pe care le-am discutat aici.

În alte lucrări, am subliniat în repetate rânduri că răsturnarea ontologică pe care o indică aceste descoperiri nu se limitează neapărat la scara lumii microscopice.⁵⁴ Cumva, însă, faptul că tot repet și argumentez ideea aceasta nu înlătură încercările panicate de a controla, îmblânzi sau normaliza dimensiunea queer a naturii, care n-o să poată fi pusă în carantină și va amenința mereu să scape și să contamineze „viața pe care o știm” – făcând din punctul de atracție, din spectacolul carnavalesc al hoinărelui imprevizibile a atomilor o „catastrofă” care provoacă anxietate pe scară largă. Eu sper că, examinând aceste exemple (suplimentare) referitoare la entitățile macroscopice, cum ar fi comportamentele ontologic-cuantice queer ale *Pfiesteria* și ale trăsnetului, dimensiunea queer universală a naturii să poată fi remarcată dincolo de diviziunile pe criterii de dimensiune și familiaritate. Astfel, dacă în cazul unui *fenomen macroscopic cotidian*, cum este trăsnetul, de exemplu, unele aspecte obișnuite ale

⁵⁴ Aici există două probleme distincte. Una se referă la modul în care sunt înțelese entitățile și evenimentele. Acest aspect ține de ontologie. O problemă separată este dacă comportamentul entității în cauză poate fi explicat în termenii legilor fizicii clasice sau ai fizicii cuantice (sau ai altor legi sau tipare de funcționare). Sigur că ne putem gândi la trăsnet ca la un fenomen (în sensul tehnic al ontologiei cuantice propuse) și să putem explica în continuare anumite caracteristici ale comportamentului său pe baza legilor fizicii clasice. De asemenea, și cât se poate de interesant, aceia care contestă importanța ontologiei cuantice la nivel macroscopic n-au nicio problemă să susțină că ea se aplică fără dubiu la niveluri *submicroscopice*, până la cele mai mici dimensiuni. Mai mult decât atât, cum am arătat în Barad, 2007, dimensiunea nu este un concept neproblematic, iar noțiunile de „macro” și „micro”, la fel ca „trecutul” și „viitorul”, nu sunt îngemănate sau ordonate în moduri simple.

comportamentului său ar putea fi explicate pe baza legilor fizicii clasice, el *manifestă totodată și tipurile de comportament queer al atomilor de la nivelul microcosmic*. Spre deosebire de fenomenele mai „exotice”, mai puțin familiare, cum sunt cele care implică atomii – cu comportamentul lor queer care nu se lasă civilizat de legile fizicii clasice –, *acest fenomen macroscopic cotidian pune o serie de dificultăți, trecând printr-o înșiruire de happening-uri queer/cuantice, din interiorul domeniului fizicii „clasice”*. Ce tainice indeterminări s-ar putea ascunde în presupus neproblematica clasificare micro/macro?

Comportându-se ca un electron sau o fantomă, deconstrucția își croiește drum în și din acest articol în fiecare secțiune, implicit sau explicit. Alături de Kirby și Schrader, las și eu ideile lui Derrida să se joace cât se poate de serios cu aceste creaturi queer.⁵⁵ Fără să intru în prea multe despre aceste elemente deconstructive, pentru că dimensiunea articolului nu îmi permite, ar putea să pară surprinzător, sau chiar deconcertant, că am vorbit despre posibilitatea unei baze *empirice* pentru idei deconstructive cum e diferența [*différance*]. Chiar dacă ideea că deconstrucția ar putea avea o bază empirică le pare unora o blasfemie (mai ales din cauza neînțelegerii comune că deconstrucția a deconstruit complet empirismul și l-a invalidat), noi susținem o interpretare materialistă a deconstrucției care să permită revizuirii ale empiricului, despărțindu-l de interpretările convenționale fără a pleca de la premisa că poate fi (sau că ar trebui să fie) invalidat. Din perspectiva abordării mele realist-agentive, afirmațiile empirice nu numai că nu sunt excluse, ci sunt înțelese ca articulări inteligibile particulare ale lumii (cu toată atenția cuvenită tuturor condițiilor necesare pentru ca această afirmație să poată fi înțeleasă). În particular, afirmațiile empirice nu se referă la entități determinate care există individual, ci la fenomene în devenire, unde devenirea nu este legată de o temporalitate a viitorului, ci de o relaționare radical deschisă a lumii care se înlumește pe ea însăși.

⁵⁵ Vezi mai ales Kirby, 2011, Schrader, 2010 și Barad, 2010. Barad, 2010 poate fi citit ca un material complementar pentru articolul de față.

În această scurtă referire la deconstrucție, ar fi bine să ținem cont că realismul agentiv nu este o interpretare directă a fizicii, ca să zic așa, ci o examinare de difracție a diferențelor care contează și se materializează, ideile din fizică și teoriile poststructuraliste și deconstructiviste fiind interpretate unele prin altele.⁵⁶

După cum am mai arătat, fizica se deconstruieste admirabil pe sine, redeschizând și reluând probleme fundamentale ca agentivitatea, cauzalitatea, spațiul, timpul, materia și responsabilitatea în forma pe care o ia ea.⁵⁷

Aș vrea să mă întorc acum la întrebările pe care le puneam la început – sau poate că ele revin aici încă o dată, tot așa cum s-au strecurat și până acum de-a lungul articolului – și să evidențiez unele dintre problemele etice-cheie și chestiunile importante întrețesute în discuția despre cauzalitate, temporalitate și încâlceală, așa cum sunt ele puse în lumină de acțiunile performative queer ale acestor creaturi non-umane.

Conceptele lui Derrida de „justiție ce va să vină” [*à-venir*] și diferență bântuie acest articol pe bună dreptate. Din perspectiva mea realist-agentivă, a diferenția nu înseamnă doar a rupe lucrurile unele de altele [*cutting apart*], ci și a le aduce, astfel, laolaltă [*cutting together*], în același timp: o ruptură laolaltă-separat. Diferențierea este o chestiune de încâlceală. Încâlcările nu sunt împletiri de entități separate, ci relații ireductibile de responsabilitate. Nu există o linie fixă de demarcație între „sine” și „celălalt”, „trecut”, „prezent” și „viitor”, între „aici” și „acum”, între „cauză” și „efect”. Dis/continuitatea cuantică nu este o disjuncție obișnuită. Rupturile agentive nu marchează o separare absolută, ci o ruptură laolaltă/separat – „să «menținem

⁵⁶ Despre difracție ca metodologie și fenomen fizic, vezi mai ales capitolul 2 din Barad, 2007. Noțiunea mea de difracție în sens metodologic, ca opusă reflecției, este tributară lui Haraway, 2007. Ca metodologie, difracția este foarte diferită de critica social-constructivistă. În special, ea nu susține că se poziționează în afara științei, ci tratează problemele științei, constructivist și deconstructivist, din interior (nu într-un mod necritic, dar nu ca critică). Aici e vorba despre ontologie, epistemologie și etică.

⁵⁷ Acest aspect conduce la ideea lui Derrida că deconstrucția nu este o metodă, ci ceea ce fac textele. Vezi Derrida, 1985.

laolaltă» *inadecvarea* [*le disparate* – n.t.] însăși [...] fără [ca ea – n.t.] să rănească dis-juncția, dispersia sau diferența, fără să șteargă eterogenitatea celuilalt [...], fără sau înaintea joncțiunii sintetice a conjuncției sau a disjuncției”⁵⁸. Rupturile agentive – intra-acțiunile – nu produc separare (absolută), ci creează separabilitate agentivă – diferențiind și încălcind (în același timp, nu succesiv). Rupturile agentive reformulează radical relațiile de îmbinare și dezbinare. Separabilitatea în acest sens, separabilitatea agentivă, e o chestiune de eterogenitate ireductibilă care nu este subminată de relațiile de moștenire care țin laolaltă ceea ce este dispartat fără să reducă diferența la același.

Dis/continuitatea cuantică queerifică noțiunea de diferențiere. Ea face posibilă o reelaborare atât de necesară a contabilizării, a luării în considerare, a răspunderii, care nu derivă dintr-o noțiune fixă de identitate sau dintr-un interval ori origine fixe. Contabilizarea – luarea în considerare a ceea ce (se) materializează și a ceea ce este exclus de la materializare – nu poate fi un simplu calcul, din moment ce nu se poate baza pe presupusa existență a unor entități individuale care să poată fi adunate, scăzute sau echivalate unele cu altele. Răspunderea nu poate fi redusă la identificarea unor factori cauzali individuali și la acuzarea unei cauze sau a alteia. De altfel, cauzalitatea este o chestiune cu totul queer. Răspunderea este angajamentul etico-onto-epistemologic de a înțelege modul în care diferitele rupturi se materializează și contează în intra-activitatea reiterativă a înlumirii, adică a încălcirilor materializării spațiu-timp. A ține cont înseamnă a fi răspunzător, fiindcă toate contabilizările au loc din interior, nu din afară. Nu există poziționare externă pură, ci doar separabilitate agentivă, diferențe din interior, diferență. Răspunderea nu se poate baza pe o matematică a identității. Substituțiile elementare, relațiile de echivalență și tranzitivitățile dintre elementele individuale sunt anulate.

Ca o ironie, într-un sens important, nu există „acte contra naturii”, nu dacă implică ideea de exterioritate absolută care e presupusă

⁵⁸ Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*, traducere de Bogdan Ghiu și Mihaela Cosma, prefață de Cornel Mihai Ionescu, Polirom, Iași, 1999.

de obicei. În cazul acestei reelaborări radicale a naturii/culturii, nu există un exterior al naturii din care să se poată acționa; nu există decât „acte ale naturii” (inclusiv gândirea și folosirea limbajului), ceea ce nu presupune reducerea culturii la natură, ci respingerea ideii că natura este de la sine insuficientă și, mai ales, lipsită de valoare și semnificație, motiv pentru care ar avea nevoie de cultură ca supliment (Kirby). Dacă am înțelege cultura ca pe un lucru pe care-l face natura?⁵⁹ Reelaborarea perechilor binare natură/cultură și uman/non-uman deschide calea indignării morale față de actele specifice de violență împotriva oamenilor și a non-umanilor, inclusiv împotriva afectelor material(izante) produse de felul în care aceștia sunt diferențiați (și apoi echivalați).

Încălcirea nu este o denumire pentru interconectarea tuturor ființelor într-un tot unitar, ci pentru relațiile materiale specifice din cadrul diferențierii continue a lumii. Încâlcirile sunt relații de obligație – legături cu celălalt –, urme depliate ale alterizării. Alterizarea, constituirea „Celuilalt”, presupune o îndatorire față de „Celălalt”, care este ireductibil și material legat de, întretesut cu „sinele” – o difracție/dispersie a identității. „Alteritatea” este o relație încălțită de diferență (diferanță).

O etică a încălcării atrage după sine posibilități și obligații în ceea ce privește reelaborarea efectelor materiale ale trecutului și ale viitorului. Nu poate exista o izbăvire absolută, dar materiaspațiu timp *poate* fi reconfigurată productiv prin reelaborarea im/posibilităților în desfășurare. Schimbările aduse trecutului nu șterg urmele rămase pe corpuri; efectele materiale sedimentate ale acestor reconfigurări – amintiri/re-amintiri [*re-member-ings*] – sunt înscrise în corpul lumii. Datoria pe care o avem față de cei morți și față de cei nenăscuți încă nu poate fi descălțată din ceea ce suntem. Ce-ar fi dacă ne-am da seama că

⁵⁹ Bohr susține că „noi [oamenii] suntem parte a acelei naturi pe care vrem s-o înțelegem” ca sursă primară de inspirație pentru această filosofie-fizică. Kirby a analizat fără încetare perechea binară natură/cultură și a vorbit despre aceste lucruri în opera sa. Tot ea a lansat ideea provocatoare că afirmația lui Derrida „nu există un în afară al textului” poate fi înțeleasă ca „nu există un în afară al naturii” (Kirby, 2001).

diferențierea este un act material care nu are legătură cu separarea radicală, ci, dimpotrivă, cu înnodarea de legături și de angajamente.⁶⁰

Bibliografie

Agamben, Giorgio (2006): *Ce rămâne din Auschwitz. Arhiva și martorul*. Trad. de Alexandru Cistelean, Idea Design & Print, Cluj.

Agamben, Giorgio (2016): *Deschisul. Omul și animalul*. Trad. de Vlad Russo, Humanitas, București.

Bagemihl, Bruce (2000): *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*. Stonewall Inn Editions, New York.

Barad, Karen (2003): „Posthumanist Performativity: How Matter Comes to Matter”, în *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2003/28/3.

Barad, Karen (2007): *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press, Durham.

Barad, Karen (2010): „Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come”, în *Derrida Today* 2010/3/2.

Bell, J.S. (1964): „On the Einstein Podolsky Rosen Paradox”, în *Physics* 1964/3.

Birke, Lynda; Bryld, Mette & Lykke, Nina (2004): „Animal Performances”, în *Feminist Theory* 2004/5/2.

Butler, Judith (2000): *Genul – un măr al discordiei. Feminismul și subversiunea identității*. Trad. de Bogdan Ciubuc, postfață de Andreea Deciu, Univers, București.

Butler, Judith (1993): *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. Routledge, New York.

⁶⁰ Le sunt date lui Vicki Kirby și Astrid Schrader pentru inspirația pe care am găsit-o în opera lor și pentru generozitatea de a mă lăsa să invit aici câțiva dintre colegii lor non-umani preferați, să împrumut citate considerabile din opera lor și să menționez altele din materiale nepublicate încă. Pentru toate erorile și denaturările din această lucrare sunt singura responsabilă. Îi sunt foarte recunoscătoare lui Fern Feldman pentru lectura atentă a articolului și pentru sugestiile și comentariile, care m-au ajutat.

Coats, D. W. (2002): „Dinoflagellate Life-Cycle Complexities”, în *Journal of Phycology* 2002/38/2.

Derrida Jacques (1985): „Letter to a Japanese Friend”, în David Wood & Robert Bernasconi (eds.): *Derrida and Différance*. Parousia, Warwick.

Derrida Jacques (1991): „‘Eating Well’ or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida”, în Eduardo Cadava, Peter Connor & Jean-Luc Nancy (eds.): *Who Comes After the Subject?* Routledge, New York.

Derrida, Jacques (1999): *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, traivaliul doliului și noua Internațională*. Trad. de Bogdan Ghiu și Mihaela Cosma, prefață de Cornel Mihai Ionescu, Polirom, Iași.

Derrida Jacques (2008): *The Animal That Therefore I Am*, Fordham University Press, New York.

Feynman, Richard P. (2010): *Șase lecții ușoare. Bazele fizicii explicate de cel mai strălucit profesor*. Trad. de Mihai Gavrilă și Oliviu Gherman, Humanitas, București.

Giffney, Noreen & Hird, Myra J. (2008): *Queering the Non/human*. Ashgate, New York.

Grometstein, Allan A., (1999): *The Roots of Things: Topics in Quantum Mechanics*. Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York.

Hackett, Jeremiah D.; Anderson, Donald D.; Erdner Deana L. & Bhattacharya Debashish (2004): „Dinoflagellates: A Remarkable Evolutionary Experiment”, în *American Journal of Botany* 2004/91/10.

Halperin, David M. (1997): *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. Oxford U Press, Oxford.

Haraway, Donna (1997): *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience*. Routledge, London.

Haraway, Donna (2008): *When Species Meet*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Kirby, Vicki (1997): *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*. Routledge, New York.

Kirby, Vicki (2001): „Quantum Anthropologies”, în Laurence Simmons (ed.): *Derrida Downunder*. Dunmore Press, Palmerston.

Kirby, Vicki (2006): *Judith Butler: Live Theory*. Continuum, New York

Kirby, Vicki (2011): *Quantum Anthropologies. Life at Large*. Duke University Press, Durham.

Mamdani, Mahmood (2001): *When Victims Become killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton University Press, Princeton.

Raffles, Hugh (2006): „Jews, Lice, and History”, în *Public Culture* 2006/19/3.

Raffles, Hugh (2010): *Insectopedia*. Pantheon Books, New York.

Schrader, Astrid (2008A): *Dinos & Demons: The Politics of Temporality and Responsibility in Science*. Teză de doctorat, Istoria Conștiinței, UC Santa Cruz.

Schrader, Astrid (2008B): „Toxic Waters and Turbulent Times: Red Tides, Dinoflagellates, and Phantomatic Species”, lucrare trimisă la *American Anthropological Association*, San Francisco, November, 2008.

Schrader, Astrid (2010): „Responding to *Pfiesteria piscicida* (the Fish Killer): Phantomatic Ontologies, Indeterminacy, and Responsibility in Toxic Microbiology”, în *Social Studies of Science* 2010/40/2.

Sedgwick, Eve (1993): „Queer Performativity: Henry James’s *The Art of the Novel*”, în *GLQ* 1993/1.

Sedgwick, Eve (1995): *Performativity and Performance*. Routledge, New York.

Sedgwick, Eve (2003): *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press, Durham.

Spiegel, Marjorie (1997): *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*. Mirror Books/I.D.E.A., New York

Szybel, David (2006): „Can the Treatment of Animals Be Compared to the Holocaust?” în *Ethics and Environment* 2006/11/1.

Uman, Martin (1986): *Lightning: Physics and Effects*. Cambridge University Press, Cambridge.

Warrick, Joby (1997): „The Feeding Frenzy of a Morphing ‘Cell from Hell’”, în *Washington Post*, 9 iunie 1997.

Weil, Kari (2006): „Killing Them Softly: Animal Death, Linguistic Disability, and the Struggle for Ethics”, în *Configurations* 2006/14/1.

Wolfe, Cary (2003): „In the Shadow of Wittgenstein’s Lion: Language, Ethics”, în *Zoontologies: The Question of the Animal*. University of Minnesota Press, Minneapolis

Yoon, Carol Kaesuk (2009): „Oozing through Texas Soil, a Team of Amoebas Billions Strong”, în: *The New York Times*, 23 martie 2009, D3.

SARAH KEMBER

Evoluția feminismului în mediile avii

Traducere din limba engleză
de Iulia Militaru

Aviața așa cum o știm

Acest capitol va strânge laolaltă și va discuta acele elemente de critică feministă a avieții pe care le-am prezentat deja aici, dar și în alte articole. În mod particular, acest lucru va aduce în prim-plan discursurile constitutive ale avieții – din biologie, informatică și psihologia cognitivă – pentru a elabora conceptul de agentivitate care a fost asociat cu descrierea și fabricarea sistemelor avii în hardware, software și *wetware*. Aceste sisteme informatice sunt antropomorfizate în mod constant și curent, dar li se neagă totuși atât semnificația, cât și morfologia. Autonomia lor este în mare măsură cea autonomie legendară a domeniului tehnic din zonele contaminate ale socialului, politicului și psihologiei (Keller, 1992). Scopul meu este, așadar, să contaminez conceptul de autonomie ca pe o ontologie, epistemologie și etică a sinelui în cultura tehnostiințifică. În măsura în care acest sine poate fi, și a fost desemnat ca „postuman”, cât de mult indică autonomia lui o epocă a postumanismului? Care este rolul jucat de (post)umanism în expansiunea mediilor avii și care este relația dintre proiectele feminist și umanist, politic și etic? Nici feminismul, nici umanismul nu pot fi acceptate ca un dat. Mai degrabă, ambele vor fi interogate ținându-se seama de adversarii lor principali – biologismul, antiumanismul – și, de fapt, luând în calcul și problema polarizării, care limitează dezbaterea de la toate nivelurile la o întrebare de tipul ori/ori: universalism sau relativism; esențialism

sau constructivism; natură sau cultură. Argumentul meu este că de vreme ce AViața – prin definiție – ilustrează redundanța tuturor polarităților care duc la binomul natură *vs.* cultură, un feminism dezvoltat în mediile avii (fizic, social, istoric, politic) trebuie să adopte o nouă poziție în relație cu acest aspect al noii biologii. Biologia nu este reductibilă la esențialismul biologic și este fără îndoială insuficient de omogenă pentru a-și susține propria pretenție la universalitate sau, dimpotrivă, pretenția opusă din cadrul constructivismului social, care se bazează pe ruptura permanentă dintre natură și cultură. De pe noua poziție, feminismul trebuie să renunțe la perspectiva lui și să recunoască acest fapt pe care biologia, sau cel puțin o parte a ei, l-a recunoscut deja. Pentru a extinde metafora, doar puțin; asta nu înseamnă că lupta s-a încheiat. Un câmp imens rămâne de contestat chiar dacă nu mai există teritorii clar delimitate, iar moștenirea rasială și de gen a teritorialismului nu reprezintă, cu siguranță, cine știe ce pierdere. Biologia nu mai ocupă un teritoriu care să poată fi numit în mod consecvent și cu exactitate „natură”, iar feminismul nu prezidează o extrapolare pură și abstractă a creșterii [*nurture*], numită „cultură”. Așadar, cum ar putea reuși feministe să conteste fundamentele materiale și metaforice ale identităților om și mașină, ale relațiilor dintre om și mașină? Această întrebare depășește limitele acestei cărți și într-o anumită măsură și pe cele ale gândirii feministe actuale privind știința și tehnologia, în cadrul căreia se poziționează. Această carte și gândirea de la care se revendică sunt atât parte a problemei, cât și, potențial, parte a soluției. Într-o oarecare măsură, capitolele anterioare au reluat un argument constructivist apărut dintr-o opoziție legitimă, nu la biologie și la teoria evoluționistă propriu-zise, ci la încercările de a le folosi în discursurile și practicile discriminatorii și de naturalizare. Într-o oarecare măsură, AViața pare că reia aceste discursuri și practici în încercarea ei de a crea lumi virtuale și organisme artificiale guvernate doar de principiile darwiniene. Și totuși, frica privind asocierea dintre darwinism și darwinismul social ține mai degrabă de istorie, decât de prezent. Așa cum am arătat în capitolul 2, AViața este in-formată de „o” biologie care nu e nici pe departe unitară, ba chiar, de fapt, extrem de contestată din interior. Probabil

cea mai acerbă critică a sociobiologiei vine chiar din interiorul disciplinei (Rose *et. al.*, 1984; Rose și Appignanesi, 1986). În mod similar, după cum am arătat în capitolul 3, fondarea AVieții pe distincția ierarhică platoniciană dintre formă și materie este contestată intern și, în definitiv, productivă. Ceea ce rezultă de aici este contestarea termenilor de încorporare [*embodiment*] și decorporare [*disembodiment*], care a servit și ca o invitație la dialog, și probabil chiar la – în termenii Donnei Haraway – „difracție” (Haraway, 1997, 2000). Difracția este o metaforă optică pentru o mică sau bruscă schimbare de direcție. Legătura fundamentală a AVieții cu decorporarea – cu tipuri de comportament, nu cu tipuri de lucruri (Langton, 1996 [1989]) – este difractată de alți teoreticieni (Emmeche, 1994) și practicieni (Brooks și Flynn, 1989; Tenhaaf, 1997) ai AVieții. Propriul meu dialog cu acest domeniu este parțial, în sensul că este personal, localizat, încorporat și incomplet. S-a conturat – organic – odată cu procesul de cercetare și a fost alimentat de o înțelegere crescândă a faptului că difracția – producerea unei diferențe – este dependentă de, chiar dacă nu sinonimă cu, starea internă a sistemului. Ea are nevoie de proximitate și nu este rezistentă la contaminare. Dacă difracția este, pentru Haraway (2000), o „conștiință critică” contaminată, eu voi expune dialogul ca pe o metodologie critică care presupune ceea ce Isabelle Stengers (1997) ar numi „risc”. Într-un dialog cu AViața, feminismul nu riscă complicitatea – complicitatea, așa cum este ea ilustrată de opera lui Sadie Plant (1995, 1996), depășește dialogul și este tacită, dată –, ci complacerea într-o atitudine opozițională sigură și mult practică. Feminismul își riscă propriul antibiologism (și tehnofobia) dacă se angajează într-o relație mult mai dinamică, bazată pe controversă și consimțământ, pe forțe centrifuge și centripete (Bahtin în Holquist, 1981).¹ El riscă să intre într-o relație dialogică dinamică care, asemeni atractorului straniu din teoria haosului, este

¹ Holquist susține că noțiunea de limbaj la Bahtin „are, de vreme ce-l validează a priori, un sens aproape maniheist, plasând opoziția și confruntarea în centrul existenței, o luptă fără sfârșit între forțele centrifuge care încearcă să mențină lucrurile separate unele de altele și forțele centripete, care se străduiesc să aducă lucrurile laolaltă” (Holquist, 1981, p. xviii).

infinită, complexă și nu va atinge starea de echilibru sau momentul de încheiere [*closure*].² Nu există soluții clare pentru problemele complexe ivite la întâlnirea dintre feminism și AViață – nici măcar în cazul unui tip foarte particular de „cyber”-feminism și a unui concept foarte extins de AViață –, însă întâlnirea însăși, așa cum sper să arăt în acest capitol, poate să facă diferența. Proiectul meu, după cum am sugerat deja, nu este deloc unul impecabil, ci este, într-un anumit sens, dublu contaminat – nu doar de științele spre care se orientează (întrucâtva), ci și de poziția inițială în care își are originea. Nu intenționez să trasez o traiectorie liniară de la ignoranță la iluminare, mai ales că acuzațiile de „analfabetism” științific sunt aruncate mult prea des în fața feministelor de către oamenii de știință înrădăcinați în războaiele științifice și care au ca scop principal prevenirea oricărei intruziuni exterioare.³ Mai degrabă, intenționez să urmăresc problema înrădăcinării și o posibilă cale de a preveni – în cazul avieții – impasul războaielor științifice. Dialogul nu presupune mișcarea într-o singură direcție, ci o dinamică bidirecțională, iar aventurarea feminismului în *no-man's land* se bazează pe ruptura aparent[dintre subdomeniile biologiei din rândurile biologiei. Nefericitele metafore macho ale luptei care se preconizează în acest context semnaleză

² Vorbesc despre potențialul simbolic al geometriei din teoria haosului în două articole (Kember, 1991, 1996). Atractorul straniu „este un model generat pe calculator al schimbărilor care au loc de-a lungul timpului într-un sistem natural complex (precum vremea). Schimbările sunt vizualizate prin mișcarea unui punct de-a lungul ecranului. Punctul atractorului straniu nu rămâne niciodată fix, niciodată nu atinge echilibrul, dar formează un pattern de bucle și spirale care urmează două traiectorii în formă de aripi. Buclele și spiralele se dezvoltă în adâncime la infinit, creând structuri care nu se întâlnesc, însă rămân în limitele unui spațiu finit. Atractorul straniu descrie o geometrie nouă, non-euclidiană a întinderii infinite într-un spațiu finit, care a fost numită geometrie fracțională sau fractală. Este fracțională de vreme ce nu este atât o geometrie a obiectelor, cât a limitelor dintre forțele concurente ale ordinii și haosului în cadrul sistemelor naturale.” (Kember, 1996, pp. 266-267). Vezi de asemenea cunoscuta cartea a lui James Gleick, *Chaos. Making a New Science* [*Haos. Construirea unei științe noi*], Londra, Viking Penguin.

³ De exemplu, Paul Gross și Norman Levitt (1998 (1994)) în *Higher Superstition. The Academic Left and its Quarrels with Science* [*Marea superstiție. Stânga academică și cearta ei cu științele*]. Războaiele științelor sunt discutate în Capitolul 8.

extrem de limpede problema pe care trebuie să o rezolvăm. Această carte este inevitabil parte din problemă, iar punctul de la care am pornit este și cel în care mă aflu acum, chiar dacă, să sperăm, cu mici diferențe semnificative care au apărut de-a lungul procesului pe care-l numesc dialog (nu expunere). Aceste diferențe nu au legătură atât de mult cu gradul de acord sau dezacord dintre valorile feminismului și cele ale avieții, cât cu tipurile de complexitate create prin disputa internă și care sunt accesibile difracției.

De vreme ce resping o teleologie angajamentului feminist cu Aiața, ceea ce urmează în continuare dezvăluie cel puțin nevoia unui operator genealogic pentru lacunele și inconsecvențele din ambele discursuri clar neomogene. Interesul meu susținut și implicarea în discursurile avieții sunt puternic influențate de polemicile din cadrul cyberfeminismului. Cyberfeminismul ar putea fi explicat în relație cu originile sale în teoria și practica feministă a sfârșitului anilor 1980 și începutul anilor 1990 (Kennedy, 2000, p. 285) care au o legătură directă cu tehnologiile dezvoltate de revoluția informațională. El a fost, în parte, un răspuns la politicile anarhiste ale cyberpunk-ului (Squires, 1996), prezentate atât de Andrew Ross (1991), cât și de Rosi Braidotti (1996) ca un tărâm al fanteziilor adolescenților bărbați ai clasei de mijloc centrate pe ideea de răzvrătire împotriva culturii părinților și pe un dispreț față de tot ceea ce este fizic sau, pur și simplu, muritor. *Computer hacking*-ul și reprezentările SF ale transcendenței de tipul „evadării din carnal” (Springer, 1996) sunt asociate cu „noile” tehnologii ale Internetului și ale realității virtuale (RV), și cu noțiunea de cyberspațiu ca „noua frontieră”, după cum numea Woolley (1992, p. 122). Noua ultimă frontieră, aproape la fel ca și cea veche, a fost ușor-ușor colonizată de cowboy și, astfel, cyberfeminismul a devenit un fel de Calamity Jane⁴ pentru noile media, aducând anarhia în inima culturii patriarhale și folosind în mod strategic imaginile anacronice sau esențialiste ale femeii.

⁴ Calamity Jane, pe numele său Martha Canary, a făcut parte din primii coloniști, cunoscută fiind pentru talentele sale de a trage cu arma și de a călări. Astăzi, sintagma este folosită cu sensul de dezastru sau nenorocire, un eveniment care produce o stare de anxietate profundă.

Au existat Riot Girls (Braidotti, 1996, p. 14) și VNS Matrix (1994) a cărei eroină din jocul video, numită Gen, sabotează Big Daddy Mainframe și atacă acel Circuit Boy („o clonă fetiș a imaginii omului perfect HeMan [ElOmul]), introducându-i curve în ADN și consumând o mare cantitate de substanță G. Dacă umorul și parodia erau folosite ca să atenueze de fapt, în acel caz, aspectele problematice ale esențialismului, nu putem susține același lucru și despre analogia lui Plant (1995) între țesătură, femei și cibernetică, unde o așa-zisă tehnologie feminizată este prezentată ca autonomă, autoorganizată și iminent-apocaliptică. Opera lui Plant (1995) s-a bucurat de popularitate în ciuda (sau din cauza) viziunii sale apocaliptice determinate tehnologic și a esențialismului biologic. Atracția pe care a exercitat-o a făcut parte, fără îndoială, dintr-o febră a mileniului larg răspândită, care a trecut fără prea multă agitație, lăsând în urmă ideea că demonstrează eșecul și obsolescența proiectului cyberfeminist. Însă acest argument presupune existența unui anumit grad de omogenitate a cyberfeminismului care nu a existat și care, de fapt, nu există nici în prezent. În timp ce spiritul distopic al cyberpunk-ului sci-fi a inspirat câteva cyberfeministe să prevadă un sfârșit brusc al patriarhatului, altele au rămas ancorate în sferile mai puțin ficționale ale studiilor despre știință și tehnologie, și au venit în schimb cu concepte mai cumpătate, chiar dacă întrucâtva utopice, precum cel de „cyborg” al lui Haraway (1991) sau cel de „subiect nomad” al lui Braidotti (1994: 36) – sau de „cyborg cu inconștient”. Marcantul text al lui Haraway, „Un manifest al cyborgului”, a orientat cyberfeminismul spre domeniile influențate de știință și tehnologie și, în mod particular, a identificat biotehnologia ca ramură a tehnostiinței, în care se întâlnesc unele dintre cele mai importante probleme curente ale politicului, eticului și socialului. Interesul lui Haraway pentru cibernetică, medicina reproductivă, imunologie și genetică continuă în scrierile ei ulterioare (Haraway, 1997) și are legătură cu convingerea ei că biologia este poate discursul hegemonic al sfârșitului de secol XX și început de secol XXI. În *How Like a Leaf*, Haraway (2000, p. 26) este de acord cu ideea ca biologia, „urzită în și prin sistemele și tehnologiile informaționale [...] este una dintre marile «mașini

ale producției de reprezentări» ale secolului, luând locul filmului – sau, în secolul al XIX-lea, literaturii. De la industriile medicală și alimentară până la ecologism, management și legea proprietății intelectuale, „nu există aproape nimic în zilele noastre”, susține ea, „care să nu implice cunoștințe de biologie” (p. 26). Aici, Haraway arată cât de necesar este un angajament nou și îmbunătățit al cyberfeminismului cu biologia, pe care îl și face în *Modest_Witness* printr-o analiză susținută a semnificației înrudirii [*kinship*] în era biotehnologiei. Înrudirea este tema centrală într-o carte care, prin intermediul titlului său, o adresă de e-mail, „se poziționează ca un punct nodal ce conduce spre Internet, la rândul lui o sinecdocă pentru bogăția relațională care alcătuiește un univers material-semiotic, particular și finit, numit tehnostiință” (p. 3). Internetul încorporează preocuparea principală a tehnostiinței (inclusiv identitatea, democrația, accesul la cunoaștere, globalizarea și bunăstarea), iar tehnostiința depășește „într-un mod excentric distincția dintre știință și tehnologie, dar și pe acelea dintre natură și societate, subiect și obiect sau natural și artificial, care structurează acest timp imaginar numit modernitate” (p. 3). Refuzul binarismului și accentul pus de Haraway pe conexiunea puternică între acele câteva discipline, obiecte și entități aparent separate sunt reflectate atât de forma, cât și de conținutul argumentului său. Cartea ei este o rețea de dezbateri despre știință, biotehnologie și feminism care au împrumutat la fel de multe elemente și din artă și literatură, și din știință și politică. Printre conexiunile principale asupra căror insistă autoarea este și aceea dintre subiectul și obiectul cunoașterii tehnostiințifice, și este util să privim argumentele ei cu privire la înrudirea acestora în relație cu teoria actor-rețea care urmărește „să acorde drepturi [*enfranchise*] lumii obiectelor” (Adam, 1998, p. 63). Relația lui Haraway cu teoria actor-rețea este analizată pe larg de Alison Adam (1998, p. 60), care o descrie ca pe o formă de „interes crescând pentru procesul de producere a cunoașterii științifice și tehnice interpretată din perspectiva unei rețele de actori și actanți, în care puterea ar putea fi distribuită la nivelul rețelei și nu lăsată în seama unor indivizi”. De vreme ce teoria actor-rețea atribuie agentivitate mașinilor și altor entități cărora anterior li s-a negat acest

statut (inclusiv animalelor și altor „ceialți”), ea ar putea să fie un instrument util feminismului. În ciuda limitelor pe care le are această abordare când vine vorba de feminism – inclusiv absența referirii la gen, rasă, clasă și corp în producerea de cunoaștere –, Adam susține că „atinge totuși o coardă sensibilă”, la Haraway, odată cu manifestul feminist al cyborgului, care este preocupat de „depășirea granițelor dintre mașină, om și animal” (1998, p. 173).

„Un manifest al cyborgului” atacă binaritățile și limitele tehnostiinței patriarhale mainstream și încearcă să le reconfigureze în favoarea celor pe care îi discriminau – inclusiv femeile (Kember, 1998). *Modest_Witness [Martor_Discret]* continuă acest proiect afirmând că subiectele și obiectele tehnostiinței nu sunt numai egale, ci și în relație (vezi Capitolul 6). Astfel, cyborgul lui Haraway este așezat alături de o trilogie de (re)configurări ale tuturor celor cu care se înrudește. Dacă martorul discret este o figură în studiile științifice, FemOmul [*FemaleMan*] este „figura principală din câmpul narativ al feminismului”, iar OncoȘoarecele „este o figură din câmpul discursiv al biotehnologiei și ingineriei genetice” (Haraway, 1997, p. 22). Perspectiva ei „tendențioasă” este că: „aparatele producției culturale cunoscute sub numele de studii științifice, feminism antirasist și tehnostiință au un sistem circulator comun. Pe scurt, „figurile mele împărtășesc aceleași fluide corporale” – fluide care se amestecă atunci când se întâlnesc în „mașina computațională a adresei mele de email numite *al Doilea Mileniu*” (p. 22). Martorul discret (@al doilea mileniu) este „expeditorul și receptorul mesajelor din adresa mea de email” (p. 23). Ea/l [*S/he*] este poziția subiect ocupată de Haraway și, în același timp, legătura cu metodologia și epistemologia ei principală: cunoașterea situată. Martorul discret este plasat în interiorul „rețelei de povești, agentivități și instrumente care alcătuiesc tehnostiința” (p. 3) și ea/l „este pe punctul de a rosti adevărul, de a depune o mărturie de încredere”, în timp ce „evită narcoticul creator de dependență al fundamentelor transcendente”, cu scopul de a face posibile încrederea convingătoare și acțiunea colectivă” (p. 22). Ea/l lucrează pentru a reconfigura subiecții, obiectele și „comerțul comunicativ” din cadrul tehnostiinței, iar Haraway se autodeclară „consumată” de proiectul de

reconfigurare, întrucât consideră că acesta reprezintă elementul central atât în cazul tehnostiinței, cât și al feminismului (p. 23). Autoarea preia termenul de „martor discret” dintr-o poveste despre crearea pompei de aer (Shapin și Schaffer, în Haraway, 1997, p. 23) în care discreția martorului este dependentă de invizibilitatea lui. Această autoinvizibilitate este o formă de virtute a discreției specific modernă, europeană, masculină, științifică (p. 23), una care își afirmă dreptul la adevăr și la obiectivitate mizând pe decorporare. Acest martor pare să fie liber de „încorporarea lui părtinitoare” și, „astfel, este înzestrat cu puterea remarcabilă de a stabili faptele” (p. 24). Haraway caută mai degrabă să „queerifice” mitul decorporării decât să se opună lui, încercând să facă posibilă apariția, în interiorul lumii tehnostiinței, „a unui tip de martor discret „mult mai corporal, flexibil”, conștient de sine și responsabil (p. 24). Pentru Haraway este crucial ca martorul ei discret să fie implicat, să nu încerce să rămână la distanță și să mențină distincțiile dubioase dintre teorie și practică, politică și tehnologie, care în cele din urmă consolidează tradiția invizibilității: „Rămân copilul Revoluției Științifice, al Iluminismului, al tehnostiinței. Martorul meu discret nu poate nici măcar să fie opozițional, pur și simplu” (p. 3). Respingând studiile științifice opoziționale – și în particular pe cele ale lui Bruno Latour (1987) –, ea susține că „important e să produci o diferență în lume, să ne direcționăm soarta pe anumite căi, nu pe altele. Ca să facem acest lucru, trebuie să ne aflăm în mijlocul acțiunii, să fim limitați și murdari, nu transcendenți și puri” (Haraway, 1997, p. 36). Preferând pledoaria Sandrei Harding (1992) pentru obiectivitatea tare, fiindcă aceasta „pune accent pe faptul că atât obiectele, cât și subiecții practicilor producătoare de cunoaștere trebuie să fie situați” (Haraway, 1997, p. 37), ea corectează de fapt o greșeală comună în legătură cu semnificația situației. Nu e vorba despre „o listă de adjective sau de o atribuire de etichete precum rasa, sexul și clasa” (p. 37). Nu este ceva atât de simplu de înțeles sau de transparent. Mai degrabă, este vorba despre „jocul integral dintre prim-plan și background, text și context, care formează ancheta critică” (p. 37), iar acesta este parțial, la fel cum este și incomplet, și favorizează anumite lumi în detrimentul altora. Cunoașterile situate sunt fondate așadar

pe acest sens al situării, fiind folosite de Haraway(1997), atât metodologic, cât și epistemologic, în pentru crearea figurii martorului discret.

Alison Adam lucrează cu corpusul de lucrări de epistemologie feministă, știință și tehnologie în care Haraway a devenit figura centrală. În *Artificial Knowing* [*Cunoașterea artificială*], Adam (1998) este interesată în primul rând de inscripționarea genului în inteligența artificială. Preocupată fiind de problema încorporării, de rolul corpului în producerea de cunoaștere, ea susține că „sistemele IA, preluând o abordare tradițională genizată a cunoașterii care reflectă tiparul epistemologiei mainstream, încorporează o viziune despre lume care reflectă tacit norma masculinității, în ambele situații, de cunoscător și de cunoscut” (Adam, 1998, p. 8). Acest lucru exclude alte tipuri de subiecți cunoscători și de cunoaștere, în mod special pe acelea care au legătură cu modurile de cunoaștere a femeilor” (p. 8). Adam împărtășește cu Haraway, Hayles și Turkle o preocupare comună legată de domeniul AVieții care, susține ea, demonstrează cel mai bine formele fizice ale încorporării, mai pe cele culturale, și ține de sociobiologie. În „Embodiment and Situatedness: The Artificial Life Alternative” [„Încorporare și situare. Alternativa vieții artificiale”] (1998), Adam discută relația dintre corpul genizat și formarea cunoașterii (în care cunoașterea masculinistă este percepută ca o formă de cunoaștere decorporată, iar cea feministă luptă pentru o reîncorporare a acesteia, dar fără să recurgă la esențialism) pentru a face distincția fundamentală între situarea fizică și cea socială. Ea susține că poziția socio-constructivistă din studiile științifice, inclusiv teoria actor-rețea, nu este preocupată decât de situarea socială, „fiindcă se ține la distanță de problematica corpurilor imunde, păstrând o poziție masculină, transcendentală (deși nu în mod obligatoriu și raționalistă)” (Adam, 1998, p. 129). Pe de altă parte, cercetarea IA care încearcă să fie situată, „privește problemele dintr-o perspectivă aproape exclusiv fizică” (p. 129). Haraway (1997, p. 302) afirmă că Helmreich distinge, în mod corect, între entitățile materializate în cursul cercetării AVieții și conceptul de încorporare, care presupune o experiență trăită, situată și responsabilă. Robotica situată constă, parțial, în ceea ce Adam (1998) numește „o disciplină IA mai cuprinzătoare” a vieții

artificiale care a produs, printre alte entități, mecanisme încorporate fizic, dar nu (încă) și cultural. Ea afirmă că scopul principal al vieții artificiale ca existență manifestă este evoluția în sens pur biologic. Transferată în universul uman, fie hardware, fie software, ea devine „sociobiologie în haine computaționale” (Adam, 1998, p. 150). Odată cu cercetarea privind dezvoltarea culturilor și a societăților umane artificiale (vezi Capitolul 5), cu pătrunderea AVieții în cultura populară prin intermediul filmului, jocurilor video (Capitolul 4) și cu a ecosistemul orientat pe utilizator din mediul online, se pare că a venit vremea să i se răspundă lui Adam la ipoteza că „nu este loc pentru pasiune, iubire și emoție cunoașterea creată de lumile avii” (p. 155). Adam susține că dependența AVieții de modelele sociobiologice este postulată de „o viziune esențialistă asupra naturii umane și a naturii femeii; în care modalitățile culturale de cunoaștere sunt explicate și subordonate modelelor biologice deterministe” (p. 155). Avertismentele timpurii ale lui Adam cu privire la pericolele inerente din mediile avieții reprezintă o contribuție remarcabilă la viitoarele critici feministe. Ele pur și simplu aduc în prim-plan sociobiologia și, mai ales, ideea că hegemonia biologică ar trebui subsumată în viitoarele analize. Orice critică adusă argumentului lui Adam ar trebui să se concentreze pe contradicția rezultată dintre critica și preluarea simultană a poziției constructivismului social. Adam are în comun cu multe epistemologe feministe o dorință de încorporare care să rămână necontaminată de esențialism. Acest lucru nu este posibil decât printr-un concept de încorporare care să privilegieze situația socială în detrimentul celei fizice și care, astfel, se îndepărtează de „corpurile imunde”. Totodată, este nevoie de o invocare a biologiei pentru a se obține maleabilitatea și indeterminarea formelor sexuate sau de altă natură. Antiesențialismul a devenit, pentru mulți dintre noi, o adevărată mantră și poate că ar fi nevoie să ne îndreptăm către schema lui Braidotti, de exemplu, de „esențialism cu o diferență” sau cel puțin către ceea ce a observat Spivak: „tu *ești* profund implicat/ă în aceste concepte [universalism, esențialism], chiar dacă admiți sau nu acest lucru” (în Kirby, 1997, p. 155).

În *Life on the Screen* [*Viața de pe ecran*] (1997), Sherry Turkle identifică eficient cultura consensuală a AVieții prin intermediul unor concepte-cheie precum emergență și conexiționism. Acestea articulează „ceea ce își doresc mulți oameni să audă”, mai ales, „non-determinismul sistemelor emergente, care are o rezonanță specială în aceste timpuri de nemulțumire, extrem de răspândită, față de rațiunea instrumentală” (Turkle, 1997, p. 143). Accentul pus de AViață pe biologie, și nu pe fizică, pe procesarea de jos în sus, mai degrabă decât pe cea de sus în jos, pe holism mai degrabă decât pe reduccionism, este un gest mai degrabă ideologic decât unul pur metodologic. El corespunde perfect, alături de teoria haosului și de teoria complexității, cu un anumit spirit al epocii [*Zeitgeist*], identificat de Turkle, Emmeche și alții cu postmodernismul, și aflat în deplină concordanță cu „cotitura generală spre epistemologiile «slabe» care pun accentul pe metodologiile contextuale” (p. 144). „Agenții constitutivi” ai AVieții exprimă sentimente de fragmentare (teoretizate de psihanaliză), în timp ce descentrează și recentrează simultan mitul identității autonome și unitare: „Astăzi, recentralizarea discursului emergent din IA este evidențiată cel mai bine de felul în care se discută în cultura populară despre agenții computerizați, precum cei programați să sorteze poșta electronică sau să caute știri pe Internet” (p. 145). De vreme ce inteligența unor astfel de agenți este asigurată de funcția unui sistem repartizat, există o „tendință de antropomorfizare a unui singur agent de a cărui inteligență vor ajunge să depindă utilizatorii programului”. Apoi, sunt create analogii între acest „superagent” și un majordom sau asistent personal (p. 145). Pentru Turkle, aceste încercări de a reprojeta agenții autonomi ai umanismului liberal sunt la fel de șubrede ca și încercările concomitente de a susține pozitivismul într-un context tehnostiințific postmodern. Însă această perspectivă tinde să contrazică ideea că conexiționismul și emergența IA/AVieții poate scoate în evidență statutul biologiei și al evoluției ca mari narțiuni sau universalii. Conexiționismul, ca metaforă în teoria socială și culturală, ajută la naturalizarea relațiilor și a proceselor de schimbare (Plant, 1996). În schimb, Haraway este interesată mai mult de conexiunea dintre entități și de procesele și direcția schimbării

tehnoculturale, aspecte care sunt în mod hotărât politice și reprezintă o fațetă a ceea ce ea numește „naturăcultură” (Haraway, 2000, p. 105). Criticile aduse cyberfeminismului lui Plant (Adam, 1998; Kember, 1996) au legătură cu felul în care aceasta folosește în mod descriptiv paradigmele AVieții, precum conexționismul și emergența, în timp ce preocuparea lui Haraway pentru formele și conceptele biotehnologiei se desfășoară prin intermediul parodiei sau a reconfigurării strategice care urmărește să producă o diferență/difracție mai degrabă decât să reflecte așa-zisul *status quo* deja difractat. Interesul lui N. Katherine Hayles pentru dispariția încorporării în cibernetică și discursurile despre aviață și recentrarea lor ulterioară pe agentivitatea autonomă (Capitolul 5) premerge un act de „rememorare” (Hayles 1999a, 13) care ar putea fi legat în mod strategic atât de refigurarea de la Haraway, cât și de apelul lui Helmreich la o intervenție feministă, queer și postcolonială asupra felului în care viața ajunge să conteze/să se materializeze [*life comes to matter*] (Capitolul 3). Această intervenție este predicată pe baza potențialului critic latent din cadrul configurațiilor materiale și simbolice ale „vieții așa cum ar putea fi”, care astăzi este constrânsă, dar nu determinată, de termenii și condițiile „vieții așa cum o știm”. Chiar dacă sunt diferit poziționate în și între disciplinele studiilor despre știință și tehnologie, antropologie și literatură, aceste trei strategii critice au în comun două elemente principale: o dorință de schimbare (care nu se vede în preocuparea lui Turkle pentru AViață) și o tensiune dinamică, dialogică între o metodologie pur internalistă și una intervenționistă (nedemonstrată în critica IA și a AVieții adusă de Adam). Identificarea lui Haraway ca om de știință și teoreticiană culturală feministă influențează, dar sub nicio formă nu garantează, angajamentul ei în contaminarea și respingerea studiilor științifice opoziționale, în timp ce Hayles și Helmreich sunt plasate în mod similar, prin implicarea narativă și etnografică, în deja contestatele sfere ale AVieții. Contribuția mea la abordarea politică și metodologică a avieții care să continue extinderea caracteristicilor cyberfeminismului este constă în clarificarea și scoaterea în prim plan a elementelor dialogice și subiective ale relației dintre feminism și aviață prin imersiunea în culturile și mediile avii.

Naturăcultură

HAMM: Ne-a uitat natura.

CLOV: Nu mai există natură.

HAMM: Nu mai există natură! Multe-ți trec prin cap.

Beckett, 2007, p. 223

Întâlnirea dintre feminism și AViu are loc pe terenul mereu schimbător a ceea ce este considerat natură și a ceea ce este catalogat drept cultură. În dezbaterile recente, mai ales în cadrul feminismului australian, această problemă epistemologică inevitabilă a definirii a fost redirecționată în direcția materiei ca prezență și ontologie. În aceste dezbateri, perspectivele epistemologice sunt considerate piedici în calea problemei ontologice, care este folosită, apoi, doar ca un mijloc de revizuire a distincției ierarhice care stă la baza proiectului modernității. Jacinta Kerin (1999) face o prezentare generală a operei lui Elizabeth A. Wilson, printre altele, în care critică argumentele constructivistice sociale care întrețin distincția dintre tărâmul „idealității” și cel al materialității:

Atâta vreme cât este păstrată o ruptură radicală între materie și idealitate, astfel încât cea dintâi nu este accesibilă, iar cea de-a doua este singura direcție posibilă de investigație, are loc restabilirea distincției natură/cultură, cu natura funcționând ca un termen subordonat (Kerin, 1999, p. 91).

Wilson (1998, p. 13) își preia metodologia din critica feministă a psihologiei tradiționale și cognitive, care sunt regândite prin intermediul fațetelor neurologice ale conexiunismului. În ceea ce ar trebui să fie, măcar în parte, o respingere implicită a proiectului poststructuralist al psihologiei critice (Henriques *et al.*, 1998), Wilson își arată nerăbdarea prin argumente care „produc rearticulări învechite ale axiomelor antisențialiste, antibiologice, antiștiințifice, promovând astfel un tip de eugenie interpretativă care elimină copiii nelegitimi apăruți din relațiile cu sistemele biologice și științifice” (Wilson, 1998,

p. 4). Abordarea ei este asemănătoare cu cea a lui Vicky Kirby (1997), care tratează „problematica corporalității” într-un mod la fel de critic față de postmodernismul care consideră că „dovada aparentă a naturii este chiar forma reprezentării culturale”, dar și față de empirismul „care susține că informațiile sunt natura brută și nemediată a lumii”. Scopul ei, așadar, este să „pună problema naturii/culturii (corpului/minții) sub o formă care să nu poată fi rezolvată părtinitor” (Kirby, 1997, p. 2). În privința realității virtuale (VR), de exemplu, contrăfăcută pe ruptura dintre virtual și real, încorporare și decorporare, Kirby atrage atenția asupra faptului că „natura substanței corporale *ca atare* nu este o chestiune de contesta: controversa are în vedere evaluarea etică a corpului, considerat fi consumabil, fie necesar” (Kirby, 1997, p. 136). Dezbaterea în jurul VR ține de o problemă familiară, cea a corpului considerat drept acel evident de la sine „«ceva» rezidual în opoziție cu care are loc consolidarea tehnologiei”, chiar și atunci când aceasta pare că îl înlocuiește (p. 137). Conform lui Kirby, până și critica pe care Allucquere Roseanne Stone o aduce „farsei carteziene” în VR reproduce, de fapt, această idee prin aluzia că „o comunitate virtuală își are originea în și trebuie să se întoarcă la fizic” (Stone, în Kirby 1997, p. 138). Sentimentul lui Stone de reîntoarcere inevitabilă a corpului în VR „implică și ideea că, la un moment dat, ne-am fi despărțit cu succes de el” (p. 139). În plus, perspectiva ei că subiecții virtuali au corpuri atașate duce la o „înțelegere a personalității ca amestec compozit de minte și corp, în care corpul este învelișul exterior și separabil al *cogito*-ului” (p. 139). Reconsiderarea feministă a corpului se bazează la Wilson și pe o reafirmare neintenționată a cartezianismului, obținută printr-o prea mare insistență pe importanța corpului abiologic. Acest aspect își dovedește limitele când vine vorba de orice întâlnire între feminism și științele naturii. AViața, în acest context, poate fi înțeleasă ca o știință nenaturală ce caută o nouă formă de sinergie literaturizată între tehnologie și biologie. Pentru Wilson, critica feministă angajată politic a biologiei și a științelor comportamentale este împiedicată de antisențialismul naturalizat din cadrul feminismului. În definitiv, se întreabă ea, „cum poate un comportament critic alimentat de antibiologism să producă

orice altceva în afara unei critici superficiale și negative a biologiei?” (Wilson, 1998, p. 16). Problema centrală rămâne cea a genului definit prin opoziție cu sexul biologic. Pe lângă faptul că prezintă o identitate flexibilă, construită cultural, prin opoziție la una așa-zis fixă, dată și naturală, această distincție servește la întărirea ortodoxiei științifice prin sancționarea unui domeniu de cunoaștere neutră (asexuat), și în care feminismul nu pare să aibă vreun loc sau vreo valoare. Cu alte cuvinte, critica feministă bazată pe gen adusă științei s-a concentrat pe domenii precum cel al medicinei reproductive, în care femeia este privită ca obiect de cunoaștere, lăsând relativ necontestate zone precum cea cognitivă sau neurologică (Wilson, 1998, pp. 19, 34). Londa Schiebinger (1999) pare să confirme acest aspect în cercetarea ei convențională privind gradul în care feminismul a modificat știința. Dacă feminismul bazat pe gen a făcut incursiuni în primatologie și biologie – atât pentru a crea o breșă, cât și pentru o abordare epistemologică –, în matematică și fizică, științe care nu se pretează analizei de gen, a înregistrat progrese mult mai puțin semnificative (Schiebinger, 1999, p. 159). De altfel, critica feministă a avieții este validată mult mai repede prin biologismul aviului, adesea privit din interior ca „îmblânzind” (Turkle, 1997) sau feminizând (Grand, 2000) epistemologia fondată pe fizică a IA. Astfel, se implică într-o oarecare măsură chiar în esențialismul pe care încearcă să-l conteste, cel puțin până când încorporează acele aspecte ale avieții – precum computația, neuroștiința, cogniția (vezi capitolele 4 și 5) – care sunt mai dificil de validat în cadrul analizei feministe. Inevitabil, în aceste situații problematica genului este suspendată. În ceea ce privește amenințarea esențialismului biologic ca efect constitutiv al teoriei de gen, Wilson (1998, p. 55) propune să nu mai considerăm genul o categorie restrictivă (p. 50) înainte de a crea un concept de gen care să nu aibă ca punct de plecare excluderea și patologizarea specifice biologiei (p. 51) sau materia sexuală inertă:

Prima premisă a acestei cărți este că dacă comportamentele noastre critice și metodele pot fi redirecționate astfel încât biologia și neurologia să nu fie inamicii naturali ai politicului – asta înseamnă, dacă

lăsăm de-o parte teoria de gen de la bun început – vom descoperi o creștere mult mai mare a productivității critice în biologie decât ne-ar lăsa să credem teoriile de gen (p. 62).

Wilson consideră că această productivitate critică din conecționism este un proces neurologic de autoorganizare care, la fel ca biologia în sine, ar trebui să ajungă subiectul procesului de denaturalizare, fără a se face recurs la antinaturalism:

Nu vreau să spun prin asta că biologia nu suportă critică, nici că este un dat material evident de la sine, ci mai degrabă că, în sistemul teoriei de gen, biologia nu poate să figureze decât ca element fondator toxic, originar și normativ.

Drept consecință,

comportamentele critice asamblate în acest sistem sunt limitate la supoziția că orice critică a fundamentării, originarului și a normativității vine din altă parte decât biologia, și că ar trebui îndreptată împotriva biologicului” (p. 62).

Wilson își îndreaptă atenția către opera lui Judith Butler (1989, 1993) pentru a nuanța dintr-o perspectivă feministă relația dintre sex și gen, însă descoperă că Butler include sexul în discurs cu consecința re-negării biologiei. Nu există un sex al ei, ci doar „sex” (Wilson, 1998, p. 59). Critica lui Kerin susține de asemenea „că problema materiei nu poate fi abordată corespunzător printr-o simplă analiză a modelelor discursive prin care se face interpretarea acesteia” (Kerin, 1999, p. 91). Prin urmare, trebuie ridicată problema ontologiei pentru a înțelege că materia există în forme multiple. Abordările feministe, cum este cea a lui Butler, au tendința să omogenizeze știința naturii cu obiectele ei; renunțarea la această tendință presupune a gândi „în termenii modurilor de existență și a efectelor pe care le au diferitele manifestări ale materiei în constituirea lor ca obiecte ale cunoașterii umane” (Kerin, 1999, p. 91). În această situație, întoarcerea la ontologie implică de asemenea și dificultatea de a regândi

această ontologie în afara termenilor realismului sau „ca altceva decât un teren pre-dat în care pot fi localizate anumite adevăruri naturalizate” (p. 92). Din perspectiva lui Kerin, problema la Butler, dar și la alte reprezentante ale epistemologiei feministe, este că ele consideră că aceasta este o sarcină imposibil de îndeplinit și astfel exclud domeniul ontologiei de la orice investigație critică. Până și acei filosofi ai științei care admit forța productivă a fenomenelor naturale în cadrul teoriilor științifice o fac, conform lui Kerin, total inadecvat. Ea citează sintagma lui Evelyn Fox Keller și N. Katherine Hayles de „constructivism condiționat” (Kerin, 1999, p. 94). Wilson (1998) și Kirby (1997) își îndreaptă o parte din critică asupra Donnei Haraway; cea dintâi se referă la analiza celei de-a doua cu privire la cyborg, o configurație hibridă care încearcă să modifice structurile de gen ale dominației – natură/cultură, obiect/subiect – din cadrul culturilor tehnostiințifice tradiționale. Pentru Kirby (1997, p. 147), cyborgul este de fapt „cea mai recentă formă de recuperare carteziană pentru că este formulată împotriva domeniului pre-cyborgian al unității și identității”. Această critică adusă lui Haraway (1991a) trece însă cu vederea că cyborgul este o născocire „plăsmuită în burta monstrului”, ceea ce înseamnă că este creat în interiorul și împotriva umanismului cu îndârjire dominant și împotriva structurilor pozitivistice ale culturii postmoderniste. Cu alte cuvinte, este o parodie. Kirby merge chiar mai departe, sugerând că atitudinea părtinitoare a lui Haraway față de biologie în fața suspiciunilor ridicate de feminismul antiesențialist este inadecvată deoarece încearcă să recupereze biologia prin discurs: „Biologia nu este corpul propriu-zis, ci un discurs” (în Kirby, 1997, p. 147). Aici, Kirby încearcă să combine biologia cu corpul într-un mod pe care nici Haraway, nici criticii ei, nici măcar anumiți biologi (Rose, 1997) nu și-l doresc. Dacă argumentele lui Kirby în favoarea ontologiei sunt puternice, ele sunt îndreptate din când în când și împotriva criticilor epistemologiei, mai părtinitoare și mai puțin atente. Așadar, o lectură mai adecvată a argumentării lui Haraway ar recunoaște acest lucru ca pe o încercare de a împiedica reducerea corpului la discurs de către biologia denaturalizată. Din perspectiva lui Kerin, două din cele trei filosoafe ale științei (cea de-a treia fiind

Wilson) care întreprind o analiză mult mai adecvată a forței productive a materiei sunt Isabelle Stengers și Karen Barad. În timp ce atât Wilson (1998), cât și Barad (2000) recuperează ontologia „într-o manieră considerată necesară investigației feministe” (Kerin, 1999, p. 94), repulsia lui Stengers față de epistemologie o îndepărtează de acest proiect recuperativ. În cuvântul introductiv la *Power and Invention* a lui Stengers, Bruno Latour (1997) avertizează feministe, ecologistele și stângistele care văd în ea un aliat să fie pregătite pentru câteva lecții tari, derivate direct din implicarea ei în științele tari. Ingredientele dominației politice sunt aceleași cu cele din laborator, „adică incapacitatea de a le acorda oamenilor cu care se intră în contact vreo șansă pentru a redefini problema din propria perspectivă” (Latour, 1997, p. xviii). Prin extensie, politica punctului de vedere (Harding și Hintikka, 1983; Harding, 1992; Haraway, 1991a) – „în care rezultatul analizei este determinat în totalitate încă de la început de poziția ocupată de către vorbitor” – reflectă formele științifice ale dominației. „Ce ar trebui spus, se întreabă Latour (1997, p. xviii), despre acele mii de tracturi radicale în care lucrurile de studiat – în știință, artă, instituții, medicină – nu au nicio șansă să spună nimic altceva decât ceea ce le-a fost imprimat prin dominația capitaliștilor bărbați albi?” Acolo unde această problemă pare să meargă mai departe pe axa reacție – inversiune a dualismului clasic (unde poziția denaturalizantă este percepută ca naturalizată, iar vocile marginale ca devenind dominante), Latour merge mai departe și deschide o perspectivă mult mai interesantă despre risc:

La fel ca cea mai mare parte a gândirii critice, ele [tracturile radicale] reproduc exact rezultatele care se așteptau de la ele încă de la început, iar dacă trebuie să le respingem, nu o facem pentru că sunt politice și nici pentru că nu ar fi suficient de științifice, ci pur și simplu pentru că autorul nu își asumă riscul ca, în scrierea lor, să fie dat afară din propriul punct de vedere. (Latour, 1997, p. xix)

Părând la prima vedere că își asumă riscuri, Kerin afirmă că Butler le rezistă. Or, reconsiderând rolul materiei în discurs (ca răspuns la

critica proiectului ei de început, *Genul – un măr al discordiei* [*Gender Trouble*] ca „proces de materializare”, ea nu obține o ontologie, ci o extindere a epistemologiei: „Urmărește să deschidă simbolicul spre înțelegeri alternative a ceea ce este valoros” (Kerin, 1999, p. 95). De vreme ce ipoteza lui Butler asupra ontologiei, privită ca mijloc de reabilitare a pozitivismului, „este una pe care niciun «ontolog» feminist nu o susține”, Kerin ridică problema concepțiilor alternative care acționează în răspar cu istoria. Trebuie să adăugăm că nicio astfel de posibilitate nu le este oferită epistemologilor. Exemplele din genetică sunt date „pentru că această disciplină reprezintă un domeniu în care metodologia științifică a trebuit să se transforme în urma contactului cu obiectul investigației” (p. 100). De exemplu, explicația pe care o dă Evelyn Fox Keller sintagmei „a simți în locul organismului” a Barbarei McClintock ține de o cotitură ontologică în biologia moleculară. Kerin (1999, p. 100) se dă pe sine ca exemplu pentru a argumenta că „feministele nu vor putea să intervină propriu-zis în aceste domenii științifice dacă nu riscă să se familiarizeze cu caracteristicile geneticii moleculare”. Întrebarea totuși rămâne, după cum ne sugerează autoarea, dacă mai degrabă este necesară o ontologie, decât o epistemologie pentru acest scop lăudabil. Familiaritatea creativă și critică a lui Haraway cu biologia (considerată de ea discursul hegemonic); capacitatea ei de a mânui interacțiunea complexă dintre știință, filosofie și politică, și, dincolo de toate, renegocierea la nivel de reprezentare a distincției dintre natură și cultură, subiect și obiect mi se par un bun exemplu al limitelor abordării ontologice. Fără să fie constrânsă, cum se întâmplă în cazul lui Butler, de un cadru psihanalitic poststructuralist (Kerin, 1999, p. 97), Haraway, ea însăși un om de știință, subliniază adeseori că respinge atât relativismului, cât și universalismul, atât construcționismului, cât și esențialismul. Prin formularea epistemologică (și, de asemenea, metodologică) a cunoașterii situate și a adevărilor parțiale, ea încearcă să descopere un teren de mijloc și, prin urmare, oferă un *mijloc* de recunoaștere a materiei fără să facă apel la realism. Acest mijloc alternativ nu apare în urma „înțoarcerii la ontologie” și, fără îndoială, el nu ar putea exista fără epistemologie (sau un anumit simț al lui „cum”). S-ar putea

spune că argumentele lui Wilson, Kirby și Kerin sunt, într-o anumită măsură, slăbite de un „du-te-vino” (Kirby) între ontologie și epistemologie care, de exemplu, la Haraway nu apare. Reprezentările ei nu sunt, de fapt, pur epistemologice. Ele sunt un răspuns la diferitele moduri de existență apărute în domeniile conjugate ale biotehnologiei, feminismului și studiilor despre știință. OncoȘoarecele, FemOmul și Martorul Discret (și, desigur, relația mai veche – cyborgul) sunt înrudiți, iar opera lui Haraway despre rudenie este tocmai o speculație asupra modurilor de existență care oferă locuri de trecere „prin care ies la suprafață noțiunile de (și relațiile dintre)” natură și cultură, subiect și obiect (Kerin, 1999, p. 101). În ceea ce este pentru ea imploziva sferă a discursului „naturăcultură”, Haraway întâlnește entități eterogene și corpuri carnale care dețin suficientă agentivitate pentru a pune întrebări în interiorul discursului uman (și, de fapt, pentru a rezista nivelului de antropomorfism cunoscut din interiorul unor științe precum IA sau AViața):

În acest context am scris despre cyborgi, pe de-o parte, și despre animale, pe de alta, în special despre primat. Aceste primat pun problema relațiilor om – natură în alt mod decât o fac cyborgii. În mod particular, istoria evolutivă scoate dintr-odată la lumină chestiunile reduționismului biologic și a corpului viu, a corpului carnal și a celor cu care ne înrudim. Înrudirea noastră cu alte organisme se vede cel mai bine în povestea primatelor, chiar mai mult decât în cea a cyborgului. Povestea cyborgului ridică întrebări referitoare la rudele noastre din rândul mașinilor – înrudirea noastră cu sfera comunicatională – în timp ce povestea primatelor ridică întrebări privitoare la rudele noastre din rândul altor organisme și la interfața natură-cultură care a fost creată în cadrul științelor umaniste (Haraway 2000, p. 106).

Este limpede din cele de mai sus că primatologia, biologia, tehnologia sunt, pentru Haraway, discursuri sau, mai exact, narațiuni, povești, însă aceste povești nu se confundă cu organismele și entitățile despre care povestesc și de care sunt povestite. Intervenția ei în „realitatea decalată” a naturii și culturii „are legătură cu ideea de lumesc [*worldliness*], un act de credință în lumesc unde corpul

carnal și istoria umană sunt mereu și pretutindeni prinse într-un țesut de interrelaționări în care nu toate relațiile sunt umane.” Și astfel, „punctele mele de plecare fundamental epistemologice sunt legate de această încrângătură unde separarea categorică între natură și cultură este deja o formă de violență” (Haraway, 2000, p. 160). Cum poate materia descâlcită prin discurs să vorbească într-o formă care să respingă acest tip de violență? Descâlcirea materiei și a discursului este punctul de origine al epistemologiei la Haraway. În interviul ei cu Thyza Nichols Goodeve, Haraway (2000) este provocată să adopte în mai mare măsură o ontologie. Făcând trimitere la povestea lui Haraway despre sistemul imunitar, Goodeve întreabă unde se poziționează practica „științei” în cazul acelor fapte ale sistemului imunitar rezistente la interpretare?” Haraway (2000, p. 107) răspunde cu un argument aparent convențional construcționist: „Nu există un loc pentru existența în lume care să se afle în afara poveștilor.” Încă o dată este împinsă să confirme „un anumit tip de biologism” prezent în scrierile ei. Răspunde cu o poveste despre *Mixotricha paradoxa*, o entitate microscopică ce este „mai mult decât o simplă metaforă”. Un organism care trăiește simbiotic cu alte cinci feluri de entități în intestinul unei termite, *Mixotricha* este „o metaforă extraordinară care devine cel mai bun exemplu pentru a pune la îndoială noțiunile noastre de unu și de mulți” (Haraway, 2000, p. 83). O creatură de graniță, similară cu, dar diferită de, spre exemplu, una transgenică, *Mixotricha* in-formează și este informată de discursul tehnostiințific. Este acesta construcționism? Numai într-o interpretare reduționistă (Haraway, 2000, p. 85), sugerează Goodeve. Pentru Haraway, acuzația că ar avea o perspectivă anti-materialistă, construcționistă asupra științei reprezintă „o formă de mentalitate literală. Iar asta este și motivul pentru care figurile sunt atât de importante pentru mine, pentru că ele sunt de la bun început complexe și non-literale”, ca să nu mai vorbim de manifestarea unei plăceri reale în „limbaj și corpuri” (p. 85). Fără a vrea să aplanăm neconcordanțele care coexistă în diferitele perspective ale proiectelor creative ale lui Haraway, chiar este important să subliniem limitele ecuației reduționiste dintre epistemologie și construcționism

(„tare”). Chiar și Wilson pare la un moment dat „captivă” în discurs, îmbinând biologia cu propriul obiect și bazându-se în mod straniu pe un model semiotic structuralist al conexționismului. Ca urmare, ea reia dualismul sistemelor de tipul cognitivism/conexționism, sus – jos/dedesubt – deasupra, centralizat/distribuit și IA/AViață. Interesant este că AViața reprezintă referința absentă din argumentația lui Wilson în favoarea construcționismului ca încorporare a psihologiei. În cadrul AVieții, conexționismul tinde să funcționeze mai mult ca o metaforă abstractă informațională a autoorganizării obținute în sistemele biotehnologice precum: roboții, roboții și knoboții. Este așadar un pic cam prematur pentru „ontologiști” să susțină că sunt capabili să rezolve tensiunile dintre determinismul biologic și construcționismului social. Cu toate acestea, o idee validă și importantă care reiese din perspectivele epistemologice și ontologice este cea a asumării unui risc necesar pe care îl impune răspunsul feminist la materia schimbătoare a vieții (umane sau de alt fel), în cadrul câmpului contemporan al biotehnologiei.

Risc

În capitolul anterior, am propus un concept de risc care, în special în contextul biotehnologiei, depășește granițele calculării, predicției și prevenției, îmbinând atât imaginația, cât și complexitatea. În *Power and Invention*, Isabelle Stengers (1997) pledează de fapt pentru o „cosmopolitică” a asumării riscului ca formă de abordare metodologică și ontologică a unei lumi de obiecte complexe. Acest tip de abordare, consideră autoarea, face diferența între știința bună și cea rea. Ea se opune punctului de vedere consensual care susține că separarea binelui de rău produce o critică a epistemologiilor și a reprezentărilor științifice, și un interes pentru limitările umane și neînțelegeri.

Fără îndoială, societatea noastră, limbajul, mintea și creierul ar putea fi cauze pentru anumite neînțelegeri, dar principalul partener care trebuie interogat cu privire la sursa incertitudinilor este complexitatea lumii, care nu așteaptă afară și nu rămâne egală cu sine. Împotriva

epistemologiei și a construcției sociale, Stengers ne atrage atenția asupra modalităților în care lumea se agită singură și ne pune în încurcătură. (Latour, 1997, p. x)

Latour se referă la lucrarea lui Stengers și Ilya Prigogine despre teoria haosului care reprezintă o piatră de încercare pentru ontologie și constituie prima etapă a cercetării sale, care evoluează de la filosofia științei spre o filosofie mult mai generală (Prigogine și Stengers, 1985). În centrul cosmopoliticii lui Stengers se află o filosofie în care realismul științific și construcționismul social nu sunt opuse, ci similare (Latour, 1997, p. xiv). Altfel spus, Stengers lucrează cu noțiunea de construcționism riscant:

Există construcții în care nici lumea, nici cuvântul, nici cosmosul, nici oamenii de știință nu își asumă niciun risc. Există propoziții prost construite, iar acestea ar trebui îndepărtate din știință și societate [...]. Pe de altă parte, există propoziții în care și lumea și oamenii de știință se află în risc. Acestea sunt bine construite, adică, construirea realității, fabricarea realității, și ar trebui să facă parte din știință și societate; asta înseamnă că sunt CC [corecte cosmopolitic], indiferent cât de incorecte politic pot să pară că sunt (Latour, 1997, p. xiv).

Stengers este susținătoarea unei filosofii în care obiectul, lucrul, lumea au ceva de zis despre ele însele. Este vorba de îmbrățișarea riscului la care sunt expuși știința și oamenii de știință. Ecuația, atrage atenția Latour (1997, p. xix), este simplă, chiar dacă greu de realizat de fapt: „fără risc, fără constructe bune, fără invenție, nu poate exista nici știință bună, nici politică bună.” Riscul este în același timp cosmopolitic și personal: „Se poate anticipa cu siguranță că în conflictele obscure ale războaielor științifice ea ar fi privită ca o trădătoare a tuturor taberelor” (p. xix). În privința complexității, Stengers urmărește să facă diferența între complexitatea lumii și complexitatea care se formează în discursurile științifice și în alte discursuri despre lume, în care joacă indirect rolul de apărătoare a raționalismului. Complexitatea recuperează aici ceea ce a pierdut știința: „ea determină nu numai apărarea științei împotriva acuzației de „reducționism”,

dar, în același timp, prefigurează cucerirea de către știință a ceea ce până acum i-a scăpat” (Latour, 1997, p. 3). Întrebarea riscantă privește statutul complexității ca știința sau în relație cu știința: „Putem oare să întrebuițăm ceea ce ni se înfățișează astăzi ca «obiecte complexe» pentru a evidenția problemele generale pe care acestea le ridică, în loc să evidențiem modelele particulare de soluții pe care le determină?” (p. 5). Poate oare complexitatea să funcționeze nu ca epistemologie, ci ca parte a unei ontologii științifice sociale, în care, spre exemplu, în teoria haosului, atractorul straniu rămâne o necunoscută și nu un model de cunoaștere? (Latour, 1997, p. 7; Kember, 1991, 1996). Chestiunea complexității se distinge atât de cea a emergenței (care pentru Stengers ține de o origine fizică, nu conceptuală), cât și de cea a complicației (care, în opoziție cu simplitatea, este de cele mai multe ori o garanție a științificității). De asemenea, răspunsul adecvat la această chestiune „nu este teoretic, ci practic”, necesitând „enculturația culturii științifice” prin intermediul riscului. Riscul are legătură în cele din urmă cu practica dialogului; un dialog prin care știința și lumea își vorbesc una celeilalte (și care urmărește să contracareze criticile care văd în știință un mijloc de „alterizare” a naturii), dar și un dialog în care „valoarea comunicărilor dintre interogațiile filosofice și cele științifice încetează să fie anulată de compartimentalism sau distrusă prin atitudinea de confruntare” (Prigogine și Stengers, 1997, p. 53). Respectul pentru natură ar trebui extins la toate celelalte abordări intelectuale (p. 57), ceea ce ar duce, probabil, nu la interdisciplinaritate, ci mai ales la o „încrucișare” care să ofere „comunicări inedite care să ne permită să facem față cerințelor insolite ale epocii noastre” (p. 57). Transgeneza, după cum arată și Haraway (1997), este o metaforă extraordinară, la fel ca „noutatea strălucitoare” (p. 55), și „chestiile” complexe ale vremurilor noastre. Ea ne face să ne gândim la „inimaginabilul obiectelor” (p. 58) care cere un răspuns de la societățile tehnostiințifice, prin care „noile alianțe” să poată fi re-inventate, asta în cazul în care răspunsul va fi unul neadecvat.

Pentru Patricia Adair Gowaty, o astfel de alianță este cea dintre feminism și biologia evoluționistă. Ca adeptă a feminismului darwinist, Gowaty (1997) are de spus propria poveste despre risc,

iar antologia pe care a coordonat-o pe subiect este urmarea unei conferințe mult mai controversate și disputabile. Gowaty redescoperă impedimentele „germinării încrucișate”, primul element fiind dezbaterea extenuantă în jurul determinismul genetic, iar cel de-al doilea, un antiscentism larg răspândit. Înainte de conferință, spune Gowaty (1997, p. 1), „credeam că cel de-al doilea impediment nu are nicio legătură cu mine sau ceea ce este al meu și că primul fusese rezolvat încă de acum 15 ani”. Se pare că nu. În loc să încerce să înlesnească un „nou dialog” la granița dintre feminism și biologism, Gowaty joacă rolul unei interprete și apologete a contestatelor „vechi limite dintre ele” (p. 2). Aceste vechi limite marchează teritoriile naturii și ale culturii pe care, deși le străbate cu succes, Gowaty nu vrea să le perturbe. Acest lucru se întâmplă parțial pentru că ea identifică „natura umană” (și comportamentul natural al omului) cu obiectul împărțit, cu baza comună a investigației. Cum-ul și de ce-ul comportamentului uman ar putea să fie astfel explicate prin aceleași metode ale biologiei evoluționiste folosite pentru a explica de ce-ul și cum-ul comportamentului altor animale, fără să se țină seama de jocul complex dintre factorii biologici și cei sociali specifici pentru post-Pleistocen, pentru viața umană postindustrială. Gowaty include politica (feministă) în cadrul biologiei (evoluționiste) în încercarea de a stabili o metodologie științifică și o epistemologie comportamentală comune. Mai util, ea indică două grupe de dezbateri privind biologia evoluționistă care ar putea înlesni anumite modalități de regândire a dihotomiilor natură/cultură, sex/gen care structurează opozițiile dintre discipline și din interiorul lor. Cea dintâi este dezbaterea internă despre presiunea selecției universale și abilitatea sau și inabilitatea ei de a determina trăsături universale. Gowaty pune sub semnul întrebării atât aserțiunile feministe, cât și pe cele biologice cu privire la existența trăsăturilor universale, fixe, specifice de gen, argumentând în favoarea existenței (universale) a varietăților semnificative și a diversității între grupuri și indivizi. Existența posibilă sau probabilă a presiunii de selecție universală care acționează diferit la femei și bărbați, în mediul lor biosocial corespunzător, nu se transpune direct în trăsături universale:

Motivele acestui fapt includ variațiile aleatorii (care ar putea să determine pe unii indivizii să jupoaie o pisică într-un anumit mod, iar pe alții în altul), contra-tactici (care ar putea să ajute unele pisici să scape printr-o anumită deschizătură, iar altele prin alte deschizături), și forțele dialectice ale interacțiunii dintre caractere în cazul unui gen și contra-caractere la altul (Gowaty, 1997, p. 7).

Argumente în favoarea existenței diferențelor înnăscute la bărbați și femei sunt greu de adus, afirmă Gowaty, cu excepția câtorva exemple precum menstruația, nașterea și (mai contestabilă) lactația. Pe de altă parte, interacțiunea dintre presiunea de selecție și răspunsul adaptativ individual pledează pentru „existența bărbaților care – probabil facultativ – expun trăsături de obicei asociate cu femeile și viceversa” (p. 7). Așadar, pentru o biologă evoluționistă și feministă non-esențialistă, cum este cazul lui Gowaty, există puține diferențe esențiale între bărbați și femei, însă există diferențe mari în presiunile de selecție care acționează asupra lor: „adică, diferențele din mediul pe care bărbații și femeile îl locuiesc și pe care comportamentul nostru social și organizațiile îl creează” (p. 7). Cea de-a doua dezbatere în legătură cu biologia, rezultată din prima, se referă la relația dintre mijloacele statistice și varianță. Aceasta este, pentru Gowaty, o dezbatere politică, comparabilă cu preocuparea privind normalizarea și rezistența din științele sociale: „Când experimentăm condiționarea sau presiunile sociale ca să ne adaptăm propriile caracteristici la idealurile acceptate cultural, (mijloace), unul dintre cele mai eliberatoare și importante concepte pe care l-am putea avea este ideea de varietate și varianță” (p. 15). Biologia evoluționistă nu este, așadar, în contradicție cu feminismul, având în vedere că adaptează varietatea la viețile femeilor. În acest punct, „ne apropiem din ce în ce mai mult de o aproximare din ce în ce mai corectă a naturii naturii și de împlinirea visurilor noastre pentru o lume mai egalitară” (p. 16). Dar ce este această „natură” capabilă să susțină întreg spectrul varietății bioculturale? Felul în care Gowaty susține biologia evoluționistă în fața antibiologismului, dorința ei de a înțelege feminismul și științele sociale cu ajutorul metodelor științifice și a epistemologiilor o

determină în cele din urmă să reafirme vechile granițe pe care, cu greu și pe alocuri, le-a depășit.

Russell Gray (psiholog), mai aproape de Haraway, încearcă să provoace biologia evoluționistă din interior, conturând o teorie a sistemelor de dezvoltare care să conteste și mai profund termenii dezbaterei natură/cultură. Gray (1997, p. 387) susține că „dacă înțelegem evoluția ca pe o reproducere diferențială a proceselor de dezvoltare, atunci natura explicațiilor evoluționiste se schimbă profund și la fel și cea a interpretărilor evoluționiste a binomului sex/gen”. Procesele de dezvoltare merg dincolo de distincția dintre comportamentele înnăscute (genetice) și cele dobândite (de mediu) care structurează ruptura natură/cultură. Comportamentul așa-zis înnăscut este de fapt dependent de inputurile dobândite sau experiențiale, iar „aceste inputuri nu sunt doar secundare și de susținere, ci și «pozitive, informative și constructive»” (p. 389). Nu toate comportamentele sunt învățate, iar învățarea s-ar putea, de asemenea, să fie dependentă de factorii interni. De exemplu, ea depinde de sistemul senzorial, de genotip sau de specie (în etologie). Analiza dezvoltării extinde și combină categoriile comportamentelor „înnăscute” și „dobândite”, făcându-le lipsite de sens: „*Toate* fenotipurile sunt produsul *îmbinării* factorilor interni și externi” (p. 390). Pe de altă parte, probabilitatea ca toți biologii să fie acum interacționiști, nu determiniști nu este suficientă pentru a scăpa de spectrul științelor moderne fondate pe dihotomie. Gray atrage atenția că diferite eufemisme ale determinismului, precum „predispoziția”, sunt încă prezente. Soluția la această simplă diluare a problemei constă într-o abordare a sistemelor de dezvoltare care să fie fondată pe interacțiunea dintre influențele genetice și cele de mediu, și pe dezvoltarea contingentă nedeterminată. Ca răspuns la provocările din partea biologilor și ca urmare a nevoii de o astfel de abordare – dată fiind contingenta probabilă a întregului „determinism” genetic –, Gray (1997, p. 397) susține că problema centrală este „dacă genomul îndeplinește un rol privilegiat în dezvoltare, producând unele asimetrii între el și alte resurse de dezvoltare”. Fără să nege că există anumite diferențe între procesele de dezvoltare, susținătorii acestei teorii resping

separarea ierarhică a celor două tipuri de procese – interne și externe, înnăscute și dobândite. Nu există nicio autonomie și nicio dominanță a genelor asupra celulelor, a organismului asupra mediului. Relația biopolitică ulterior conturată este una de interdependență și mutualitate. Biologia evoluționistă nu trebuie confundată topită în biopolitica autonomiei și a dominației, de vreme ce principiul ei darwinist central – selecția naturală – nu este determinat genetic: „Selecția naturală are nevoie de diferențe ereditare pentru însușirile constituției fizice. Mecanismele ereditare exacte ale moștenirii nu sunt importante” (p. 399). Cu alte cuvinte, doar pentru că o trăsătură evoluează nu înseamnă că este mai degrabă determinată genetic, decât de mediu. În ceea ce privește deconstrucția binomului natură/cultură care însoțește războaiele științifice (precum în cazul dezbaterilor despre psihologia evoluționistă), pentru Gray este important de menționat că „mișcarea poate avea loc în ambele sensuri”. Dacă nu există o sferă autonomă a biologicului sau a socialului, „atunci nu numai că trebuie să analizăm conexiunile cauzale dintre cele două, dar trebuie de asemenea să vedem și *legăturile metodologice potențiale*. Sociologii care afișează prea mult entuziasm în ceea ce privește critica determinismului biologic ar trebui să și-l domolească” (p. 404). Legătura metodologică despre care se vorbește aici există deja, este acel dialog în formare care trebuie el însuși să fie natural/nutrit, dată fiind ușurătatea cu care orice argument poate fi recuperat și inclus în cadrul binoamelor opoziționale. Este important, mai ales că în prezent se vorbește atât de mult în gol despre interacționism, ca feminismul și știința, așa cum ne-a arătat Gowaty, să nu meargă mai departe de capul lor. Depășirea diviziunii sex/gen ține de un dialog situat la limita sau, într-adevăr, poate dincolo de limitele științei și ale feminismului, care să găsească „căile prin care inputurile experiențiale să configureze psihologia și anatomia, și căile prin care diferențele psihologice și anatomice să configureze comportamentul și experiența” (Gray, 1997, p. 406).

Pengi și Expresivatorul

În capitolul anterior am discutat câteva exemple de artă a asumării riscului AVieții (Prophet și Selley, 1995; Tenhaaf, 1997) și, puțin mai devreme, chiar în acest capitol, am amintit de riscurile iminente (dacă nu de-a dreptul periculoase) ale practicilor cyberfeminismului esențialist. Există, desigur, o tradiție mult mai importantă a dialogului dintre artă și știință care este atât de bine împământenită în acest moment încât poate fi instituționalizată, de exemplu, competiția anuală de *sci-art* de la Institutul Wellcome. Relația istorică dintre știință și științele sociale poststructuraliste/feminism/teorie culturală este mult mai problematică, după cum ne arată în mod clar dezbaterea despre biologia socială și, mai nou, psihologia evoluționistă. Andrew Ross scria despre *Războaiele științifice* în 1996 și toată lumea este de acord că acestea în niciun caz nu s-au rezolvat (vezi, de exemplu, Rose și Rose, 2000). Așadar, pentru a pune bazele acestei discuții, voi apela la exemple în care informatica se intersectează cu teoria culturală, dezvoltând cu precizie o perspectivă asupra riscului și a dialogului care operează mai ales cu implementarea tehnică și discursivă a agentivității autonome. Acesta este tipul de acțiune prin care feministele ar putea să se angajeze în dialog cu oamenii de știință (informaticieni și biologi) cu privire la subiectivitatea care suspendă întrebarea despre sex și gen. Avantajul acestui mod de a proceda constă în faptul că feminismul s-ar putea ocupa în detaliu de informatică, care, așa cum bine se știe în interiorul ei, nu este sub nicio formă un domeniu neutru (și nu doar pentru că încorporează în mod frecvent principiile biologice). Alt avantaj are legătură cu faptul că, în știință, se pare că sunt la fel de puțini biologi esențialiști pe cât de puțini determiniști genetici, iar o atenție mai mare pe problema autonomiei și a agentivității oferă o direcție mult mai amplă discuției despre gen și despre alte aspecte ale identității în cadrul (post)umanismului. Cercetătorii IA în special sunt conștienți de criticile aduse disciplinei lor, care este adeseori caracterizată ca predominant instrumentalistă, raționalistă, masculinistă și antiumanistă. Se observă de asemenea la ei o tendință de a amesteca disciplinele neștiințifice,

științele umaniste, cu umanismul, și astfel conflictul este declanșat din interior, solicitând un răspuns.

Proiectul lui Phoebe Sengers (prezentat în Capitolul 5) încearcă să stabilească o „alianță” între IA și studiile culturale despre știință prin studierea IA ca activitate culturală situată și prin folosirea rezultatelor pentru a produce tehnologie nouă (Sengers, 1998, p. iii). Sengers critică procesul de atomizare (sau ceea ce ea numește „boxologie”) din designul agentului autonom, pe care îl consideră un fel de catch-22*. Atomizarea este realizată prin modularitatea designului agentului; mai exact, felul în care comportamentele sunt descompuse în module complet izolate. Chiar dacă această strategie pare să fie necesară pentru a crea un cod comprehensibil, ea „este fatală pentru crearea unor agenți care au acea coerență generală pe care ne-am obișnuit s-o asociem cu ființele vii” (1998, p. iii). Agenții atomizați pretind autonomia atât pentru părți, cât și pentru întreg (ei pur și simplu nu interacționează la niciun nivel), dar și agentivitate, însă pentru Sengers sunt esențial „autiști” (1998, p. 20). Agentivitatea funcționează ca o metaforă antropomorfă productivă și profitabilă într-un domeniu care contestă din interior modelul adecvat sau cel mai eficient al designului de agent. Sengers descrie relația dintre IA și AViață (altfel cunoscută ca IA „alternativă” sau „nouvelle”) ca pe o competiție adesea tensionată între modelele cognitiv și conexiunist ale minții și între designul de agent autonom decorporat, pe de-o parte, și designul de agent încorporat situat, pe de altă parte. Ea oferă un argument solid pentru faptul că aceste competiții nu sunt doar științifice, tehnice sau metodologice, ci sunt dezacorduri epistemologice și etice privind subiectivitatea și rolul corpului în formarea cunoașterii și a inteligenței (p. 6). Disputele tehnice despre design reprezintă „un domeniu specific în care implicațiile ideilor adânc împământenite în backgroundul cultural sunt revizuite” (p. 9). Sengers analizează unele idei din backgroundul cultural despre relația dintre tehnologie și

* *Catch-22* este o situație paradoxală din care individul nu poate scăpa din cauza regulilor contradictorii sau a limitelor arbitrare. Termenul a fost folosit de Joseph Heller în romanul său din 1961, *Catch-22* (n. tr.).

subiectivitate prin intermediul conceptului de schizofrenie. Aceasta este în același timp și o problemă tehnică privind dificultatea de integrare a comportamentelor agentului și o filosofie a subiectului în societățile industriale și postindustriale (Jameson, 1984; Deleuze și Guattari, 2013). În ambele cazuri, „agentul” este atomizat, mecanizat, alienat și incoerent. Lucrul cu aspectul tehnic al schizofreniei IA reprezintă o modalitate de înțelegere a dimensiunilor economică, socială și psihologică ale aceleiași probleme care, în practică, nu este obscură, ci evidențiată prin decizia ei de a reface iluzia coerenței prin intermediul designului de agent. Pentru ea, schizofrenia din IA nu este o problemă care să aibă rezolvare, ci o consecință inevitabilă a procesului de design – cel puțin în IA clasică. Implicit, Sengers, spre deosebire de Grand, nu vede în AViață un mijloc de a rezolva problemele IA. În loc să-și îndrepte atenția spre biologie, ea se apropie mai degrabă de psihologie, pentru a genera nu agenți reali, ci credibili. Din perspectiva ei, aceștia dau dovadă de comportamente mai fluide și mai puțin fragmentate și astfel sunt mai asemănători viului, chiar dacă nu sunt vii. Ceea ce extrage ea din AViață este credința în eficacitatea agenților situați, deși este dornică să extindă noțiunea de mediu specifică AVieții, de la o dimensiune pur fizică, la una socioculturală (Sengers, 1998, p. 92). Contextul sociocultural în care sunt localizați agenții este parțial cel al obiectelor și al altor agenți, și parțial cel al designerilor și al utilizatorilor. Sengers începe așadar să privească agenții nu ca pe entități autonome, ci ca pe forme de comunicare între designer și utilizator. Aceștia devin propriu-zis expresii ale subiectivității: „Un agent este o reprezentare [...], o oglindă a felului în care creatorii lui înțeleg ce înseamnă să fii în același timp mecanic și uman, inteligent, viu, ceea ce un teoretician al culturii ar numi subiect” (p. 94). Un agent nu este un „teren de testare impecabil” pentru teoriile minții și ale materiei – nu o creație, ci o construcție a vieții. Acest agent este o construcție riscantă în măsura în care este proiectat să construiască o punte peste abisul pe care îl percepem între ingineria IA și detractorii „umaniști”. Criticile „standard” la adresa IA, așa cum le numește Sengers, „chiar dacă nu sunt mereu ușor de înghițit de către cercetători, ar putea să le folosească

cercetătorilor IA la îmbunătățirea practicilor tehnice”. Problema e că aceste critici sunt adesea neinteligibile pentru informaticieni, ceea ce duce la o „ghetoizare” a ambelor câmpuri: „practicile tehnice își continuă propriul parcurs fără beneficiile introspecției pe care o pot oferi umaniștii, iar preocupările umaniste în legătură cu IA au un efect minor asupra felului în care este produsă IA în realitate” (p. 1). Acest argument în favoarea dialogului are la bază achiziția, învățarea de noi limbaje – fie ele tehnice și/sau teoretice. Nu este suficient să-l lășăm în seama interdisciplinarității⁵, de vreme ce acest termen nu poate exprima nici problema, nici posibila soluție a războaielor științifice. Acestea sunt caracterizate de o „mentalitate de asediu” (p. 11) și, adeseori, de un nivel de ostilitate care atrage atenția mass-mediilor (Gross și Levitt, 1998 [1994]; Sokal, 1996; Thornhill și Palmer, 2000) și încurajează înrădăcinarea pe mai departe a convingerilor și a luărilor de poziție. Principala sursă de inspirație a lui Sengers este reprezentată de activitatea lui Philip E. Agre și, în particular, sintagma lui Agre, „practici tehnico-critice”.

Agre (1997) urmărește să încorporeze filosofia anticarteziană în designul de agent. El utilizează tehnologia ca pe o formă de epistemologie care se opune tradiției carteziene de privilegiere a minții în detrimentul corpului specifică IA clasice. Această strategie stă la baza practicii sale tehnico-critice care, deși comună în rândul artiștilor, este riscantă în contextul informaticii, unde este dificil de obținut până și acceptarea ei ca problemă, cu atât mai puțin găsirea unei posibile soluții. Problema decorporării în IA este adâncită de ruptura dintre informatică și teoria critică. Considerând că propria lui disciplină susține concepții „false” cu privire la experiența umană, Agre pretinde de asemenea că „analiza critică se pierde rapid dacă nu este organizată și îndrumată de un scop moral afirmativ” (1997, p. xii). Scopul său moral este să propună o posibilă direcție pentru o practică corectivă

⁵ Interdisciplinaritatea, în acest context, tinde să trimită la îmbinarea IA, AVieții, psihologiei cognitive, antropologiei computaționale și așa mai departe, sau la îmbinarea feminismului, sociologiei și studiilor culturale. Cu alte cuvinte, semnaleză domenii în care, în ansamblu, afirmațiile-cheie epistemologice și ontologice mai degrabă se susțin decât să se provoace una pe cealaltă.

(critică). De aici se poate observa că filosofia este mai mult decât un supliment sau un mijloc de suplinare a metodelor tehnice. Ideea este „să se extindă practica tehnologică în așa fel încât importanța criticii filosofice să ajungă să fie în mod clar o problematică a tehnicii” (Agre, 1997, p. 2). Revizuirea internă pe care o face Agre se desfășoară printr-o istorie a dezvoltării antropomorfismului în informatică, începând cu cel de-Al Doilea Război Mondial. Dezvoltarea procesului de automatizare, de exemplu, contribuie la descrierile antropomorfe bazate pe autonomia și intenționalitatea mașinilor. Mai mult decât atât, Teoria Informațională a lui Claude Shannon „a oferit în scurt timp posibilități matematice de a vorbi despre comunicare” în cazul computerelor (Agre, 1997, p. 1). „Confluența din ce în ce mai evidentă a metaforei, matematicii și mașinii” a dus la o „contrarevoluție împotriva behaviorismului și la o restaurare a statutului științific al vieții mentale umane” (p. 1). Noua psihologie cognitivă antibeavioristă (în care accentul se mută de la programarea externă la cea internă) a urmărit să realizeze cealaltă față a analogiei om – mașină în cadrul unei teorii computaționale a minții. Odată cu dezvoltarea tehnologiilor digitale, „se instaurează o puternică dinamică de susținere reciprocă între tehnologiile computaționale și perspectiva carteziană asupra naturii umane, cu procesele computaționale din interiorul computerelor corespunzând proceselor de gândire din interiorul minții” (p. 2). Raționamentul din spatele proiectului inteligenței artificiale este fondat pe această dinamică. Scopul lui Agre este „de a reorienta cercetarea din domeniul IA, desprinzând-o de *cogniție* – procesele abstracte localizate în cap – și direcționând-o spre *activitate* – acțiunile concrete care au loc în lume” (p. 3). Scopul său este de a re-încorpora modelele informatice ale cunoașterii și experienței umane, prin proiectarea „agenților situați și încorporați care trăiesc în lumea fizică” (p. 4). În IA, punctează Agre, cuvântul „agent” este un termen comun și ambiguu într-un mod productiv, oferind direcții utile de discuție despre entități, de la roboți, insecte și pisici, până la oameni, fără „să le reducă pe toate la ordinul tehnologicilor fără sânge” (p. 4). Susținând că agentul este situat, el scoate în evidență ideea că acțiunea acestuia nu are sens în afara situației

particulare din lumea fizică și socială în care este localizat (p. 4). Agentul încorporat nu doar că are un corp, ci (după cum susține Merleau-Ponty (1999), el „*este un corp*”, „*există sub formă de corp*” (Agre, 1997, p. 4). Ca ființă fizică, el are așadar o experiență limitată și capacități mărginite. Important nu este să afirmăm adevărul acestor idei – care, pentru Agre, este puțin probabil să poată fi contestat – ci să le demonstrăm impactul asupra ideilor fondatoare atât în informatică, cât și în psihologie.

Scopul mai larg al proiectului critic și constructiv ale lui Agre este „să înlesnească dialogul critic între tehnologie și științele umaniste și sociale” (1997, p. 4). Agentul lui Agre nu este un gânditor autonom într-o lume, evident ostilă, a problemelor care cer soluții inteligente, ci este unul dintre „făuritori, situați fiind într-un mediu de obicei benign” (Sengers, 1998, p. 32). Pengi este un program de calculator proiectat pentru a juca un joc comercial numit Pengo. Jocul este alcătuit dintr-un aranjament geometric de figuri de tip desen animat – un pinguin, câteva albine și un anumit număr de cuburi de gheață. Pinguinul trebuie să omoare toate albinele folosind cuburile de gheață și să evite, la rândul său, să fie înțepat sau lovit. Agre caracterizează natura conflictuală a jocului ca „nefericită”, dar afirmă că aceasta nu scade din valoarea inovației tehnico-discursive de bază care reprezintă, de fapt, implementarea cu succes a activității agentului fără să se facă apel la vreo hartă cognitivă sau la vreun plan. Programele de IA „mentaliste” de rezolvare a problemelor se bazează pe un planificator: „adică, un set complicat de mecanisme pentru construirea și menținerea modelelor lumii și pentru construirea și executarea de planuri” (Agre, 1997, p. 265). Pe de altă parte, arhitectura lui Pengi este simplă, mai mult improvizată și interactivă. În loc să execute un plan pe baza unei hărți a lumii întregi, vizualizează mișcările posibile din cadrul unei strategii accidentale mai localizate și realiste biologic (Agre, 1997, p. 269). Potrivirea cu mediul nu se bazează pe autonomie și reprezintă un model parțial al unei practici alternative. Agre problematizează autonomia (cognitivă), pe care o consideră una dintre metaforele generative din cadrul propriei discipline, în timp ce Sengers dezvoltă această problematică în propria

arhitectură a agentului, pe care îl numește „Expresivator”. Dacă Agre își deduce inovația arhitecturală plecând de la o teorie a reprezentării, Sengers o deduce din modelele structuraliste ale comunicării, astfel încât comportamentele agentului sunt reprojecate ca semne în cadrul unui sistem de semne. Designul Expresivatorului se bazează pe managementul unităților de sens, nu pe cel al unităților de informație, iar „natura” lui comunicativă îl situează într-o lume a agenților încorporați, nu în cea a mașinilor inteligente. Prin proiectarea legăturilor sau a tranzițiilor dintre diferitele unități de comportament care altfel ar fi fost atomizate, Sengers încearcă să ofere un agent coerent, codependent și credibil potențialilor utilizatori, atât din interiorul, cât și din afara artei și a industriei de divertisment. Agenții credibili prind viață la fel ca personajele din narațiuni, nu ca organismele în evoluție – ei sunt inteligibili neinteligenți. Prin urmare, IA a lui Sengers denaturalizează rolul agentului în mediul aviu și, în „crearea” de tehnologie biologică, trece aproape imperceptibil, dar în mod fundamental, de la metaforă la analogie.

Expresivatorul este agent numai în măsura în care îi este permisă agentivitatea de către designer și utilizator. E vorba, astfel, de un antropomorfism strategic (dacă nu chiar parodic). Inteligența animată, după cum au ajuns să-și dea seama designerii mecanismelor, se află în ochii privitorului. Este mai mult o fațetă a interpretării decât a observației, în felul acesta Sengers marcându-și critica pe care o aduce epistemologiei Luminilor în cadrul informaticii. Întrebarea interesantă ridicată de ambele proiecte este dacă computaționalismul (ca abordare a studiului vieții inteligente) se adaptează cu succes la ideea că obiectul său este nefixat (viața ca o sărbătoare în mișcare). Devine posibil, cu alte cuvinte, să calculezi o intersubiectivitate dinamic neliniară și să încorporezi procese într-un mod semnificativ și/sau util (să nu uităm că Sengers și Agre integrează narațiunea și reprezentarea – respectiv – în rândul metodelor computaționale, și că fac afirmații adecvate și simple în ceea ce privește designul lor, în vreme ce chiar și cele mai convenționale abordări IA – cum este cea a lui Pattie Maes, au semnalat dificultăți de scalare)? Deși acest fapt este unul dintre scopurile IA (AVieții) contemporane sau alternative,

el este permanent amânat. Riscul extraordinar – de fapt, în cazul ambelor perspective – are legătură cu supraviețuirea computerizării în dialogul ei cu discursurile filosofiei critice. De obicei, acest risc este controlat prin marginalizarea dialogului cu comunitățile mici (dar în creștere) de teoreticieni, practicieni și proiectanți. Însă generarea și degenerarea metaforelor este un proces permeabil amorf (Keller, 1995, 2000), iar dacă metafora om – mașină este literalizată și apoi de-literalizată, ce mai rămâne din ea, iar ceea ce rămâne sunt doar resturi, urme? Există anumite urme (după cum ne poate demonstra orice cercetare în mass-media⁶), dar dacă nu ne propunem să privim oamenii ca pe mașini, mașinile ca oamenii, atunci ce înseamnă de fapt această conjuncție a omului cu mașina – care este rolul ei? Dacă în capitolele 3, 4 și 5 am discutat eficacitatea profesională, tehnică, economică și ideologică a biologizării, aici încerc să argumentez că, în contextul particular al agentivității antropomorfe autonome, scopul conjuncției om – mașină devine din ce în ce mai antiinstrumental. El reprezintă o unealtă materială și metaforică prin care este rearticulată dorința de umanism. Această rearticulare se află în mod necesar într-o tensiune productivă cu umanismul liberal de vreme ce încorporează ceea ce tradiția liberală exclude ca fiind altul decât uman – tehnologia. Tehnologia, prin încorporarea ei în viața umană, nu mai semnifică atât de clar antiumanismul celebrat în praxisul postmodern. Începe să semnifice cel puțin dorința pentru un umanism postliberal, articulat în cadrul unor discursuri mai dialogice, mai riscante (mai puțin deconstructive).

AViața așa cum ar putea fi

Conceptul de dialogism folosit aici ca metodă științifică feminină cauzatoare de risc este preluat din lucrările lui Bahtin despre limbaj și roman. Critic față de abordările anterioare care sfârșesc în dihotomii

⁶ În publicitate: Cartea Albastră *American Express* („Emiterea ei”) și referințele genetice la mașini cu sistem de reproducere și patrimoniu; o preocupare recentă privind psihologia evoluționistă la BBC Radio 4 (precum *In our Time*, 2 noiembrie 2000) și în film, *Evolution*, *Final Fantasy*, *AI*, *eXistenZ*, *The Matrix*, *The 6th Day*.

de tipul universalism/relativism (precum formalul abstract *vs.* abordările ideologice ale romanului sau distincțiile structuraliste saussuriene între limbă și vorbire), Bahtin susține că, de vreme ce limbajul este caracterizat de heteroglosie – o pluralitate nu doar a dialectelor, ci și a vocilor și experiențelor situate istoric –, atunci și romanul este caracterizat și de dialogism sau de interacțiunea dintre multiplele puncte de vedere opoziționale. După cum spunea Michael Holquist (1981), conceptul de limbaj al lui Bahtin se bazează pe un „simț al opoziției și al confruntării aflat în centrul existenței, o luptă fără sfârșit între forțele centrifuge care caută să țină lucrurile separate și forțele centripete care se luptă să aducă lucrurile laolaltă” (Holquist, 1981, p. xviii). Confruntarea nu se rezolvă de la sine sub forma unui tip de opoziție binară, așa cum este cea care caracterizează semiotica structuralistă și anumite aspecte ale științelor sociale: „Acea opoziție duce de la vorbirea umană la limbajul computerizat; duce, cu alte cuvinte, la mașini”. Poziția lui Bahtin cu privire la existența unui înfruntări între forțe mai mari „duce în direcția opusă și accentuează atât fragilitatea, cât și natura istorică ineluctabilă a limbajului” (p. xviii). Perspectiva incontestabil situată a lui Bahtin față de limbaj ca heteroglosie este elaborată pe baza unui model alcătuit din „doi oameni propriu-ziși care vorbesc unul cu celălalt într-un dialog specific, într-un moment anume și într-un loc anume” (Holquist, 1981, p. xx). Departe de perspectiva informațională abstract-binară (zerouri și unuri) a limbajului ca formă de comunicare a unui mesaj între emițător și receptor, modelul lui Bahtin este polifonic, polisemic, „zgomotos”, neliniar. Dialogul pune în joc tensiunile de graniță dintre limbaje, „declanșează o emoție la aceste granițe, ne constrânge să simțim fizic formele plastice ale diferitelor limbaje” (Bahtin, în Holquist, 1981, p. 364). Aspectul evocat aici ca structura și imaginarul unui gen literar devine sugestiv în alte contexte⁷ și, fără a-l prelua direct, ar putea să ne ofere informații pentru analiza limbajelor de specialitate, a disciplinelor

⁷ Bell și Gardiner (1998) susțin că „toate fenomenele socioculturale, conform lui Bahtin, sunt formate prin relația dialogică în desfășurarea dintre indivizi și grupuri, implicând o multitudine de limbaje diferite, discursuri și practici de simbolizare”. În plus, „prin acordarea de prioritate relației în defavoarea monadei izolate

mai degrabă decât a dialectelor în tensiune. Acestea pot, de asemenea, să fie evocate în dimensiunile lor istoric-globale și locale, și descrise prin referire la heteroglosie. Pluralitatea vocilor structurează și pune în tensiune disciplinele științifice cu feminismul, și poate fi de asemenea obținută, parțial, prin genul de conversații sau dialoguri specifice (între doi oameni, într-un timp anume și într-un loc anume) pe care le-a descris Bahtin.

Autopoieză și autonomie

În cadrul AVieții, una dintre axele de-a lungul căreia forțele centrifuge cântăresc mai greu decât tendințele centripete unificatoare este cea care problematizează relația dintre organism/agent și mediul său. Această relație se structurează în jurul problemei autonomiei sau a gradului în care agentul este autodeterminat, nu determinat; cu totul receptiv la mediul înconjurător. Într-o discuție intitulată „The «Whole Iguana» Mk 2” (6 iunie 2001), în cadrul căreia Steve Grand își prezenta cercetarea pe care o făcea pe Lucy, urangutanul robot, în fața reprezentanților de la Universitatea din Sussex, s-a pus problema autonomiei. În contextul încercării de a proiecta o entitate capabilă de autoorganizare, Grand a analizat critic capacitățile cognitive interne ale nornelor sale pe care le-a caracterizat, în concluzie, ca „foarte behavioriste”. Dimpotrivă, el spera ca Lucy – aflată încă în procesul de achiziție a unui sistem neurosenzorial mai dezvoltat – să aibă abilități cognitive care le lipsesc nornelor, în special capacitatea de a imagina, diferită de capacitatea de a furniza un plan. Modelul lui Grand de reglare a autonomiei imaginative în care agentul este capabil să conecteze un flux la o stare dorită (în gândire și/sau în acțiune) nu urmează un model din natură, lucrul pe care pune accentul aici Grand nefiind biologia așa cum o știm („biologia nu e așa...”), ci biologia așa cum ar putea fi („...dar ar putea să fie”). Lipsa de fidelitate față de natură și față de procesul evolutiv au reprezentat

autosuficiente, ideile sale se potrivesc bine cu încercările actuale de a înlocui ceea ce adeseori poartă numele de „rațiune centrată pe subiect” (1998, p. 4).

temeiul pe baza căruia unul dintre vorbitori a contestat viabilitatea lui Lucy. Cum poate Grand, se întreba el, să susțină că este capabil să proiecteze o agentivitate la fel de complexă ca cea a unui urangutan când nu se poate încă vorbi nici măcar de proiectarea unui model fidel al comportamentului inteligent în cazul insectelor? Argumentele lui Grand în apărarea riscantului său proiect aveau mai mult o bază filosofică decât una pur biologică sau tehnică. Mi se părea nu numai că vorbea de pe o poziție „tare” a unui inginer de AViață, nicidecum de pe una „slabă”, dar și că vorbea în același timp (în termenii lui Agre și Sengers) mai mult ca un „umanist” decât ca un om de știință/inginer, atunci când și-a reformulat implicarea și marele interes față de agenții artificiali autodirijați imaginativ, expunând comportamente complexe în situații particulare. Insistența lui Grand, pe o perspectivă holistă neconvențională asupra unui organism *in situ*, atenuază ideea de autonomie neproblematică și pune accent pe o formă de interdependență coevolutivă între organism/agent și mediul său. Cu alte cuvinte, agentul acționează, dar se și acționează asupra lui, devenind „un sistem în transformare cu autoorganizare și automenținere” (Interviu, august 2000). Aici, în discuția cu privire la noțiunile de încorporare, situare, formă și materie, Grand face trimitere la conceptul de autopoieză introdus de Maturana și Varela în 1971. Autopoieză, pentru Grand, se afirmă la nivelul structurii tuturor agenților (naturali sau artificiali) ca formă, nu ca materie. Ca răspuns la protestele mele cu privire la importanța corpului în definirea (a)vieții, Grand susține că:

Nu neg importanța corpului; eu neg existența materiei însăși [...]. Sunt total de acord că plasarea în spațiu și timp (configurația și istoria) sunt singurele lucruri care contează [...] în sistemele neliniare ca tine sau ca mine [...]. Dar putem pur și simplu să ne raportăm la materie ca la un substituent – indicatori pentru propria noastră înfățișare și gândire, care reflectă istoria noastră anterioară ca organism. Materia *nu este* organismul. Nici nu este atât de specială în felul în care pretinde fizicianul. Atomii sunt forme. Ei sunt sisteme în desfășurare cu auto-organizare și automenținere. Și oamenii sunt tot sisteme în desfășurare cu autoorganizare și automenținere (această idee se

numește autopoieză). Dacă ne focusăm prea mult pe materie vom ceda în fața fizicienilor! Gândiți-vă la atomi ca la simplii indicatori, lăsând deoparte relațiile în permanentă schimbare. Aceste relații ne construiesc. Ele se extind în tot corpul și de aici afară în societate. Regulile care guvernează relațiile schimbătoare sunt cele care contează, nu materialul din care suntem alcătuiți. Negând existența acestui material ne eliberăm de fizic și facem ca gândirea și societățile noastre, și alte relații să fie la fel de importante și reale ca electronii și protonii. (Interviu cu Grand, august 2000)

Filosofia lui Grand cu privire la (a)viață se delimitează clar de materialismul fizicii ca disciplină științifică hegemonică. Este, de asemenea, împotriva epistemologiei raționaliste și masculiniste a IA fondate pe fizică, formulându-și propria marcă de „androgin” și gândire riscantă care este, dincolo de toate, antagonistă față de formele polemice ale polarizării. Inevitabil, acest androgin și această gândire riscantă, ca un fel de contrastrategie, cad uneori în propria capcană: „Trebuie să-mi susțin și mai mult cazul [...] este așadar foarte ușor să mă găsesc în poziția de a apăra perspectiva extremă (ceea ce nu cred) împotriva perspectivei extreme opuse”. Așadar, „scriu uneori că materia nu există – există doar relații de cauză și efect”, dar „sunt perfect conștient că relațiile trebuie să fie *între* lucruri, astfel încât trebuie să existe niște lucruri, la fel cum există și relațiile”. De asemenea, Grand știe foarte bine că o astfel de strategie poate duce, și l-a condus și pe el, la confruntări asemănătoare cu darwinistele „curse ale înarmărilor”.

Conform lui Margaret Boden (2000), conceptul de autopoieză elaborat de Maturana și Varela face pentru biologia evoluționistă și științele cognitive ceea ce a făcut pentru IA și fizică conceptul lui Grand despre AViață. Insistând, „spre deosebire de perspectiva dominant cognitivă și de procesare a simbolurilor din anii 1970”, pe încorporarea agentului cognitiv, „natural sau artificial”, termenul este fără îndoială emblematic pentru o perspectivă specifică asupra relației agent – mediu „în care aspectele legate de autonomie și de autoformare sunt așezate în centrul problemei” (Varela, 2001, p. 5).

Autopoieza (din greaca veche, unde însemna autogenerare) definește criteriile minime pentru viață și distinge viul de neviu. Definiția se reduce la coerența autogenerată, sau auto-organizare și mentenanță ca entitate discretă și unitară. Conform lui Varela (2001, p. 6), această definiție a vieții nu este nici reduționistă, nici holistă, nici mecanicistă, nici vitalistă. Una dintre problemele centrale ridicate de autopoieză este aceea a relației dintre entitățile autopoietice și mediul lor, iar paradoxul subliniat de Varela este că această relație este atât autonomă, cât și legată, dependentă, dar discretă. Acest paradox este întreținut de agentivitatea organismului care acționează asupra și își transformă mediul înconjurător, identificat de Varela ca „lume” a organismului. Înclinând ușor balanța acestui „cuplu dialogic” în favoarea organismului, Varela privește la semnificația vieții „din punctul de vedere al sistemului viu” prin care mediul câștigă un „surplus de semnificație”:

Astfel, o bacterie înotând într-un gradient de sucrază este analizată adecvat în termeni de efecte locale ale sucrazei asupra permeabilității membranei, de vâscozitate a mediului, hidromecanica tactismului flagelilor și așa mai departe. Dar pe de altă parte gradientul de sucrază și tactismul flagelilor devin interesanți pentru analiză numai din cauză că întreaga bacterie determină ca aceste aspecte să fie relevante: semnificația lor specifică de elemente implicate în comportamentul de hrănire este posibilă doar prin prezența și din perspectiva bacteriei ca întreg. Dezlocuiți bacteria din unitatea ei și toate corelațiile dintre gradientele și proprietățile hidrodinamice devin legi chimice ale mediului, evidente pentru noi ca observatori, dar lipsite de orice semnificație specială. (Varela, 2001, p. 7)

Așadar, această variantă a autonomiei este propriu-zis cea a viului din non-viu. Ea nu subminează prin nimic cuplul dialogic organism și mediu, și nici nu ne spune nimic despre relația dintre organisme. Varela insistă asupra existenței acestei „relații cu adevărat dialectale”, în care organismul deja încorporat, privit din propriul lui punct de vedere, acționează asupra lumii sale pentru a se întreține – iar această acțiune, continuă el să argumenteze, este mereu deja cognitivă.

Identitatea autopoietică este singura condiție pentru cogniție, împotriva „puterii multor ani de dominanță a computaționismului și a tendinței care îi urmează de a identifica sinele cognitiv cu un program de calculator sau cu o descriere computațională de nivel înalt” (Varela, 2001, p. 11). În această privință, Varela gândește în aceeași direcție cu proiectanții AVieții precum Rodney Brooks, cea a roboților situați și autonomi. Or, din cealaltă perspectivă, este limpede că proiectanții AVieții care resping programarea IA de „comandă și control” de sus în jos și designul planurilor interne bazate pe reprezentările simbolice ale mediului folosesc în schimb o metodă biologică autopoietică. Așadar, cogniția nu este despre programare (fie ea externă sau internă), iar „ființele vii, în lumile lor de semnificație, se găsesc în relație una cu cealaltă prin *specificație reciprocă sau codeterminare*” (p. 14). De vreme ce, așa cum susține Celia Lury (1998), teoria autopoiezei arată „nu numai că sistemele vii sunt sisteme cognitive, dar și [...] că existența este un proces de cogniție”, aceasta este „descrisă uneori ca un constructivism epistemologic” (Lury, 1998, p. 139). O astfel de descriere pune în joc atât paradoxul lui Varela cu privire la agentivitate și dependență, cât și distincția lui între lume și mediu. Dacă procesul cognitiv al sistemului viu „constă în crearea unui câmp comportamental prin intermediul conduitei lui propriu-zise, în cadrul propriului domeniu închis al interacționismului și nu în cel al percepției sau al descrierii unui univers independent” (Lury, 1998, p. 140), atunci acest proces este un indicator pentru ceea ce Hayles (1996b) numește constructivism constrâns.

Preocuparea principală a lui Maturana și Varela este legată de fenomenologia sistemelor vii, fenomenologia lor implicând preocupări epistemologice și ontologice. În ceea ce privește epistemologia, sau „validitatea unor afirmații legate de sistemele biologice”, ei recunosc că „noțiunile evoluționiste și genetice au avut cel mai mare succes” (1980 [1971], p. 115). Totuși, ei contrazic tocmai teoria evoluționistă darwiniană pe baza faptului că, deși aceasta oferă o explicație efectivă a schimbării istorice, nu definește adecvat domeniul fenomenologiei biologice sau natura sistemelor vii. Pentru ei, orice teorie universală este „condamnată la eșec dacă nu ne oferă un mecanism care să țină

cont de fenomenologia individului” (p. 115). Reconsiderarea fenomenologică a lui Maturana și Varela, cu privire la importanța acordată de evoluționism speciilor mai degrabă decât indivizilor, reprezintă baza atât pentru o etică postumanistă, cât și pentru respingerea paradigmei informaționale.⁸

Plecând de la textul definitoriu al lui Maturana și Varela despre autopoieză (1980[1971]), Margaret Boden (2000, p. 127) susține că acesta poate fi citit ca o interpretare specifică a metabolismului, dar că principala diferență constă în prioritatea pe care Maturana și Varela o acordă automențenanței unității. Acest lucru îi face să acorde de fapt prioritate proceselor în defavoarea componentelor automențenanței și să pună accentul pe importanța formei în defavoarea materiei, ceea ce Steve Grand și alți adepți ai AVieții consideră că ar fi o problemă de discutat în teoria lor. De asemenea, acest aspect îi conduce spre descentralizarea rolului jucat de reproducere și de evoluție în definițiile biologice date vieții. Ei susțin că reproducerea, sau autoreplicarea genetică, „presupune pre-existența unei unități identificabile”, iar evoluția presupune, desigur, existența reproducerii (Boden, 2000, p. 134). Subliniind conflictul dintre biologia autopoietică și cea evoluționistă, Boden (2000, p. 128) sugerează că „una dintre cauzele pentru care privim menținerea limitelor corporale ca fundamentală vieții este aceea că [...] putem concepe lucrurile vii ca fiind autodelimitate, dar nu și ca subiecte în evoluție”. Dacă autopoieză este, după cum spune Boden, „biologie așa cum ar putea să fie” – o alternativă subversivă –, atunci, în mod particular, marginalizarea reproducerii și a evoluției – fără să uităm că este vorba doar de a pune altfel accentul, și nu de a nega complet aceste procese – ar putea cu siguranță să fie mai utilă unei formulări feministe, queer și antirasiste a avieții așa cum ar putea ea fi? Artistul Nell Tenhaaf, care lucrează cu aviață (vezi Capitolul 5), o găsește cu siguranță productivă. Boden încearcă să submineze relația

⁸ Paradigma informațională, pentru Maturana și Varela (1980 [1971]) este non-fenomenologică; ea aparține domeniului observațiilor și descrierilor, dar nu are o bază ontologică: „noțiuni precum codarea și transmiterea de informații nu se încadrează în procesele de realizare a unui sistem autopoietic deoarece nu trimit la procesele actuale din cadrul ei” (1980 [1971], p. 90).

dintre autopoieză și AViață prin suprapunerea autopoiezei cu metabolismul. Formele de viață artificiale, menționează ea, nu metabolizează, nici măcar atunci – așa cum este cazul Creaturilor – când are loc o încercare de a simula metabolismul (Boden, 2000, p. 122). Până și roboții, deși limitați și într-o oarecare măsură unitari, sunt existențe proiectate și nu autopoietice (p. 132).

Boden atrage atenția că teoria autopoiezei nu este formulată în relație cu corpurile naturale sau artificiale ca atare, ci în relație cu autoorganizarea celulară – formarea membranei celulare care delimitează și alcătuiește celula ca „entitate vitală autonomă, diferită de mediul ei” (Boden, 2000, p. 124). Încercarea de a explica acest fenomen este universal recunoscută ca una dintre problemele fundamentale ale biologiei, iar pentru Maturana și Varela este „o problema filosofică și științifică fundamentală” (Boden, 2000, p. 124). Cu toate acestea, ei speculează cu privire la natura unor forme mai complexe de autoorganizare, incluzând minți și societăți, iar intervenția lor critică în științele cognitive trece dincolo de semnificația celulei.⁹ S-ar putea ca ei să suprapună cognitivul cu adaptarea prin aserțiunea că toate formele vii sunt cognitive (fără diferență între om și alte forme, fără diferență între minte și corp), însă această afirmație semnificativă din punct de vedere filosofic respinge asimilarea gândirii carteziene în biologia informaționalismului: „Dat fiind că fiecare constituent al sistemului este și un element esențial activ al lui, discuțiile despre procesarea informațiilor nu își au locul” (Boden, 2000, p. 136). Faptul că autopoieza promovează o perspectivă subversivă asupra subiect-obiectul biologiei și al științelor cognitive apare limpede în încercarea lui Boden de a o de-limita și de a o lega de metabolism:

Ar fi mai bine, în acest caz, să folosim termenul de „cogniție” în sens mult mai restrâns, pentru a evita consecințele faptului că autopoieza implică în mod necesar cogniția [...]. Dacă această restricționare este

⁹ Pentru Niklas Luhmann, autopoieza reprezintă o schimbare de paradigmă atât în sociologie, cât și în epistemologie, unde „*deschiderea spre mediu se face prin închiderea autoprodusivă a autoobservației și autodescrierii*” (Lury, 1998, p. 140).

aplicată, conceptul de autopoieză în domeniul fizicii se apropie și mai mult de conceptul de metabolism al biologilor (Boden, 2000, p. 140).

De fapt, autopoieza dislocă sinele rațional, cognitiv, de procesare a informației, neîncorporat și autonom din centrul biologiei și psihologiei, înlocuindu-l cu ceva mai apropiat de celula din „dialectica organică a sinelui” (Varela, 2001, p. 14). Lipsită de teleologie sau identitate, această unitate homeostatică cu automenținută reprezintă fundamentul bioeticii postumaniste și antievoluționiste a lui Maturana și Varela, implicată deja în mod strategic într-un dialog cu formele darwinismului social.¹⁰

Atât Hayles (1999a), cât și Helmreich (1998a) au oferit explicații utile privind relația dintre autopoieză și AViață; punând accentul pe asocierea dintre entitățile autopoietice și încorporarea lor, așa-dar poziționarea istorică în cadrul mediului (Helmreich, 1988a, p. 222), și arătând posibilitatea existenței autopoiezelor non-terestre, care nu sunt pe bază de carbon și formalizate (p. 223), Varela a făcut legătura între autopoieză și cercetarea agentului autonom (Hayles, 1999a, p. 223). Dacă Helmreich (1998a, 224) critică suprapunerea dintre autonomie și autopoieză, Hayles începe să articuleze o critică a autonomiei în cadrul noilor forme ale postumanismului liberal

¹⁰ Maturana și Varela nu ajung la un consens cu privire la implicațiile totale ale autopoiezei în domeniul social, ci o prezintă clar ca pe o alternativă la evoluție. Noțiunea darwinistă de evoluție „cu accentul pus pe specie, selecție naturală și condiție fizică” are semnificație sociologică „deoarece pare să ofere o explicație pentru fenomenologia socială dintr-o societate competitivă, dar și o justificare științifică la subordonarea destinului indivizilor valorilor transcendente despre care se presupune că sunt incluse în noțiuni precum: omenire, stat, societate” (Maturana și Varela 1980 (1971), p. 117). Subordonarea individului la specie, societate sau stat și varietatea de discriminări autorizate în numele selecției naturale nu au, de fapt, nicio bază biologică de vreme ce „fenomenologia biologică este determinată de fenomenologia indivizilor” (p. 118). Oricare ar fi implicațiile sociale ale autopoiezei, „din punct de vedere biologic indivizii nu sunt dispensabili”, iar Maturana și Varela demonstrează inseparabilitatea domeniului biologic de cel social, ambele la fel de abile ca și cele ale organismului și mediului său. Întrebarea interesantă în acest caz nu privește statutul autopoietic al societăților umane (dacă societățile umane „ca sisteme de ființe umane conectate” sunt sau nu sunt și sisteme biologice), ci statutul autopoiezei lor ca bioetică a sistemelor postumane.

(vezi Capitolul 5). Ea nu face legătura cu cercetările anterioare ale agentului autonom sau cu biopolitica autopoiezei. Autopoieza este o biopolitică a autonomiei în cadrul căreia autonomia este delimitată de către codependența dintre entitatea autopoietică și mediul ei, și de către poziționarea ei istorică:

Acest proces autopoietic de autoproductie și autoorganizare se pliază peste o istorie (atât evoluționistă, cât și individuală) și nu poate fi înțeles decât prin acea istorie. Mai mult de atât, acea istorie trebuie povestită din perspectiva sistemului respectiv. Procesele care întrețin identitatea unui organism nu pot să aibă semnificație decât în cadrul acelei identități, deoarece acea identitate este esențialmente organizată de către istoria situării ei specifice într-o sferă de interacțiuni. (Helmreich, 1998a, p. 222)

Prin reîncadrarea oarecum tautologică a lui Helmreich a individului în istorie și a istoriei în individ, este interesant de pus în relație biologia autopoietică (a organismelor celulare esențiale care ar putea fi de asemenea agenți autonomi sau chiar societăți de agenți autonomi) cu psihologia critică și modalitatea ei de a istoriciza și, astfel, de a delimita autonomia individului. Psihologia critică problematizează statutul individului autonom din psihologia tradițională, unde acesta operează ca un sine preformat și mărginit, aflat în mijlocul unui dualism între individ și societate. Această noțiune de individ autonom ajunge să fie preluată de psihologie datorită coincidenței sale istorice cu momentul apariției și hegemoniei darwinismului, din ultima parte a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Construirea darwinistă a „omului” ca animal rațional, moral și individualist, capabil să influențeze controlul asupra mediului, este naturalizată de psihologie care, apoi, adoptă o funcție reglatoare, guvernamentală, prin care încrederea în sine, raționalismul, individualismul antreprenorial, transformarea de sine și autonomia sunt promovate ca ideal biosocial și definite în opoziție cu sinele patologizat al „celuilalt”. Acest „celălalt”, după cum arată Blackman și Walkerdine (2001), se referă atât la individul cu inferioritate înăscută de gen

și de rasă, cât și la corpul social al maselor iraționale, vulnerabile. Prin istoricizarea conceptului de autonomie, fondator în psihologie, psihologia critică subminează autoritatea științifică a disciplinei care susține că ceea ce înseamnă să fii om, „ceea ce suntem cu adevărat”, poate fi descoperit (Blackman și Walkerdine, 2001, p. 6). Strategiile sale sunt articulate în cadrul poststructuralismului unde identitatea este privită ca formată în limbaj și discurs, iar în acest cadru, psihologia critică se opune determinismului biologic darwinist printr-o formă semiotică de determinism cultural:

Semnificația de a fi om din cadrul științelor umane, în special din psihologie, este aceea că faptul de a avea un limbaj și o rațiune îi ajută pe indivizi să își dezvolte o morală și un simț al responsabilității. Asta ne face umani și ne deosebește de animale. Limbajul reprezintă procesele noastre mentale și cognitive care impun structură unei lumi altfel haotice. Abordările semiotice privesc limbajul și structurile de limbaj ca fiind tocmai cele ce creează posibilitatea de a ne reprezenta lumea într-o formă particulară. Pentru a înțelege ce înseamnă să fii uman, nu ne putem uita înăuntrul nostru, ci e necesar în schimb să ne concentrăm asupra proceselor istorice și culturale care fac posibilă semnificația dată de noi sinelui. (Blackman și Walkerdine, 2001, p. 20)

Psihologia critică se concentrează pe încorporarea istoriei la nivel individual ca reacție împotriva unui scenariu în care individul se plasează pe sine în istorie. Această reacție este antibiologică și antiumanistă. Ce putem spune atunci din perspectiva prin care biologia autopoietică întreține tensiunea dintre individul mărginit, autonom, dar nu preformat, și mediul biosocial?

Încorporarea AVieții

Opera lui Phoebe Sengers s-a născut din ceea ce ea numește „tensiunea productivă” dintre cei doi poli ai umanismului liberal – cu „ideile lui rigide despre uman care cel mai adesea permit doar câtorva persoane să ocupe zona de graniță dintre uman și non-uman” – și teoriile postmoderne ale subiectivității care „par a celebra abandonarea

uman-ismului prin celebrarea uniunii cu tehnologia” (Interviu, mai 2001). Critica internă a IA realizată de ea nu pornește de la o agendă prioritar feministă, ci de la convingerea că tipul de subiectivitate reprezentată în programele de IA – rațională, centrată pe rezolvarea problemelor, eficientă – lasă deoparte aspecte importante ale experienței umane, precum „emoțiile, expresivitatea, socialitatea” (Interviu, 2001). Proprii săi subiecți computaționali, sau reprezentările subiectivității, nu sunt, sugerează ea, încorporați în mod specific: „De interes sunt de fapt subiecții încorporați umani care construiesc sau utilizează subiecții computaționali” (Interviu, 2001). Sengers oferă o metodă productivă pentru contracararea impasului în care ajung oamenii de știință prin confruntarea cu un bagaj adesea inconștient și care, prin definiție, nu le este ușor accesibil pentru a putea fi controlat. Această metodă constă

în urmarea propriei căi de lucru în cadrul științelor până ce abordările pot fi discutate „științific”, cu alte cuvinte, într-un limbaj pe care-l înțeleg oamenii de știință. Și aceasta poate fi de asemenea o modalitate importantă de a crea noi lucrări științifice prin abordări diferite, care ne pot ajuta apoi să ne conturăm în diferite moduri înțelegerea socială de sine (Interviu, 2001).

Într-un proiect derulat în colaborare cu Simon Penny (artist, teoretician) și cu Jeffrey Smith (robotician), numit „Traces: Embodied Immersive Interaction with Semi-Autonomous Avatars” [„Urme. Interacțiunea imersiv-încorporată cu avataruri semiautonome”] (Penny *et al.* 2000), Sengers analizează relația dintre utilizatorii umani și reprezentările lor pe computer. „Urme” este o lucrare de artă care ajută utilizatorii să experimenteze interacțiunea întregului corp cu avataruri semiautonome (prin avataruri se înțelege în general programe informatice care reprezintă utilizatorii direct în mediul informatic și pot fi similare roboților sau agenților). Nu formează o lume explorabilă, ci un spațiu în cadrul căruia mișcarea corporală a utilizatorilor lasă reziduuri volumetrice și spațial acustice sau urme. Proiectul a fost creat pentru a explora și critica patru probleme

principale ale interacțiunii om – computer: interacțiunea încorporată cu sistemele computaționale; învățarea rapidă și transparentă a interfeței informatice de către utilizatorii neinstruiți; interacțiunea corporală prin imersie cu agenții de software și noțiunea de interactivitate în sine (Penny *et al.*, 2000, p. 2). Parțial, proiectul este o extensie a criticii aduse de Simon Penny realității virtuale, înțeleasă ca mediu transcendent, decorporat (Penny 1994, 1996). Urmele nu au la bază o tehnologie VR cu ecrane montate în căști, ci tehnologia „inerent mai încorporată” de tip CAVE. CAVE este un ecran de imersie spațială care constă într-o cameră cubică măsurând trei metri pe fiecare latură. Folosind mai multe proiectoare, CAVE afișează grafică stereo pe trei pereți și de asemenea pe podea. Organizatorii proiectului au vrut să perfecționeze calitățile de încorporare ale acestei tehnologii construind un sistem sensibil capabil să modeleze întregul corp al utilizatorului. Pentru a realiza acest lucru, au construit „un sistem de vizionare mașinic cu mai mult camere în infraroșu”, capabil să construiască un model volumetric al corpului utilizatorului în timp real. Au dezvoltat de asemenea aparate de vizionare personalizată în trei dimensiuni, tehnici grafice și un mediu comportamental de agent (Penny *et al.*, 2000, p. 3).

Scopul artistic al proiectului este facilitarea unei experiențe de utilizator care să îmbine dansul cu sculptura. Mișcându-se în mediul CAVE, utilizatorul „dansează” în existență o „sculptură” de entități (p. 4). Entitățile artificiale sunt, cu alte cuvinte, generate de mișcările corporale, iar mediul oferă nu un spectacol panoptic izolat, ci o experiență spațio-temporală a încorporării. Extrem de important e faptul că entitățile sau urmele generate de mișcările utilizatorului devin mai active, mai autonome odată cu trecerea timpului. În acest stadiu, ele plutesc de-a lungul spațiului, interacționând atât cu utilizatorul, cât și cu fiecare dintre ele, afișând în același timp comportamente proprii mai complexe (într-un mod asemănător cu „Boids” al lui Craig Reynold). Unul dintre scopurile principale ale proiectului este, așadar, dezvoltarea unei serii de tehnici pentru a genera avataruri semiautonome în spațiul de imersie (p. 5). Aceste avataruri, spre deosebire de cele tipice pentru cele mai multe medii virtuale, nu

sunt construite ca reprezentări directe ale utilizatorului (p. 5). Nu sunt „corpuri lipsite de suflet pentru care utilizatorul se comportă ca mintea” și nu pun în practică instrucțiunile utilizatorului (p. 19). Deși codependente – ele „au un comportament și o intenționalitate proprii, dar sunt intim legate de acțiunile utilizatorului –, devenind din ce în ce mai independente: „În Urme, mișcările corporale ale utilizatorului dau naștere avatarului care, apoi, gradual, devine din ce în ce mai autonom” (p. 6). În acest caz, avem de-a face cu un scenariu de dezvoltare sau evoluționist care face din autonomie scopul ultim al vieții (non-)umane? Pare că așa e, însă este important să luăm în seamă faptul că în „Urme”, spre deosebire de „Antiboxologie”, autorii/artiștii/proiectanții pornesc de la limite non-autonome ale continuumului de agent al avatarului. Ei găsesc astfel problematice nu construcțiile tehnico-discursive ale autonomiei, ci pe cele ale non-autonomiei în care „avatarul, practic, este utilizatorul” (p. 19). Această idee de „utilizator egal avatar” este acum considerată inadecvată atât din punct de vedere tehnologic, cât și filosofic (p. 5), motiv pentru care Sengers și colegii săi folosesc conceptul de autonomie în mod strategic, pentru a crea noi posibilități ale relațiilor avatar – utilizator, om – mașină, undeva la limita graduală dintre sine și ceilalți, asemănare și diferență. Avatarurile semiautonome „pot fi considerate unul dintre nivelurile autonomiei, de la avatarul tradițional complet pasiv, până la agentul tradițional complet activ” (p. 21). Elaborând un scenariu în care utilizatorul interacționează fizic cu o serie de avataruri cu autonomie și complexitate în creștere, acești „umaniști”/ingineri încep să lărgescă, să concretizeze nivelul neîncetat al autonomiei (p. 21). Proiectând trei stadii de dezvoltare/evoluție, de la Urma Pasivă la Urma Activă, și în cele din urmă la Urma Comportamentală, ei încearcă să încorporeze întreg spectrul de relații curente om – mașină și să le valideze pe cele care se deplasează dincolo de dihotomia între pasivitate și activitate care caracterizează relația familiară dintre stăpân și sclav. Urmele Comportamentale, formate inițial asemeni unei picături de apă scuturate de utilizator, au de fapt „corpuri articulate ce constau într-o serie de sfere, fiecare urmând sfera dinaintea ei” (p. 26). Incorporarea lor, așadar, este la

început simbolică prin faptul că ajung să formeze „un tip de sine pe jumătate străin” pentru utilizatorul care experimentează „efectul lor psihologic persuasiv” (p. 28). „Urma” funcționează ca o nouă metaforă și ca fundament pentru o nouă tehnologie a subiectivității care nu se bazează pe identitatea umană și pe tehnicile concomitente ale sinelui antropomorfizator, narcisist sau omnipotent. Urmele nu sunt agenți încorporați ca sau pentru oameni, dar ei încorporează relațiile dintre oameni și mașini, care sunt a-asemănătoare; asemănătoare și neasemănătoare cu celelalte. Proiectul este despre o dorință non-fetișistă și necredincioasă pentru aviața(lienată) [*a(lien)life*].

Către o situație a AVieții

Corespondența dintre aviață și postmodernism (capitolul 3) și cea dintre aviață și postumanism (capitolul 5) a fost deja prezentată. Helmreich (1998) explică cum tehnologiile de simulare și sinteză care caracterizează aviața o plasează într-o relație ambivalentă cu ideile postmoderne, motiv pentru care ar fi mai ușor de pus în legătură cu un anumit sentiment de „amodernitate”: „Viața artificială persistă în ideile moderniste privind unitatea științei și a lumii. Însă practica simulării o împinge de-a lungul unei traiectorii postmoderne care amenință/promite să submineze această fundație.” Așadar, de vreme ce aviața oscilează între modernism și postmodernism, ea subminează stabilitatea categoriei de modern. Din perspectiva amodernității – care se referă la încorporarea științei în cultură – aviața este „în același timp o știință empirică, o practică de inginerie, un set de tehnologii pentru a spune povești vechi și noi despre gen sau reproducere, o unealtă folosită pentru a stabili și submina ideologiile economice existente și o epistemologie religioasă” (p. 236). Nu se poate spune că aviața ar zgudui din temelii dualismele natură și cultură, dacă aceste dualisme nu ar fi fost niciodată ferm implementate. Știința postmodernă nu răstoarnă, așadar, nici nu suspendă știința modernă, ci este, în termeni derrideeni, un „dezacord” din interiorul ei (Derrida, 1978). Ihab Hassan descrie inflexiunile postumanismului din cadrul umanismului într-un mod similar. Postumanismul este în

același timp un „neologism straniu” și un „potențial al culturii noastre”. E important să înțelegem, susține el, „că 500 de ani de umanism s-ar putea apropia de sfârșit, de vreme ce umanismul se transformă în ceva pe care trebuie neputincioși să-l numim postumanism” (Hassan, în Badmington, 2000, p. 2).

Badmington (2000) accentuează această idee, identificând în teoriile poststructuraliste și în cultura populară provocarea internă a umanismului. Cultura populară, ne amintește el, susține o pledoarie consecventă împotriva acestei provocări, lipsindu-i teoriile care glorifică optim demiterea sau deconstrucția umanismului din interior: „Umanismul nu reușește niciodată să se constituie pe el însuși; el se rescrie mereu ca postumanism” (Badmington, 2000, p. 9). Miza exactă a postumanismului rămâne pentru el total deschisă la interogare. Ceea ce contează este faptul că „gândirea continuă să fie în mișcare în numele unui mai mult decât atât” (p. 10). Dacă AViața nu este fi privită ca o ruptură decisivă, ca o intervenție științifică, filosofică, culturală și epistemologică venită din afara, atunci cum poate fi situată altfel? Ce înseamnă să situezi aviața ca un posibil dezacord din interiorul culturii tehnostiințifice, umaniste, (a)moderne? Ce anume constituie specificitatea ei istorică? Am analizat condițiile de posibilitate ale avieții în relație cu hegemonia biologiei (moleculare) din ultima parte a secolul al XIX-lea și începutul secolului XX, și în relație cu eșecul IA (în 2001). Aviața ar putea încerca să împlinească scopul științific al biologiei moleculare și al IA – prin proiectarea formelor de viață inteligente –, dar nu este istoric echivalentă cu aceste discipline.

Paul Edwards (1996) a situat IA și psihologia cognitivă într-o perioadă istorică prinsă între politicile războiului rece și puterea globală a SUA. El propune o istorie revizuită, o genealogie a IA care să lucreze în sensul contracarării istoriografiei computerizate existente. IA informează așadar și este informată de cursa înarmărilor, de puterea centralizată, de raționalitatea instrumentală și de dorința masculină pentru stăpânire și control. Deși este consecința acestui moment istoric, AViața nu este în întregime în concordanță cu el. Eu nu am propus o genealogie a avieții, ci m-am gândit să dezvolt

un simț al potențialității dialogului critic și creativ, facilitat de heteroglosia avieții. Însă, la fel ca în cazul altor reflecții culturale asupra subiectului, contururile unei posibile genealogii sunt inevitabil trăsate. Tranziția de la ceea ce Steve Grand (2000) numește tehnologii de „comandă și control” (IA) la cele de „înghiontire și amăgire” (AViața) este încă un mijloc de a sfârși cu mașinile eficiente, utile, inteligente, a căror eficiență, utilitate și inteligență sunt acum afirmate mai mult de procese biologice decât psihologice, conexiuniste mai degrabă decât cognitive. Procesele tind să fie caracterizate mai mult ca feminine decât ca masculine pentru că sunt mai distribuite, mai cooperative, mai haotice, mai mult bazate pe corporal decât pe conceptual și mai mult despre creștere și grijă, decât despre programarea vieții. Procesele biotehnologice emergente reprezintă cheia opoziției dintre metodele sintetice și cele analitice – dintre ideologiile holiste și cele reduționiste; feminismul avieții este un tip de ecofeminism esențialist – o mamă pământ nostalgică din anii 1960, aflată față în față cu figura cyborgului patriarhal industrial-militarist al anilor 1980. Biologia este o epistemologie mai „blândă”, mai feminină față de cea a fizicii pe care o înlocuiește, chiar dacă fizica se reafirmă prin biologia moleculară și informaționalismul pe bază de cod. Prin reconfigurarea IA, aviața devine un set de practici și filosofii care, deși neunificate, tind să se organizeze în jurul autoorganizării/autonomiei, evoluției/emergenței, autoreplicării/procesării de informație autopoietice. Aceste conjuncții sunt productive din punct de vedere cultural și au semnificație global-istorică, dar și locală (și nu numai prin proliferarea de metafore). În primul rând, ele sunt asociate cu sfârșitul războiului rece, cu înlocuirea (care odată cu instaurarea lui George W. Bush ca președinte al SUA și cu evenimentele din 11 septembrie 2001 probabil că este temporară) cursei înarmărilor cu ideologiile unei mai bune cooperări, descentralizări și globalizări. Biocultura globală evoluează, este emergentă, producătoare de sine și informațională. Ea constituie lumea (ne)închisă, dispersată a unei ere în care individul și sinele de specie devin altceva, devin aviața(lienată). Prin biotehnologie,

postumanitatea este autopoietic producătoare de sine și creează condițiile pentru postumanism.¹¹

Tranziția de la politicile de tip cyborg la politicile de tip aviața (li-enată) a fost marcată de figura cyborgului la Haraway – parodia ei la robotul macho transformat în organism transgenic. Epilogul lui Edwards marchează căderea Zidului Berlinului, „simbolul rupturii dintre Est și Vest timp de aproape 30 de ani”, în 1989, în același an în care Langton a publicat lucrarea fundamentală despre AViață. Odată cu Germania de Est, au căzut și alte guverne comuniste din Europa de Est, iar odată cu dispariția Uniunii Sovietice din 1991, „conflictul ideologic central al secolului XX s-a risipit în cele din urmă complet în istorie” (Edwards, 1996, p. 353). Totuși, sfârșitul războiului rece este urmat de împlinirea economiei de piață globale – „realizarea ultimă închiderii lumii?” (353). Economia de piață globală este legată de descentralizarea puterii față de (zbuciumatele) SUA și de economiile mai degrabă mai tensionate ale Japoniei și Asiei de Est, dar și de dezvoltarea Internetului. Acest lucru, după cum am afirmat și mai devreme, își menține statutul evoluționist de creier global emergent în ciuda a și, într-o anumită măsură, prin intermediul dezvoltării sale comerciale (capitolul 5). Așadar, după cum spune Edwards (1996, p. 354), dacă „lumea închisă nu a dispărut, ci doar a fost transformată în cea a postrăzboiului rece, ce s-a ales de subiecții ei de tip cyborg?” Ei au început, recunoaște el, să se transforme în forme de viață artificială și ar putea fi cel mai bine reprezentați nu de către HAL 9000, ci de Commander Data (Edwards, 1996, p. 356). Edwards demonstrează tranziția ideologică dintre IA și AViață comparând *Terminator 2* (1991) cu *Terminator* (1984). Însă dacă acesta introduce de fapt, mai degrabă decât să pună capăt mașinii umanizate (patriarhale), în structura familiei umaniste liberale normalizate, o comparație mult mai utilă pentru

¹¹ Condițiile pentru postumanism ar putea fi descrise ca fiind în principal bioetice și, am argumentat deja, dialogice. Bell și Gardiner (1998) clarifică atât aspectele subiective, sociale și etice din lucrările lui Bahtin, cât și „potențialul lor în dezvoltarea unei noi imagini a umanismului care să nu fie centrată pe subiectul monolitic, autosuficient, ci pe limitele dintre sine și ceilalți” (p. 6).

acest proiect ar fi cea între relansarea *2001. O odisee spațială* (2001), filmul lui Kubrick, și colaborarea Spielberg/Kubrick, *IA* (2001).

IA, colaborarea îndelung așteptată a doi dintre cei mai proeminenți regizori de film ai secolului XX, rămâne fidelă celui de-al treilea și mai marginalizat colaborator care a scris, de fapt, povestirea ce-i stă la bază. În „Like Human, Like Machine” [„Așa om, așa mașină”], Brian Aldiss (2001) reflectează asupra narațiunii sale *Supertoys Last All Summer Long* [*Superjucăriile țin cât e vara de lungă*] (1969), în care putem distinge două fire narrative principale: credința contemporană în analogia dintre creiere și calculatoare, și o meditație asupra iubirii dintre mamă și copil. Aldiss spune despre sine că a fost, la acea vreme, entuziasmat de abilitățile primelor calculatoare și copleșit de un simț al posibilității: „Chiar împărțeam o credință comună pe atunci că creierul uman funcționează ca un calculator, și că visurile erau probabil descărcarea computerului de la sfârșitul zilei” (Aldiss, 2001, p. 40). În plus, nici nu era greu, „mai ales în cadrul limitat al unei povestiri”, să îți imaginezi un băiat android programat „să creadă că este un băiat adevărat și să-și iubească mama adoptivă umanoidă” (p. 40). Chiar și atunci, povestea se axa pe o preocupare mai generală privind „dragostea și incapacitatea de a iubi, decât pe progresul informaticii” (p. 40). Ceea ce a avut succes ca povestire a fost fără îndoială un eșec în film, mult mai preocupat de ciocnirea dintre Freud și basm, dintre complexul lui Oedip și Pinocchio, decât de statutul curent al Inteligenței Artificiale. În timp ce Aldiss își chestionează încrederea inițială în paradigma informaticii, *IA* nu reușește să exploreze diferențele dintre HAL și băiatul David, dintre conștiința încorporată și cea decorporată, fără să devină subordonat unui psihic afectiv. Într-o notabilă cronică de film, Peter Bradshaw spune despre finalul romantic „dezgustător” că asta „îmi spune despre Steven Spielberg mai mult decât aș fi vrut să știu” (*Guardian*, 21 septembrie 2001, p. 13). Din punctul său de vedere, norocul chior al filmului constă în capacitatea lui premonitoare specială cu privire la evenimentele din 11 Septembrie, prin viziunea apocaliptică asupra orașului New York și reducerea World Trade Center la două bungălouri gemene, plasate în largul mării” (p. 12). Există elemente

promițătoare etic și politic care explorează atât relația de servitute, exploatare, (i)responsabilitate și cruzime dintre oameni și mașini, cât și constituirea unei subclase, comunități sau ghetou de forme de viață artificiale; dar aceste elemente rămân într-o formă rudimentară și nu creează *E. T.*-ul pentru adulți la care sperau ei inițial (Lyman, 2001). Fiindcă ceea ce rămâne este mai degrabă premoniția unei panorame politice decât un HAL viguros umanizat – efectele speciale ale politicii războiului rece și tehnologia ca scenă a distrugerii și nu a reconstrucției –, purtătorul mesajului pe care îl prefer eu este nu *IA* al lui Spielberg, ci *O Superman* al lui Anderson. Performat în octombrie 2001 la London Festival Hall, acest cântec popular al anilor 1980, o prelucrare a ariei lui Massenet, a strigătului său de ajutor („O, suverane, o, judecătorule, o, tată”), a fost cândva imnul cyborgului din Războiul Rece, dar astăzi a devenit, cu siguranță, o lamentație:

Căci dacă iubirea dispare, există mereu dreptate.

Și când dreptatea dispare, există mereu forță.

Și când forța dispare, există mereu Mami...

Așa că îmbrățișează-mă, Mami, cu armele [*arms*] tale lungi...

Cu armele tale automate. Armele tale electronice...

(Laurie Anderson, *Big Science* [*Marea Știință*], 1982)

Bibliografie

Adam, A. (1998), *Artificial Knowing. Gender and the Thinking Machine*, Londra și New York: Routledge.

Agre, P.E. (1997), *Computation and Human Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

Badmington, N. (ed.), (2000) *Posthumanism*, New York și Basingstoke: Palgrave.

Beckett, S. (2007), *Așteptându-l pe Godot / Eleutheria / Sfârșitul jocului*. Trad. de Gellu Naum și Irina Mavrodin, București: Curtea Veche.

Blackman, L. și Walkerdine, V. (2001), *Mass Hysteria. Critical Psychology and Media Studies*, Basingstoke și New York: Palgrave.

Braidotti, R. (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press.

Braidotti, R. (1996), „Cyberfeminism with a Difference”, *New Formations. Technoscience*, 29: 9–26.

Deleuze, G. și Guattari, F. (2013), *Mii de platurii*. Trad. de Bogdan Ghiu, București: Editura ART.

Edwards, P.N. (1996), *The Closed World. Computers and the Politics of Discourse in Cold War America*, Cambridge, MA și Londra, England: MIT Press.

Gowaty, P.A. (ed.) (1997), *Feminism and Evolutionary Biology*, New York și Londra: Chapman and Hall.

Grand, S. (2000), *Creation. Life and How to Make It*, Londra: Weidenfeld and Nicolson.

Gray, R. (1997), „«In the Belly of the Monster»: Feminism, Developmental Systems, and Evolutionary Explanations”, în P.A. Gowaty (ed.) *Feminism and Evolutionary Biology*, New York și Londra: Chapman and Hall.

Gross, P.R. și Levitt, N. (1998 [1994]), *Higher Superstition. The Academic Left and its Quarrels with Science*, Baltimore, MD și Londra: Johns Hopkins University Press.

Haraway, Donna J. (1991a), *Simians, Cyborgs and Women*, Londra: Free Association Books.

Haraway, Donna J. (1991b), „Cyborgs at Large: An Interview with Donna Haraway”, în C. Penley și A. Ross (ed.), *Technoculture*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Haraway, Donna J. (1997), *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncoMouseModest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncoMouseTM*, Londra: Routledge.

Haraway, Donna J. (2000), *How Like a Leaf. An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*, New York și Londra: Routledge.

Harding, S. (1986), *The Science Question in Feminism*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Harding, S. (1992), *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Harding, S. și Hintikka, M.B. (ed.) (1983), *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht: Reidel.

Henriques, J., Holloway, W., Urwin, C., Venn, C. și Walkerdine, W. (1998), *Changing the Subject. Psychology, Social Regulation and Subjectivity*, London și New York: Routledge.

Holquist, M. (ed.) (1981), *The Dialogic Imagination. Four Essays by M.M. Bakhtin*, Austin, TX: University of Texas Press.

Jameson, F. (1984), „Post-modernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism”, *New Left Review*, 146: 53–92.

Kember, S. (1991), „Medical Diagnostic Imaging: The Geometry of Chaos”, *New Formations*, 15: 55–66.

Kember, S. (1998) *Virtual Anxiety. Photography, New Technologies and Subjectivity*, Manchester: Manchester University Press.

Kennedy, B. (2000), „Cyberfeminisms. Introduction”, în D. Bell și B.M. Kennedy (ed.) *The Cybercultures Reader*, Londra: Routledge.

Kerin, J. (1999), „The Matter at Hand: Butler, Ontology and the Natural Sciences”, *Australian Feminist Studies*, 14(29): 91–104.

Kirby, V. (1997), *Telling Flesh. The Substance of the Corporeal*, New York și Londra: Routledge.

Latour, B. (1997), „Foreword”, în *I. Stengers Power and Invention. Situating Science*, Minneapolis, MN și Londra: University of Minnesota Press.

Lyman, R. (2001), „E.T.'s Scariest Half-brother”, *Observer Review*, 1 July.

Merleau-Ponty, M. (1999), *Fenomenologia percepției*. Trad. de Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu, Oradea: Editura Aion.

Penny, S. (1994), „Virtual Reality as the Completion of the Enlightenment Project”, în G. Bender și T. Druckrey (ed.) *Culture on the Brink. Ideologies of Technology*, Seattle, WA: Bay Press.

Penny, S., Smith, J., Sengers, P., Bernhardt, A. și Schulte, J. (2000), „Traces: Embodied Immersive Interaction with Semi-Autonomous Avatars”, <http://www-2.cs.cmu/~jeffrey/research/traces/convergence/traces.pdf>. Și în *Convergence: Journal of Research into New Media Technologies*, 7(2).

Plant, S. (1995), „The Future Looms: Weaving, Women and Cybernetics”, în M. Featherstone și R. Burrows (ed.) *Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk. Cultures of Technological Embodiment*, Londra: Sage.

Plant, S. (1996) „The Virtual Complexity of Culture”, în G. Robertson, M. Mash, L. Tickner, J. Bird, B. Curtis și T. Putnam (ed.) *FutureNatural. Nature, Science, Culture*, New York și Londra: Routledge.

Prigogine, I. și Stengers, I. (1997), „The Reenchantment of the World”, în I. Stengers, *Power and Invention. Situating Science*, Minneapolis, MN și Londra: University of Minnesota Press.

Prophet, J. și Selley, G. (1995), *TechnoSphere*, <http://www.tech-nosphere.org.uk>.

Rose, H. și Rose, S. (ed.) (2000), *Alas, Poor Darwin. Arguments against Evolutionary Psychology*, Londra: Jonathan Cape.

Rose, S. și Appignanesi, L. (ed) (1986), *Science and Beyond*, Oxford: Basil Blackwell în colaborare cu ICA.

Rose, S., Lewontin, R.C. și Kamin, L. (1984), *Not in our Genes*, Londra: Penguin Books.

Ross, A. (1991), *Strange Weather. Culture, Science and Technology in the Age of Limits*, Londra: Verso.

Schiebinger, L. (1999), *Has Feminism Changed Science?*, Cambridge, MA și Londra, Anglia: Harvard University Press.

Sengers, P. (1998) „Anti-Boxology: Agent Design in Cultural Context”, lucrare nepublicată, *Computer Science Department and Program in Literary and Cultural Theory*, Carnegie Mellon University, Pittsburgh, PA.

Sokal, A. (1996) „Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity”, *Social Text*, 47/48: 217–252.

Springer, C. (1996) *Electronic Eros. Bodies and Desire in the Postindustrial Age*, Londra: Athlone.

Squires, J. (1996), „Fabulous Feminist Futures and the Lure of Cyberculture”, în J. Dovey (ed.) *Fractal Dreams. New Media in Social Context*, Londra: Lawrence and Wishart.

Tenhaaf, N. (1997), „Aesthetic Issues of Alife”, *Fourth European Conference on Artificial Life*, ECAL 97, <http://www.cogs.susx.ac.uk/ecal97/present.html>.

Thornhill, R. și Palmer, C.T. (2000), *A Natural History of Rape. Biological Bases of Sexual Coercion*, Cambridge, MA: MIT Press.

Turkle, S. (1997), *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, Londra: Phoenix.

Wilson, E.O. (1998), *Consilience: The Unity of Knowledge*, New York: Vintage Books.

Woolley, B. (1992), *Virtual Worlds. A Journey in Hype and Hyperreality*, Oxford: Blackwell.

SUSAN FERGUSON

Greva în reproducerea socială

Viața dincolo de capitalism

Traducere din limba engleză
de Oana Uiorean

Anna Wheeler și William Thompson au pus bazele feminismului reproducerii sociale atunci când au cerut ca „munca femeilor” să fie considerată parte din producția totală a avuției sociale. În felul acesta, ei au extins dezbaterile feministe despre muncă în zona economiei politice, dincolo de parametrii rațional-umaniști ai feminismului anterior. Această muncă fundamentală mută accentul analitic de pe diviziunea pe criterii de gen a muncii pe relația dintre „munca femeilor” (munca de reproducere socială) și munca salariată, „productivă” în sens capitalist (producătoare de valoare).

Majoritatea feministelor socialiste nu au apreciat pe deplin importanța ideii lui Wheeler și Thompson. Cu toate că au arătat că capitalismul presupune separarea producției de reproducere, au avut tendința de a explica asuprirea femeilor prin diviziunea pe criterii de gen a muncii care decurge din această separare. Invocând dependența femeilor de bărbați, izolarea acestora în sfera privată și corvezile pe care le implică această muncă, feministele socialiste, în general, au teoretizat munca femeilor în aceiași termeni rațional-umaniști care caracterizează feminismul egalitar. Făcând legătura între această critică și critica politico-economică a capitalismului (înțeles, la rândul lui, ca un sistem de muncă „productivă”), feminismul egalitar critic a produs, în feminismul socialist, o înclinație către dualism și reducționism de clasă.

Însă altele au contestat periodic și parțial această traiectorie teoretică. În moduri și proporții diferite, ele au analizat semnificația economico-politică avută de „munca femeilor” în susținerea capitalismului. Cu toate că aceste eforturi au fost rapid respinse în anii 1940 de liderii Partidului Comunist, ele nu au mai putut fi înăbușite în anii 1970, atunci când feminismul reproducerii sociale a devenit, pentru prima oară, un punct important de interes și de dezbateră în cercurile socialist-feministe. După ce au depășit preocuparea mult prea îngustă pentru munca domestică neplătită și au ajuns la înțelegeri mai complexe și mai nuanțate ale dedesubturilor coercitive ale creației de valoare capitalistă, feministele reproducerii sociale de astăzi împărtășesc o convingere teoretică cu bază largă, conform căreia asupririle sociale sunt sistemice, cu rădăcini în relația necesară, dar contradictorie în capitalism dintre munca productivă și cea de reproducere socială.

Cu toate că au identificat un miez comun de probleme dezvăluite cu ajutorul acestei perspective, feministele socialiste tot nu s-au pus de acord cum ar trebui descâlțită relația dintre munca reproducerii sociale și cea considerată „productivă”, în sens capitalist. Capitolul de față analizează această zonă de dezacord și diversele modulații analitice, și concluzii politice pe care aceasta le generează. Mă ocup de această problemă aici nu doar pentru că reprezintă o chestiune teoretică de neocolit, ci și pentru că rezolvarea ei este importantă. E importantă dacă vrem să-i convingem și pe alții că o politică de clasă cu adevărat inclusivă, care să depășească relațiile capitaliste odată pentru totdeauna, este atât necesară, cât și posibilă. Capitolul se încheie așadar cu o analiză a perspectivelor politice corespunzătoare, argumentând în favoarea teoriei politice care pune accentul pe posibilitatea de a crea viață și rezistență la capital în interiorul multiplelor forme de luptă a clasei muncitoare – așadar, în favoarea teoriei și politicii promovate, de exemplu, de inițiativa Feminismul celor 99 %.

Munca de reproducere socială și problema valorii

Traectoria urmată de feminismul reproducerii sociale a generat două orientări teoretice înrudite, dar distincte. Acestea se deosebesc

prin răspunsurile pe care le oferă la următoarea întrebare: valoarea pe care o apropiază capitaliștii atunci când vând produsele muncii salariate este creată de munca prin care este produsă forța de muncă? Mary Inman, diferitele participante la Dezbateră despre Munca Domestică și activistele implicate în campania internațională Salarii pentru Munca Domestică răspund cu da. Munca domestică, afirmă ele, produce în definitiv valoarea de schimb a produsului muncii salariate (marfa). Acest lucru se întâmplă, explică multe dintre ele, pentru că munca domestică produce marfa forță de muncă, care, atunci când le este vândută capitaliștilor, produce valoare. Dar relația dintre persoana care îndeplinește munca reproductivă și capital este mascată de salariu (care pare să fie plătit doar pentru munca făcută direct pentru capital), precum și de familie (care oferă acoperire emoțională și ideologică pentru condiții materiale în esență asupritoare). Dat fiind că munca domestică neplătită este „productivă” în sens capitalist, insistă ele, capitaliștii nu numai că *depind* de cele a căror muncă reproduce generația actuală și viitoare de muncitori, ci le și *exploatează* direct.¹

Această perspectivă s-a dezvoltat în cadrul marxismului autonomist, o tradiție care a luat naștere în rândurile intelectualilor radicali implicați, în anii 1960, în luptele muncitorilor din fabricile de autovehicule din Torino. Ca reacție la eșecurile conducerii Partidului Comunist și influențați de valul de lupte studențești și feministe, autonomiștii au mers dincolo de interesul preponderent pentru locul de muncă și au ajuns să perceapă capitalismul ca pe un sistem totalizator care organizează *toți* membrii societății (casnicele, studenții și șomerii, alături de muncitorii salariați) în producția de avuție, pe care apoi o apropiază.² Mario Tronti a introdus termenul de „fabrică socială” în cartea sa din 1962, *Factory and Society*, pentru a arăta

¹ Vezi Maya Gonzalez, „The Gendered Circuit: Reading The Arcane of Reproduction”, în *Viewpoint Magazine*, 28 septembrie 2013, viewpointmag.com/2013/09/28/the-gendered-circuit-reading-the-arcane-of-reproduction.

² Vezi Steve Wright, *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Londra, Pluto Press, 2002.

că capitalul *subsumează* întreaga societate logicii acumulării.³ Maria Dalla Costa, Silvia Federici și altele au împins analiza autonomistă într-o direcție feministă, subliniind că subsumarea capitalistă a muncii neplătite (de exemplu, munca domestică) necesită, întreține și configurează lipsa de libertate a femeilor.

Campania Salarii pentru Munca Domestică a preluat și a dezvoltat în continuare strategia politică autonomistă care le cerea muncitorilor să refuze munca. Capitalul prosperă prin crearea de valoare. Astfel, dacă muncitorii nu mai fac muncă „productivă” (adică, dacă nu mai creează valoare), ei lipsesc capitalul de ceea ce îl ține în viață. Și, dat fiind că orice fel de muncă este muncă „productivă” – pentru că, așa cum spune Federici, „fiecare moment al vieții noastre este devotat acumulării de capital” –, refuzul de a face munca domestică și munca de reproducere socială, înțelese în sens larg, împiedică de asemenea crearea de valoare.⁴ Campania Salarii pentru Munca Domestică chema așadar femeile să facă exact acest lucru, să refuze munca domestică. Campania făcea legătura între această strategie și revendicarea unui salariu pentru a sublinia valoarea muncii domestice și faptul că aceasta era imposibil de recompensat pe deplin în sistemul capitalist. Refuzul muncii domestice se voia a fi de asemenea un refuz al comodificării (prin angajarea de bone, de exemplu) și al organizării de către stat (prin serviciile sociale).⁵ Obiectivul campaniei Salarii pentru Munca Domestică a fost de a „frânge întreaga structură a muncii domestice”, prin scoaterea în evidență a tuturor lucrurilor mascate de salariu: exploatarea muncii neplătite și nelibere a femeilor de către capitaliști.⁶

³ Printre teoreticienii asociați cu începuturile acestei tradiții se numără și Antonio Negri, Félix Guattari și Adriano Sofri.

⁴ Silvia Federici, *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, Oakland, PM Press, 2012, p. 35.

⁵ Aceasta din urmă a fost considerată nu atât indezirabilă, cât insuficientă. De exemplu, grădinițele de stat nu combat neapărat diviziunea muncii pe criterii de gen (ba chiar o pot consolida).

⁶ Mariarosa Dalla Costa & Selma James, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Falling Wall Press, 1975, p. 20. Vezi Capitolul 6 pentru mai multe detalii despre campania Salarii pentru Munca Domestică.

Alte feministe socialiste, care considerau că munca neplătită de reproducere socială este „neproductivă” în sens capitalist, le-au cerut și ele femeilor să „refuze” să muncească. Însă acest grup (pe care îl voi numi școala marxiană a reproducerii sociale, sau școala marxiană, pe scurt) definește altfel acest refuz.⁷ Voi explora această diferență politică după ce voi compara mai îndeaproape ideile care stau la baza ei.

Problema valorii

Școala marxiană era sceptică cu privire la autonomism, așa că a preluat și a dezvoltat o teorie a capitalismului aliniată cu marxismul clasic. În viziunea lui Marx, munca „productivă”, în sens capitalist, creează valoare în mod direct. Valoarea este stabilită în procesul de producție a bunurilor și a serviciilor de schimb (sau a mărfurilor). Cu alte cuvinte, *crearea de valoare are loc atunci când produsul muncii este destinat vânzării pe piață*. Dar acest lucru nu se întâmplă atunci când oamenii îndeplinesc o muncă de reproducere socială (neplătită și bine plătită).⁸ Desigur, acest tip de muncă contribuie la crearea unei mărfi, forța de muncă. Dar o face producând lucruri care pot fi consumate, lucruri care susțin viața (nu capitalul), în primul rând. Aceste produse sunt hrana, hainele curate, grădinile comunitare, străzile sigure, adăposturile de vreme rea și oasele vindecate. Ele sunt, de asemenea, și „lucruri” efemere, ca de exemplu iubirea, atenția, disciplina și cunoașterea, care constituie baza emoțională și socială a vieții. Sunt lucruri *folositoare* – lucruri produse nu pentru a fi vândute, ci pentru a susține viața.

⁷ Școala marxiană [*Marxian school*] nu este un grup organizat explicit sau o „școală”. Este un nume propus de mine, inspirat de felul în care înțeleg poziția celor care împărtășesc o anumită perspectivă teoretică și politică. Îl folosesc aici pentru că am nevoie de un fel succint de a mă referi la feministe socialiste, printre care mă număr, influențate de Lise Vogel. Spun „marxian” nu pentru a pretinde exclusivitate asupra lui Marx, ci pentru a sublinia faptul că aderăm îndeaproape la teoria valorii formulată de Marx.

⁸ Excepția este munca plătită de reproducere socială care are loc în întreprinderi ce au ca scop profitul, așa cum sunt școlile și grădinițele private, dar și restaurantele. În astfel de cazuri, produsul muncii de reproducere socială este inclus într-un schimb pe piață (chiar dacă produce, de asemenea, forță de muncă).

Feministele marxiste autonomiste nu contestă, în general, această interpretare. Leopoldina Fortunati (care a scris o carte foarte citită și citată, *L'Arcano de la Reproduzione: Casalinghe, Prostitute, Operai e Capitale*, 1981) e de acord că munca reproductivă – care, afirmă ea, include atât munca domestică, cât și munca sexuală –, produce valoare de întrebuințare, nu valoare de schimb: capitalul „folosește munca domestică ca valoare de întrebuințare pentru valoare.”⁹ Dar hrana, hainele curate, plăcerea sexuală etc. pe care le produce, afirmă ea, *se transformă* în valori de schimb pentru că, mai întâi, acestea sunt consumate de un muncitor a cărui forță de muncă produce apoi valoare pentru capitalist. Așadar, munca de reproducere socială, sugerează ea, creează valoare în mod *indirect*.

În măsura în care ceea ce spune Fortunati înseamnă că munca de reproducere socială este esențială pentru reproducerea condițiilor care fac posibilă crearea de valoare capitalistă, aici nu există niciun conflict cu școala marxiană. Dar ea nu spune doar asta. Fortunati explică că consumul de valori de întrebuințare este o fază în procesul total de creare de valoare al capitalului *pentru că produsul final, forța de muncă, este o marfă*. Acest aspect, insistă ea, o transformă în muncă „productivă” în sensul capitalist. Ca muncitoare „productive”, casnicele și lucrătoarele sexuale creează nu doar valoare de întrebuințare, ci și valoare și plusvaloare. Poate că nu o fac direct, dar acest traseu indirect nu pare să aibă niciun efect asupra formei sociale pe care o ia munca lor.

⁹ Leopoldina Fortunati, *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital* [1981], trad. Hilary Creek și ed. Jim Fleming, Brooklyn, Autonomedia, 1995, p. 9. Fortunati a fost activă în luptele operaiste și feministe din Italia anilor 1970, alăturându-se în cele din urmă organizației Lotta Femminista, în care a lucrat împreună cu Dalla Costa și altele la campania Salarii pentru Munca Domestică. Vezi, de asemenea, Fortunati, „Learning to Struggle: My Story Between Workerism and Feminism”, în *Viewpoint Magazine*, 15 septembrie 2013, viewpointmag.com/2013/09/15/learning-to-struggle-my-story-between-workerism-and-feminism. Gonzalez descrie *The Arcane* (publicată în 1981 în limba italiană și în 1995 în limba engleză) ca fiind „una dintre cele mai importante contribuții marxiste la o teorie a exploatării bazate pe criteriul de gen și, de asemenea, una dintre cele mai greșit înțelese”. (Vezi „Gendered Circuit”).

Însă nu este limpede cum se transformă, mai exact, munca concretă de reproducere socială din „neproductivă” în „productivă”. Analiza procesului de abstractizare pe care o face Fortunati începe cu o afirmație:

Dacă munca de reproducere [...] este productivă, *atunci e de la sine înțeles* că și ea trebuie să preia caracterul dual [de exemplu, abstract și concret] pe care îl are orice alt tip de muncă care produce valoare. Reproducerea nu este doar muncă concretă, complexă și necesară la nivel individual, ci este, de asemenea, muncă umană abstractă, simplă și necesară la nivel social.¹⁰

Apoi dezvoltă două argumente: (i) munca de reproducere socială are un caracter general – casnicele și lucrătoarele sexuale individuale muncesc în moduri „nediferențiate”; și (ii) munca unei casnice sau a unei lucrătoare sexuale este egală cu cea a alteia.

În ceea ce privește prima explicație, avem de-a face desigur cu o abstractizare conceptuală, așa cum este orice generalizare. Dacă spun că toți copacii au trunchiuri, abstractizez copacii individuali. Dar această abstractizare nu spune nimic cu privire la *valoarea* unui copac sau a unui trunchi. Abstractizarea unei mărfi este altceva. Este o relație între particular și general care necesită un proces de măsurare a comensurabilității. Așa cum spune Marx în primul capitol din *Capitalul*, volumul 1, schimbul însuși, 20 de coți de pânză = o haină, necesită ca obiectele calitativ distincte (pânza și hainele) să poată fi comensurabile. Abstractizarea valorii specifică capitalismului se folosește de relațiile pieței pentru a transforma bunurile concrete în cantități substituibile de valoare (măsurate prin prețuri). Și aceasta este problema cu al doilea argument al lui Fortunati. Ea declară comensurabilitatea muncii de reproducere socială fără să explice vreodată care este măsura care stabilește egalitatea între diferitele munci ale casnicilor sau ale lucrătoarelor sexuale. Care este standardul de comensurabilitate determinat social? Cum este stabilit acest standard?

¹⁰ Fortunati, *Arcane*, p. 105, s. n.

Pentru mărfurile capitaliste, egalizarea procesului de muncă și a mărfurilor pe care el le produce este realizată de piață. Ce mecanism îndeplinește acest rol pentru gătit, acte sexuale sau curățenie în casă? Aceste aspecte nu sunt analizate nicăieri.

Articolul lui Mezzadri din *Radical Philosophy*, „On the value of social reproduction”, este un exemplu recent pentru astfel de probleme teoretice nerezolvate din interiorul feminismului marxist autonomist. Ea afirmă că, din moment ce rata exploatării crește atunci când costurile reproducerii sociale scad, munca de reproducere socială trebuie să fie muncă „productivă” în sens capitalist. Însă nu explică cum sau de ce reducerea costurilor forței de muncă pentru capitalist (un lucru care se poate întâmpla din multe motive, de la subvenții din partea statului acordate afacerilor mici până la legislație care sparge greve sau obligă muncitorii să revină la muncă) *produce* de fapt valoare. Cu alte cuvinte, cum poate fi făcută comensurabilă munca de reproducere socială și cum poate fi transformată într-o muncă a cărei valoare să poată fi abstrasă? Chiar mai important, cum creează ea valoare nouă (în loc să redistribuie doar fluxuri de valoare existente)?

Chiar dacă Fortunati și feministe marxiste autonomiste în general înțeleg că există o distincție între viață și forță de muncă, importanța acestei distincții se pierde în analiza producției de valoare. Acest lucru reflectă concepția autonomistă despre capitalism ca sistem de dominație *totală*. Întreaga producție este producție de valoare dat fiind că aceasta din urmă este *modus operandi* al capitalismului. Așadar, din această perspectivă, odată ce acceptăm că munca de reproducere socială este esențială pentru (și ca urmare „inclusă în”) capitalism, ea devine în mod necesar „productivă” din punct de vedere capitalist și astfel este, argumentează ele, pe deplin dominată de sau subsumată la imperatiile capitalismului. Decurge de aici că orice producție sau mod de trai *împotriva* sau ca rezistență față de capital poate avea loc doar *în afara* sistemului capitalist (un aspect la care voi reveni în secțiunea următoare).

Conform școlii marxiste, dat fiind că valoarea este determinată de producția de bunuri pentru schimb, și în măsura în care produsele muncii de reproducere socială au fost de fapt consumate pentru

crearea și susținerea vieții (nu a capitalului), acelei munci nu i se poate atribui valoare capitalistă. Ea este „neproductivă” în termeni capitaliști.¹¹ Bineînțeles că nimeni nu este obligat să îl urmeze pe Marx, iar Fortunati și alții îl critică pe Marx, arătând că există valoare și acolo unde el crede că nu există.¹² Dar, în acest caz, Fortunati evident are impresia că de fapt *il urmează* pe Marx atunci când determină ce constituie muncă abstractă (așa cum fac și Dalla Costa și James, care explică: „Ce vrem să spunem, mai exact, este că munca domestică ca muncă este productivă în sens marxian, adică produce plusvaloare”).¹³ Ca să ne convingă că Marx nu are dreptate cu privire la felul în care este determinată valoarea capitalistă, feministe marxiste autonomiste ar trebui să dezvolte o critică mai coerentă, care să prezinte cu mai multă acuratețe teoria lui și să arate exact unde greșește. În loc de asta, Fortunati înlocuiește teoria valorii dezvoltată de Marx cu o teorie alternativă a *transferului de valoare* (prin consum), folosindu-se imprecis și cam la nimereală de categoriile lui Marx.

În lipsa unei teorii a valorii mai convingătoare, feminismul marxist autonomist se bazează pe un fel de logică de tipul totul sau nimic: dat fiind că munca de reproducere socială contribuie la procesele capitaliste de acumulare în măsura în care produce forța de muncă de care depind capitaliștii, ea *trebuie* să fie producătoare de valoare. Sau, cu alte cuvinte, valoarea capitalistă este creată prin muncă „productivă”, așadar, orice muncă care contribuie la realizarea valorii capitaliste este „productivă”. Munca care nu este „productivă” nu are niciun rol în crearea de valoare capitalistă pentru că, prin definiție, nu o poate

¹¹ Asta nu înseamnă că munca de reproducere socială este în întregime „neproductivă” (vezi nota 8 mai sus).

¹² Într-adevăr, unii critică școala marxiană pentru că ar fi prea atașată de ortodoxia marxistă. Vezi Alessandra Mezzadri, „On the Value of Social Reproduction: Informal Labour, the Majority World, and the Need for Inclusive Theory and Politics”, în *Radical Philosophy*, vol. 2, nr. 4, primăvara 2019, <https://www.radicalphilosophy.com/article/on-the-value-of-social-reproduction>; și Kathi Weeks, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*, Duke University Press, 2011, p. 244, nota 12.

¹³ Dalla Costa & James, *Power of Women*, p. 16, nota 12.

face. Este vorba pur și simplu de o tautologie aici, care se datorează definițiilor vagi pentru muncă „productivă” și „valoare”.¹⁴

Subsumarea și formele sociale ale muncii

Școala marxiană a feminismului reproducerii sociale observă că Marx nu a extins critica politico-economică a capitalismului la munca neplătită de reproducere socială, dar acceptă teoria valorii propusă de el ca punct de referință. În acest caz, crearea valorii este înțeleasă ca necesitând ambele forme de muncă, și pe cea „productivă” în sens capitalist, și pe cea care nu este. Aceasta din urmă include munca necesară social și neplătită de reproducere socială și diferitele forme de muncă plătită – munca de reproducere socială din sectorul public, precum și alte tipuri de muncă care, în viziunea lui Marx, sunt esențiale, dar nu direct „productive” (de exemplu, anumite ocupații din bănci și din transport).¹⁵ Dominația capitalului asupra acestor procese de muncă „neproductivă” nu poate fi negată. Dar el nu domină niciodată pe de-a întregul fiecare proces de muncă (nici măcar munca „productivă”).

Munca se împotrivesc subsumării totale de către capital tocmai din cauză că ea nu poate exista fără viață, fără o ființă omenească vie, ale cărei nevoi de trai pot să se afirme împotriva capitalului, și o vor face, din nou și din nou. Însă, din motive care sunt atât istorice, cât

¹⁴ Această confuzie conceptuală este repetată și dusă mai departe în analizele mediilor digitale făcute de adeptele feminismului reproducerii sociale. Vezi, de exemplu, Kylie Jarrett, „The Relevance of «Women’s Work»: Social Reproduction and Immaterial Labor in Digital Media”, în *Television & New Media*, vol. 15, nr. 1, 2014, pp. 14-29.

¹⁵ Marx exclude și munca de reproducere socială din sectorul privat (de exemplu, bucătărelele din restaurante sau cadrele didactice din școlile private), care este de fapt muncă „productivă” pentru că produsele sale, cu toate că întrețin de asemenea viața (mesele la restaurant, educația) sunt produse pentru a fi vândute pe piața capitalistă (vezi nota 8 de mai sus). Marx aplică acest raționament și profesiilor din învățământ: „O învățătoare care îi educă pe alții nu este o muncitoare productivă. Dar un învățător care este angajat ca muncitor salariat într-o instituție împreună cu alții, pentru ca, prin munca sa, să valorizeze banii întreprinzătorului care face negoț cu învățătura, este un muncitor productiv”; vezi Karl Marx și Frederick Engels, *Economic Works of Karl Marx, 1861–1864*, vol. 34, trad. Ben Fowkes, London: Lawrence & Wishart, 1994, p. 484.

și sistemice, munca „neproductivă” de reproducere socială *are tendința să fie* mai puțin subsumată capitalului decât munca „productivă”. Pentru început, așa cum au arătat Vogel, Federici și altele, producția capitalistă se bazează pe o mare cantitate de muncă de reproducere socială, pe care însă nu o controlează direct. O mare parte din producerea și reproducerea vieții are loc în momente și spații situate dincolo de imperativele imediate ale producției de valoare capitalistă și, astfel, dincolo de supravegherea șefilor, cu cotele lor de producție și practicile lor disciplinare. Aceasta este cea mai bună descriere a muncii *neplătite* prin care este reprodusă generația actuală și viitoare de muncitori. Dar, din cauză că această muncă este *necesară* pentru realizarea plusvalorii și pentru că este îndeplinită în proporție covârșitoare de cei care au fost deja deposedați de capital, ea nu este situată niciodată *doar* în afara proceselor și a disciplinei capitaliste. Ea este modulată de ritmul și cadența producției de valoare, chiar dacă nu produce valoare în mod direct: resursele disponibile pentru trai sunt restricționate de salarii (și de limitele creditelor); timpul disponibil pentru a se hrăni, a dormi, a ajuta copilul la teme, pentru joacă și altele este în general dictat de ziua de muncă salariată; presiunile de la locul de muncă sunt adeseori hotărâtoare pentru alegerea între a chefui o noapte întreagă sau a merge la sala de sport și apoi acasă la culcare.

Cu toate acestea, munca neplătită de reproducere socială se află suficient de „în afara” capitalului pentru a fi foarte flexibilă. În timp ce îndeplinesc o astfel de muncă, mulți oameni pot ignora sau se pot împotrivi într-o măsură semnificativă disciplinării vieților lor prin forțele pieței.¹⁶ Ei pot decide cât timp să petreacă pregătind cina sau dacă să participe la o ședință de cartier pentru construirea unui spațiu de injectare în siguranță a drogurilor în loc să pregătească pachetelele cu masa de prânz de a doua zi pentru școlarii din familie. Sau pot să stea treji până târziu și să le facă pe toate. Un astfel de control asupra conținutului, ritmului și momentului în care e îndeplinită munca este

¹⁶ Cei ale căror zone de reproducere socială și muncă salariată se suprapun (îngrijitorii la domiciliu sau muncitorii migranți cazați în barăci care sunt proprietatea angajatorului, de exemplu) au considerabil mai puțină flexibilitate în această privință.

mult mai puțin disponibil celor care fac muncă plătită de reproducere socială, pentru că ei sunt supuși logicii disciplinare a acumulării capitaliste în diferite feluri. Cei care fac muncă domestică plătită sunt în general angajați nu doar pentru a asigura funcționarea gospodăriei conform standardelor determinate social care facilitează reproducerea forței de muncă pentru capital, ci și ca să faciliteze reproducerea clasei conducătoare. Ei au mai puțină autonomie decât părinții care rămân acasă ca să crească copiii, pentru că răspund în fața unui angajator care se așteaptă ca munca să fie făcută într-un anumit interval de timp. Munca paznicilor de școală, a cadrelor didactice, a celor care oferă servicii de asistență personală, a asistentelor medicale etc. din sectorul public, pe de altă parte, are de obicei standarde și orare reglementate rigid, precum și manageri la fața locului și structuri de răspundere față de statul capitalist care i-a angajat.

Cu toate acestea, dominația capitalistă asupra acestor ocupații este adeseori mai puțin directă decât în cazul muncii din sectorul privat și, ca urmare, *poate fi* mai puțin intensă. Să ne gândim, de exemplu, la cadrele didactice din sectorul public din America de Nord. Fondate în secolul al XIX-lea, în mare parte ca răspuns la cererile clasei muncitoare și, în cele din urmă, susținute de stat, școlile pentru copii mici au apărut dintr-o preocupare secundară a capitalului. Cu toate că erau sub controlul parohiei, al municipiului sau al altor autorități care le plăteau salariile, cadrele didactice nu erau în general supuse standardelor și tehnicilor capitaliste de management pentru creșterea productivității. Pe măsură ce nevoia de forță de muncă alfabetizată creștea, statul a impus frecventarea obligatorie a școlii și a făcut eforturi să satisfacă cererea de forță de muncă a economiei prin restructurarea programei, prin acordarea de note, prin instruirea cadrelor didactice și prin practici disciplinare. Astfel de măsuri au condus la limitarea autonomiei cadrelor didactice. Însă a existat (și continuă să existe) o limită pentru cât de mult puteau fi împinse cadrele didactice să își îmbunătățească „producția” (indiferent ce înseamnă acest termen într-un context anume).¹⁷

¹⁷ Vezi D. E. Mulcahy, D. G. Mulcahy & Roger Saul (eds.), *Education in North America*, Londra, Bloomsbury, 2014.

Dat fiind că învățământul public există „în afara” spațiului și a timpului producției de valoare capitalistă, dominația capitalului asupra muncilor din învățământ este întotdeauna mediată de alte autorități sociale și, de asemenea – așa cum voi detalia imediat –, de presiunile venite de jos în sus.

Mai generic spus, muncitorii din sectorul public care predau, hrănesc, îngrijesc sau ajută în alte feluri reproducerea vieții omenești sunt supuși – în diferite grade – supravegherii de la locul de muncă, presiunii de a munci mai eficient, evaluărilor și altor măsuri disciplinare bine cunoscute celor ce lucrează în fabrici sau în restaurantele fast-food. Adeseori, ei se află în subordinea unor consilii directoare ocupate de membri ai clasei conducătoare sau sunt dirijați de lanțuri birocratice de comandă conduse de prioritățile și resursele furnizate de statul capitalist. De asemenea, tehnologiile digitale pătrund tot mai mult în aceste procese de muncă, atât pentru a accelera, cât și pentru a monitoriza „productivitatea” muncitorilor.¹⁸ Toate aceste elemente de muncă reproductivă plătită din sectorul public subsumează muncitorul logicii acumulării de capital și anulează regulat logica producerii și reproducerii de vieți sau a îndeplinirii nevoilor umane.

Gradul de subsumare variază însă puternic *tocmai pentru că acest tip de muncă este „neproductiv” în sens capitalist*. Cel mai important este că, din moment ce produsul este o altă viață omenească, munca de reproducere socială tinde să fie, în natura ei, interactivă social. „Produsul” său poate reacționa, poate să se comporte în feluri care promovează sau nu promovează obiectivele muncitorului (sau pe cele ale șefului acestui muncitor) și o și face. Un elev care nu a mâncat sau nu a dormit suficient nu poate învăța la fel de bine ca unul sătul și odihnit, indiferent câtă presiune se pune pe învățătoare ca să prezinte

¹⁸ Pentru un exemplu de interpretare pozitivă a acestei evoluții, unde tehnologia este descrisă ca o modalitate de îmbunătățire a eficienței și a implicării, vezi „Technology and the Workforce of the Future: The Future of Work in Healthcare”, www2.deloitte.com/us/en/pages/life-sciences-and-health-care/articles/healthcare-workforce-technology.html. Pentru o abordare mai critică, vezi Eileen Boris & Rhacel Salazar Perrenas (eds.), *Intimate Labors: Cultures, Technologies and the Politics of Care*, Stanford, Stanford University Press, 2010.

rezultate mai bune la teste. Un pacient poate să contracteze o infecție în timpul unei operații de rutină și, ca urmare, va sta în spital o săptămână în loc de o zi, necesitând îngrijiri din partea mai multor cadre medicale și mai multe resurse administrative și de pază decât ar fi nevoie pentru a produce un om sănătos mediu.

Astfel de scenarii ne ajută să înțelegem că producția de viață necesită adeseori împotrivirea la subsumarea vieții de către capital. Iar atunci când muncitorii despre care vorbim sunt muncitori „neproductivi” (adică nu sunt angajați de companii private, pentru profit), ei sunt mai capabili să ignore imperativele capitaliste, iar uneori nici nu au de ales și trebuie să o facă. În funcție de gradul de autonomie de care se bucură, ei pot chiar alege să dea prioritate nevoilor de trai în detrimentul celor ale capitalului. De exemplu, cadrele didactice vor îndrăgi elevii și se vor juca adeseori cu ei, nu pentru a îmbunătăți rezultatele la teste, ci pentru a împlini nevoia de atenție, distracție și iubire a copilului. Din aceleași motive, o îngrijitoare plătită să îmbrace o clientă în vârstă, s-ar putea să își facă timp să îi aplice și machiajul sau să o ajute să își facă ordine în cameră. Desigur, acești muncitori ar putea la fel de bine să ignore aceste nevoi sau să nu aibă instrumentele necesare pentru a se putea ocupa de ele. Dar important este că, chiar dacă există anumite presiuni de sus în jos care le cer să accelereze și să păcălească procesele de producere și reproducere a vieții, muncitorii care se ocupă cu reproducerea socială în sectorul public sunt expuși de asemenea unor presiuni de jos în sus pentru a face tocmai opusul: ca parte integrantă din munca lor zilnică, ei se confruntă cu și negociază nevoile oamenilor pe care îi ajută să se reproducă. Iar în timpul acestui proces, ei pot construi legături cu alți oameni care contreză tendințele alienante ale capitalismului, investind emoțional și intelectual în munca lor și în „produsul” muncii lor – cu toate că sunt cufundați în relații capitaliste și împotrividu-se presiunilor disciplinare ale șefilor și/sau tehnologiei.¹⁹

¹⁹ Ursula Huws afirmă același lucru despre munca „productivă”, în sens capitalist, din industriile creative; vezi *Labor in the Global Digital Economy: The Cybertariat Comes of Age*, New York, Monthly Review Press, 2014.

De asemenea, pentru că acești muncitori produc viață, nu valoare (chiar dacă o fac sub regimul disciplinar al muncii salariate), rezultatul muncii lor nu poate fi măsurat în sens capitalist. Spre deosebire de Google sau Amazon, care depind de vânzările de pe piață pentru a determina productivitatea personalului lor (și, deci, standardele de productivitate pe care le impun), administratorii de școli nu au nicio unitate de măsură obiectivă pe care să se poată baza pentru a determina câtă cunoaștere absoarbe un copil. Ei aspiră la o astfel de unitate de măsură, prin compararea rezultatele testelor standardizate și a ratei de abandon școlar, printre altele. Și se folosesc de „înlocuitori” [*proxies*] ai pieței pentru a disciplina cadrele didactice. La fel, managementul unui spital se poate folosi de studiile temporale pentru a reglementa durata de timp pe care o petrec infirmierele făcând baie unui pacient sau personalul din cantină distribuind mesele. Astfel de practici facilitează subsumarea muncitorului imperativelor capitaliste, dar nu cu același grad de rigiditate și exactitate ca în sectorul „productiv”, pentru că produsului numit viață nu i se atașează valoare capitalistă.²⁰

Această taxonomie, chiar dacă schematică, a formelor pe care le ia munca nu are ambiția de a avea ultimul cuvânt în privința subsumării și a formelor sociale pe care le ia munca. Într-adevăr, deocamdată există prea puțină cercetare pe această temă din punctul de vedere al feminismului reproducerii sociale. Scopul meu aici este pur și simplu de a arăta de ce școala marxiană insistă că subsumarea capitalistă *nu* este un proces totalizator și de a arăta cum poate fi înțeleasă această perspectivă în relație cu diferențierea între munca de reproducere socială „neproductivă” și munca „productivă”, în cadrul relațiilor capitaliste. Poate că avem de-a face cu o tendință totalizatoare, dar munca concretă nu poate fi niciodată identică întrutotul cu forma ei abstractă, iar discrepanța dintre cele două va fi în general mai mare acolo unde

²⁰ Pentru o excelentă analiză a felului în care astfel de înlocuitori au fost impuși în sectorul învățământului superior, vezi Erci Newstadt, *The Value of Quality: Capital, Class, and Quality Assessment in the Re-making of Higher Education in the United States, the United Kingdom, and Ontario*, teză de doctorat, York University, Toronto, 23 decembrie 2013.

imperativele valorii nu sunt impuse direct.²¹ Pentru că doar scoțând în evidență coexistența – și contradicțiile – dintre munca „productivă” și cea „neproductivă” în cadrul proceselor de creare de valoare putem înțelege cum se pot împotrivi *toți* muncitorii (fie că sunt mână de lucru reproductivă sau că produc mărfuri capitaliste) degradării traiului lor în sistemul capitalist, *în pofda* existenței lor zilnice ca subiecți capitaliști.

Acesta este motivul pentru care soluționarea acestei probleme teoretice are importanță politică. Dezacordurile teoretice pe care tocmai le-am conturat au determinat feminismul marxist autonomist să conceptualizeze posibilitățile de împotrivire ca aflându-se dincolo sau în afara relațiilor capitaliste, în crearea spațiilor alternative capitalismului; școala marxiană însă s-a concentrat pe luptele necesare pentru prăbușirea sistemului din interior. Pentru asta, este nevoie, printre altele, să ne bazăm pe și să continuăm să dezvoltăm politica antiasuprire dintr-o perspectivă nouă a feminismului reproducerii sociale, pentru a croi și a întări legăturile de solidaritate între mișcările comunitare și cele de la locul de muncă. Împreună cu trasarea legăturilor dintre diferențele teoretice și politice, în secțiunea care urmează argumentez că, dacă se concentrează strategic pe construirea de alternative la capitalism, feminismul marxist autonomist renunță la un teren fertil din punct de vedere politic. El nu reușește să scoată în evidență potențialul construirii unei mișcări de masă care *să reunească* sectoarele productive și reproductivă pentru a genera noi feluri de a produce și a reproduce viața, înfruntând în același timp capitalul pe propriul lui teren.

De la teorie la politică **Strategiile feminismului reproducerii sociale**

Cele două abordări discutate aici susțin că, în măsura în care reproducerea forței de muncă este în același timp și reproducerea

²¹ Vezi David McNally, „The Dual Form of Labour in Capitalist Society and the Struggle over Meaning: Comments on Postone”, în *Historical Materialism*, vol. 12, nr. 3, 2010, pp. 189–208.

vieții, adeseori forțele vieții pot și chiar au nevoie să se afirme în confruntarea cu forțele capitalului. Așa cum scrie Federici:

Accentul pe reproducerea „forței de muncă” dezvăluie caracterul dual și contradicția inerentă muncii reproductive și, ca urmare, caracterul instabil, potențial disruptiv al acestei munci. În măsura în care forța de muncă poate exista doar în individul viu, reproducerea ei trebuie să fie simultan o producție și o valorizare a calităților și capacităților umane dorite, precum și o acomodare la standardele pieței muncii impuse din exterior.²²

Acele „calități și capacități umane dorite” constituie o sursă imensă de „activitate umană practică” din care pot fi croite noi societăți, societăți care să pună nevoile umane mai presus decât profitul. Feminismul marxist autonomist și școala marxiană sunt de asemenea de acord că greva în reproducerea socială joacă un rol-cheie în eforturile de a ne împotrivi capitalului și de a construi noi societăți. Diferențele apar în *concepția* despre greva în reproducerea socială – de ce anume este nevoie mai exact pentru a mobiliza forțele vieții care să perturbe puterea capitalului de a impune „standardele pieței muncii”.

Federici a fost printre primele care au propus o viziune politică reînnoită, inspirată de teoria și politica refuzului care au stat la baza campaniei Salarii pentru Munca Domestică. Într-un articol din 2008, ea cheamă la o „relansare a luptei colective în reproducere”, prin care muncitorii să își afirme controlul asupra „condițiilor materiale ale reproducerii noastre și să creeze noi forme de cooperare în jurul acestei munci în *afara logicii* capitalului și a pieței.”²³ Federici susține construirea unor spații colective inaccesibile capitalului, în care oamenii să se reproducă social pe ei și comunitățile lor. Pentru că, spune ea, odată aflați în afara capitalismului, putem croi moduri noi, colective de trai și producție.

Federici se gândește la bucătării și ferme comunitare, la ocuparea pământurilor (folosind ca exemplu inițiativele recente din America

²² Federici, *Revolution*, p. 99.

²³ *Ibid.*, p. 111, s. n.

Latină), precum și la sisteme de schimb alternative pieței pentru sănătate, îngrijirea copiilor și alte servicii sociale. Acestea reprezintă „forme cooperative de reproducere [care le permit oamenilor] să supraviețuiască în pofida accesului foarte limitat la venituri monetare”.²⁴ Având grijă să nu promoveze chiar orice tip de cooperativă, Federici elaborează și definește conceptul de bunuri comune *revolutionare* într-un articol din 2014 scris împreună cu George Caffentzis. O înțelegere revoluționară a bunurilor comune nu doar că refuză logica capitalismului, ci, de asemenea, face un efort de a „transforma relațiile noastre sociale și de a crea o alternativă la capitalism”. În acest scop, autorii enumeră șase principii politice și logice care stau la baza „bunurilor comune împotriva capitalismului și dincolo de el”, și care stabilesc un set de relații postcapitaliste embrionare.²⁵

Kathi Weeks promovează o viziune similară despre cum putem lăsa în urmă capitalul, chiar dacă propune mijloace puțin diferite. Weeks urmează critica pe care Jean Baudrillard i-o face lui Marx atunci când acesta din urmă insistă că oamenii sunt la bază producători. Ea spune că, dată fiind „poziția practică și ideologică a muncii abstracte [...] [această afirmație este] o mitologie internă și [...] în cele din urmă, favorabilă societății muncii” sau capitalismului. Dacă politica feministă marxistă și socialistă pornește de la această premisă, ea va avea „tendențe productiviste” similare. Prin revalorizarea muncii și a îngrijirii neplătite, feministele socialiste ajung „să reproducă tocmai ideile despre virtuțile morale ale muncii” pe care se bazează capitalismul. Împotrivirea la capital, ne sfătuiește Weeks, necesită însă ca mișcările să refuze munca, să respingă colectiv dominația muncii asupra vieții și să dezvolte în loc posibilitățile „forțelor creative ale muncii sociale”.²⁶

²⁴ Matthew Carlin & Silvia Federici, „The Exploitation of Women, Social Reproduction, and the Struggle Against Global Capital”, în *Theory & Event*, ianuarie 2014, https://www.researchgate.net/publication/303289331_The_Exploitation_of_Women_Social_Reproduction_and_the_Struggle_against_Global_Capital:2.

²⁵ George Caffentzis & Silvia Federici, „Commons Against and Beyond Capitalism”, în *Community Development Journal*, vol. 49, nr. 51, ianuarie 2014, pp. 92-105, 100.

²⁶ Kathi Weeks, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*, London, Duke University Press, 2011, p. 158. Concepția

Weeks dă ca exemplu de astfel de politică campania pentru un Venit de Bază Universal. Un venit decent, necondiționat și garantat, sugerează ea, le va permite oamenilor să renunțe la munca salariată și va forța angajatorii să crească salariile; în același timp, oamenii vor putea „să profite de ocaziile de a se simți bine și de a fi creativi care se găsesc în afara zonei economice a producției”, inclusiv ocazii de „a recrea și de a reinventa relații de socializare, îngrijire și intimitate”.²⁷ Astfel de relații prefigurative nu sunt scopuri în sine, ci mijloace de a arăta că societatea capitalistă este dominată de muncă și că munca este organizată printr-o diviziune a muncii pe criterii de gen și de naturalizare a familiei. Așadar, revendicarea Venitului de Bază Universal, similară cu campania Salarii pentru Munca Domestică de dinaintea ei, este la fel de mult o „perspectivă și o provocare” pe cât este, sau chiar mai mult decât este, o revendicare de sine stătătoare.²⁸

Rezumatul de mai sus lasă pe dinafară multe aspecte ale acestor două analize importante. Sper însă că reușește să le contextualizeze suficient de mult pentru a trasa legătura dintre propunerile lor politice și teoria care le stă la bază. Atât Weeks, cât și Federici susțin că construirea de alternative la capitalism este o cale spre revoluție, considerând că aceste spații sunt locuri esențiale în care oamenii pot dezvolta relații prefigurative care să pună nevoile vieții omenești deasupra celor ale capitalului. Ele văd în astfel de spații o contraputere imanentă pentru capital. Dezvoltând intenționat comunități și inițiative cu valori alternative, oamenii înțeleg că sunt agenți ai facerii

„productivistă” despre viața și societatea umane pe care o dezaprobă Weeks este elaborată în Capitolul 1.

²⁷ *Ibid.*, p. 103, s. n., p. 168. Weeks susține revendicarea unui Venit de Bază Universal „suficient, necondiționat și continuu” (p. 138) care să nu înlocuiască serviciile sociale existente, dar John Clarke argumentează că niciun guvern contemporan nu ar adopta o astfel de politică, iar stânga care aprobă Venitul de Bază Universal nu face decât să ofere legitimitate obiectivelor neoliberale care vor folosi Venitul de Bază Universal ca pe un mijloc de a reduce serviciile sociale și de a pune responsabilitățile statului pe umerii oamenilor. Vezi John Clarke, *Basic Income in the Neo-liberal Age*, Toronto, Socialist Project, 2017.

²⁸ Weeks, *Problem with Work*, p. 149.

lumii și dezvoltă moduri dezalienate de a relaționa unii cu alții și cu lucrurile pe care le produc. Astfel de alternative trebuie realizate în afara sau împotriva capitalului pentru că capitalismul este un sistem totalizator care nivelează orice diferențiere între munca „productivă” și cea „neproductivă” în sens capitalist. Pentru ca producția de valori de întrebuințare să domine – deci pentru ca producția să servească vieții, nu capitalului – muncitorii trebuie să se elibereze din relațiile capitaliste și să își organizeze munca conform principiilor revoluționare ale cooperării.

Aceasta este esența grevei, a refuzului de a munci, conform definiției feministelor marxiste autonomiste. Este o *retragere* din sistemul capitalist și dezvoltarea unui nou sistem economic fără clase. Ea descrie un scenariu în care împotrivirea la capital are loc pas cu pas și cumulativ, pe măsură ce tot mai mulți oameni dezvoltă moduri de a trăi și de a realiza lucruri care se împotrivesc capitalului. Contraputerea la capitalism ia naștere pentru că membrii organizației revoluționare câștigă mai mult control asupra condițiilor în care are loc reproducerea lor socială și adoptă moduri alternative de a exista care se împotrivesc „societății muncii”. Acolo, înăuntrul comunităților și a inițiativelor situate „în afara” capitalismului, membrii descoperă și cultivă „forțele creative ale muncii sociale”.

Pentru școala marxiană, greva în reproducerea socială este de asemenea foarte importantă. Într-un „manifest” scris pentru a explica și promova perspectiva politică care stă la baza grevelor recente din cadrul Zilei Internaționale a Femeilor, Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya și Nancy Fraser aduc oferă un raționament care aduce aminte de poziția feminismului marxist autonomist: „Refuzând munca domestică, sexul, zâmbetele de complezență și alte forme de muncă invizibilă marcată de gen, [grevistele] dezvăluie rolul indispensabil pe care îl au activitățile de reproducere socială în societatea capitalistă.” Greva ne ajută să înțelegem mai bine cine muncește pentru a susține capitalismul – și, ca urmare, cine face parte din „clasa muncitoare” –, în același timp „arătând că locul de muncă și viața personală nu pot fi separate”. Și, așa cum subliniază și Weeks și Federici, Arruzza, Bhattacharya și Fraser insistă că greva în

reproducerea socială reprezintă un spațiu al creativității, un spațiu unde „imposibilul” poate fi și trebuie revendicat.²⁹

Așadar, pentru ambele perspective politice, greva în reproducerea socială reprezintă o armă puternică de luptă împotriva capitalului. Școala marxiană deviază însă de la feminismul marxist autonomist prin definiția pe care o dă grevei și, chiar mai important, prin concepția despre felul în care greva reprezintă o amenințare la adresa capitalului. Conform autoarelor *Feminismului celor 99 %*. *Un manifest*, greva nu este doar, și nici măcar în primul rând, o retragere din relațiile capitaliste. Cu siguranță, multe tabere anticapitaliste, ocupații și bucătării comunitare la care se referă Federici sunt exemple de greve în reproducerea socială care, din acest punct de vedere, ar trebui susținute. Dar, din perspectiva școlii marxiene, același lucru este valabil și pentru mișcările sociale anticapitaliste care au revendicări de la stat fără a crea astfel de cooperative muncitorești de producție sau de schimb. Așa cum sunt grevele și protestele militante ale celor care fac muncă plătită de reproducere socială în sectorul public. *Manifestul* laudă, spre exemplu, protestele care au loc la locul de muncă sau în comunități pentru îmbunătățirea școlilor, a serviciilor de sănătate, a locuirii, a transportului și pentru protejarea mediului. El subliniază de asemenea cât de important este ca aceste lupte să se solidarizeze între ele.

Multe dintre aceste greve nu refuză munca în sensul analizat de Federici și Weeks. Dar, cu toate acestea, ele formulează revendicări cu privire la controlul democratic și colectiv asupra condițiilor de (re)producere. Sunt exemple de oameni care insistă în mod colectiv asupra priorității nevoilor în fața profitului, cerând ca resursele pentru reproducerea socială să fie crescute; așadar, oameni care încearcă să recupereze viața de sub controlul capitalului. Ca urmare, pentru școala marxiană, greva este un moment de *luptă colectivă împotriva capitalului*. Nu este atât croirea unei *alternative la sau o cale dincolo de capital*, chiar dacă adeseori generează creativitatea și legăturile sociale pe care le pot genera cooperativele revoluționare (un aspect la care revin mai

²⁹ Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya & Nancy Fraser, *Feminismul celor 99%: Un manifest*, trad. Oana Uiorean, București, frACTalia, 2019, Teza 1, pp. 12-15.

jos). Mai degrabă, rațiunea acestor greve este construirea unei mișcări de masă capabile să înfrunte capitalul pe propriul lui teren.

Terenul este organizat de capital și de statul capitalist. Cu toate că ambele forme de muncă sunt necesare pentru a susține capitalismul, conform acestei perspective, munca „productivă” nu are aceeași relație cu capitalul ca munca „neproductivă”. Pe de o parte, asta înseamnă că grevele convenționale de la locul de muncă din industriile „productive” în sens capitalist sunt esențiale pentru orice mișcare anticapitalistă. Nu putem reprezenta o amenințare pentru clasa conducătoare dacă organizăm rezistența *doar* în jurul grevelor din munca de reproducere socială. Pe de altă parte, dat fiind că munca de reproducere socială nu este muncă „productivă” în sens capitalist și este administrată în mare parte de stat, lupta împotriva capitalului trebuie să implice de asemenea statul – prin încercări de a afirma prioritatea vieții asupra capitalului, în zonele unde se desfășoară munca plătită și neplătită de reproducere socială.³⁰

Școala marxiană nu doar că identifică nevoia de a dezvolta lupte anticapitaliste pe fronturi multiple, ci dă prioritate construirii de legături între aceste fronturi. Practic, asta înseamnă identificarea acestor modalități prin care grevele de la locul de muncă să poată include o politică antiasuprire, iar grevele antiasuprire să poată încorpora revendicări cu privire la locul de muncă. Un exemplu pentru o astfel de fertilizare încrucișată este colaborarea dintre Black Lives Matter și anumite cadre didactice din Kentucky pentru a se opune proiectului de lege rasist cu privire la așa-zisele bande de criminali (HB 169) ca parte din acțiunile lor de grevă.³¹ Sau transformarea New York

³⁰ Referindu-se la valul recent de greve din învățământ în Statele Unite, Kate Doyle Griffiths spune că anumite zone ale muncii plătite de reproducere socială constituie o „zonă de congestie” a rezistenței la capital, la fel cum afirmă Kim Moody că ar fi industria logisticii „productive”, în sens capitalist. Vezi Griffiths, „Queer Workers, Social Reproduction and Left Strategy”, 19 noiembrie 2018, www.patreon.com/posts/queer-workers-22819890; și Moody, *On New Terrain: How Capital is Reshaping the Battleground of Class War*, Chicago, Haymarket, 2017.

³¹ Tithi Bhattacharya, „Why the Teachers’ Revolt Must Confront Racism Head On”, în *Dissent*, 1 mai 2018, www.dissentmagazine.org/online_articles/why-teachers-strikes-must-confront-racism.

Teamsters într-un „sindicat sanctuar” care își protejează membrii de arestări și deportări operate de instituțiile statului care se ocupă de imigrație.³² *Implicându-se* în luptele anticapitaliste, atât „înăuntrul” cât și „în afara” relațiilor sociale capitaliste, grevele nu doar extind „protejarea parțială a onora în fața tendinței inerente capitalului de a canibaliza reproducerea socială.”³³ Ele pot, de asemenea – și aici avem de-a face cu un aspect pe care angajamentele teoretice ale feminismlui marxist autonomist nu îl evidențiază –, să creeze *comunități de luptă alternative*, în care se coagulează solidarități, iar greviștii dezvoltă moduri creative de a îndeplini nevoile oamenilor.

Cu alte cuvinte, grevele nu trebuie să fie exerciții în zona bunurilor comune revoluționare pentru a fi modele de feluri alternative în care să poată fi organizată producerea și reproducerea vieții. Potențialul de a dezlănțui energii și idei creative despre cum să construim o lume mai bună și să generăm legături sociale care să se împotrivescă alienării și izolării caracteristice subiectivității capitaliste este inerent actului de organizare împreună cu alții pentru a îmbunătăți controlul asupra condițiilor de muncă și trai. Poate că cel mai grăitor exemplu recent este valul de greve organizat de personalul din învățământ în Statele Unite, în 2018. Interveniurile luate de Eric Blanc la mai mult de o sută de oameni implicați în grevele din West Virginia, Arizona și Oklahoma îl duc la concluzia că greviștii au fost „profund transformați” de participare.³⁴ Aceștia au construit noi tipuri de legături cu colegi de muncă pe care înainte abia îi cunoșteau și cu care nu aveau prea multe în comun, cultural și ideologic. Au dezvoltat strategii, au agitat pancarte, au mâncat împreună, au scandat, au cântat și au campat pe terenul parlamentului de stat. Au trecut împreună prin momente de dezamăgire, dezbateri și înfrângeri, dar și prin momente mai lungi de bucurie datorată victoriei. Și au clădit noi

³² Ginger Adams Otis, „N.Y. Teamsters for «Sanctuary Union» to Fight ICE Agents”, în *Daily News*, 10 februarie 2018, www.nydailynews.com/new-york/n-y-teamsters-form-sanctuary-union-fight-ice-agents-article-1.3813201.

³³ Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya și Nancy Fraser, *Feminismul celor 99 %*, Postfață.

³⁴ Eric Blanc, *Red State Revolt: The Teachers' Strikes and Working-Class Politics*, Londra, Verso, 2019, p. 3.

legături cu comunitățile în care lucrau, unde trecătorii claxonau și le făceau cu mâna pentru a-și arăta susținerea, unde necunoscuți care îi identificau după tricourile roșii distinctive li se adresau în magazinele alimentare pentru a le mulțumi pentru acțiuni, în timp ce părinții și elevii îi susțineau de pe margine. În cuvintele lui Noah Karvelis, un profesor de muzică din Arizona, intervievat de Blanc:

De la grevă încoace, nutrim un sentiment de solidaritate care nu exista înainte. Când mergi la școală și îți vezi toți colegii îmbrăcați în roșu, e ca și când ți-ar spune: „Sunt de partea ta, sunt cu tine.” E greu de descris o astfel de emoție. Înainte, mergeam la școală, îmi făceam treaba și mă întorceam acasă. Acum, dacă e vorba de luptă, intrăm în ea împreună pentru că situația ne afectează pe toți. Nu e doar că mulți dintre noi am devenit acum prieteni, am realizat că împreună avem putere.³⁵

O astfel de solidaritate nu a apărut peste noapte și de nicăieri. Ea a trebuit să fie construită. Greviștii erau scindați de toate clivajele sociale obișnuite. Nu toate cadrele didactice erau membre de sindicat, iar majoritatea era albă. Existau diferențe între preferințele politice, afilierile religioase și venituri (în Virginia de Vest s-au alăturat grevei și șoferii de autobuz, bucătarii din cantine, paznicii și alt personal auxiliar). Mai mult, dat fiind că era vorba de oameni care făceau muncă de reproducere socială în sectorul public, greva risca să creeze o sciziune între ei și comunitatea pentru care lucrau. Organizatorii și greviștii nu au negat aceste diviziuni, ci le-au abordat conștient, găsind moduri originale de a îndeplini nevoi și de a atrage oamenii: pancarte și scandări bilingve, pagini de GoFundMe pentru a ajuta greviștii cu venituri mici să se descurce, solicitarea de donații de alimente și livrarea de pachete cu alimente și alte necesități familiilor care în mod normal depindeau de prânzul oferit la școală. După cum observă Kate Doyle Griffiths, greviștii au reorganizat temporar și parțial relațiile din munca de reproducere socială „sub controlul muncitorilor și pentru binele întregii clase muncitoare”, în același timp

³⁵ *Ibid.*, p. 41.

promovând solidaritatea cu membrii comunității.³⁶ Și, cu toate că, în general, greviștii nu au politizat chestiunile rasiale, Blanc observă că aceștia alegeau conștient să fie incluzivi și au obținut susținerea majorității studenților de culoare și a familiilor lor datorită revendicărilor pentru mărirea bugetelor școlare și (în Arizona) opoziția față de tăierile bugetului Medicaid și ale serviciilor pentru persoanele cu dizabilități.³⁷ Acestea sunt exemple foarte importante, care nu trebuie ignorate, de feluri în care greviștii organizează noi moduri de producere și reproducere a vieții, moduri care sfidează trăirile alienante, individualizante ale vieții de zi cu zi în capitalism.

Acestea sunt lecțiile pe care le extrag Arruzza, Bhattacharya și Fraser din luptă:

Lupta reprezintă atât o oportunitate, cât și un proces de învățare. Ea îi poate transforma pe cei care participă la ea, provocându-ne să reevaluăm felul în care ne definim și să ne schimbăm viziunea asupra lumii. Lupta poate adânci felul în care înțelegem propria aspirare – ce anume o cauzează, cine profită de pe urma ei și ce este de făcut pentru a o învinge. Ea ne poate face să ne reinterpretăm interesele, să ne redefinim aspirațiile și să extindem sfera lucrurilor pe care le considerăm posibile. Ne poate face să regândim pe cine considerăm aliat și pe cine dușman. Ea poate lărgi cercul solidarității în rândul celor asupriți și poate ascuți ostilitatea față de cei care ne asupresc.³⁸

Nimic din feminismul marxist autonomist nu sugerează că această formă de organizare nu ar trebui susținută – iar cei asociați cu această tradiție au susținut greva cadrelor didactice și alte lupte similare. Vreau să spun, mai degrabă, că o teorie a capitalului care contopește toată munca cu munca „productivă” nu are prea multe de spus despre rolul strategic al acestor greve. Din moment ce feminismul marxist

³⁶ Kate Doyle Griffiths, „Crossroads and Country Roads: Wildcat West Virginia and the Possibilities of a Working Class Offensive”, în *Viewpoint Magazine*, 13 martie 2018, www.viewpointmag.com/2018/03/13/crossroads-and-country-roads-wildcat-west-virginia-and-the-possibilities-of-a-working-class-offensive.

³⁷ Blanc, *Red State*, pp. 64-67, 81-82.

³⁸ Arruzza *et al.*, *Feminismul...*, Teza 10, pp. 44-47.

autonomist înțelege valoarea ca fiind creată altundeva, *toate* zonele joacă același rol în rezistența împotriva capitalului. Cu alte cuvinte, *din perspectiva capitalului*, nu este nicio diferență importantă între o grevă a angajaților de la Walmart și o bucătărie comunitară cooperativă și politizată. Ambele opresc crearea de valoare; ambele refuză etica capitalistă și organizarea muncii. Ca urmare, nu există nevoia percutantă sau limpede de a promova strategii politice care să stabilească legături între lupte care au loc pe fronturi multiple.

De altfel, Federici și Weeks păstrează în mare tăcerea asupra nevoii sau a felului în care poate fi înfruntat capitalul pe propriul teren. Ele nu discută potențialul acestor greve de a construi legături sociale și moduri de a ne aproviziona și susține unii pe alții care să ne permită să ne imaginăm cum ar putea fi posibilă o lume mai bună. Nu au multe de zis nici despre felul în care strategiile lor au legătură cu mișcările sociale antiasuprire care adresează revendicări statului și chiar mai puțin despre cum poate fi construită solidaritatea cu sindicalistii și alții aflați pe terenul producției capitaliste. De exemplu, dintre cele șase principii ale bunurilor comune revoluționare propuse de Federici și Caffentzis, cinci au de-a face cu organizarea internă a unor comunități alternative. Niciuna nu menționează importanța luptelor de la locul de muncă pentru proiectul revoluționar. Și doar una menționează conectarea proiectului la luptele pentru resurse și servicii de stat îmbunătățite – o legătură pe care autorii o aprobă ca pe „un imperativ ideologic” pentru că statul administrează avuția colectivă care trebuie reapropriată, iar muncitorii din sectorul public au o anumită bază de cunoaștere utilă.³⁹

Weeks, pe de altă parte, susține asigurarea de către stat a unui Venit de Bază Universal, specificând că scopul nu este pur și simplu, sau nici măcar în mod necesar, obținerea reformei. Revendicarea în sine, explică ea, este atât o perspectivă, cât și o provocare. În același fel în care campania Salarii pentru Munca Domestică nu se aștepta ca statul să plătească de fapt salarii pentru casnice (din cauza amenințării

³⁹ George Caffentzis & Silvia Federici, „Commons Against and Beyond Capitalism”, în *Community Development Journal*, vol. 49, nr. 51, ianuarie 2014, pp. 92-105, 102.

pe care acest lucru l-ar reprezenta pentru capitalism), Weeks înțelege că capitalismul nu va tolera Venitul de Bază Universal. Ca urmare, „nu conținutul revendicării, ci practica colectivă de a revendica va decide dacă «vom fi victorioși sau înfrânți»”.⁴⁰ Aici, ea sugerează că ar fi important să clădim o rezistență în masă, dar nu dezvoltă acest argument. Tot așa, cu toate că analizează de ce venitul de bază garantat ar putea întări forța socială a muncitorilor (pentru că le-ar îmbunătăți poziția în negocierea salariilor), Weeks nu intră în detaliu cu privire la clădirea solidarității între angajați și șomeri. Teoria formulată de feminismul marxist autonomist o orientează, la fel ca în cazul lui Federici, într-o altă direcție.

Concluzii

Școala marxiană dă prioritate luptei împotriva capitalului, dar nu pentru că ar avea în mod special o perspectivă combativă. Confruntarea, afirmă aceasta, este o strategie politică esențială, pentru că în ziua de astăzi nu poate exista o formă de muncă (cooperativă sau nu) care să poată evada pe de-a-ntregul de sub dominația capitalului – adică, care să nu fie deja mai mult sau mai puțin pătrunsă de imperativele acumulării capitaliste.⁴¹ Gândiți-vă, de exemplu, că ocuparea pământurilor are loc pe niște terenuri care sunt deja definite de procesele capitaliste de deposedare și acumulare. (Altfel ce anume *să ocupăm*? Sau de la cine este *revendicat* și de cine este *protejat* pământul?). Iar bunurile comune de orice fel sunt organizate în jurisdicții politice definite în relație cu interesele capitaliste și, în general, îndatorate lor. Să fii „în afara” capitalului înseamnă, prin definiție, să fii controlat, până la un punct, de capital. Nu pot exista decât spații și timpuri care sunt mai mult sau mai puțin modelați de

⁴⁰ Weeks, *Problem with Work*, p. 149.

⁴¹ Pentru clarificare, școala marxiană susține că nu există muncă în afara dominației capitaliste, dar nu consideră că orice muncă dinăuntrul capitalismului este complet subsumată logicii acumulării. Feminismul marxist autonomist susține că clădirea de alternative la capitalism este posibilă, dar că toată munca dinăuntrul capitalismului este subsumată integral logicii acestuia.

logica acumulării capitaliste. Subsumarea este, așa cum am spus mai sus, o chestiune de măsură, nu o experiență totalizatoare.⁴²

Așadar, este pur și simplu imposibil să refuzăm dominația muncii asupra vieții – fie prin libertatea pe care o oferă Venitul de Bază Universal, fie prin organizarea producției în cadrul unor bunuri comune revoluționare. Mai degrabă, munca domină viața ca o condiție a existenței capitaliste. În același timp, dominația este mereu expusă la forme de rezistență internă. Așa cum am văzut în primul capitol al acestei cărți, munca domină viața pentru că capitalul le-a răpit oamenilor mijloacele prin care produc și reproduc viața. Așadar, pentru a lăsa capitalul în urmă, muncitorii trebuie să combată dominația capitalului asupra vieții *înăuntrul sistemului însuși* – să revendice mai multe resurse pentru a produce și reproduce viața și mai puține pentru capital. Dar nu avem cum să-i scăpăm capitalismului până când nu-l distrugem. Luptăm mereu și peste tot împotriva lui.

De aceea pun așa de mult accent pe luptă și pe solidaritate autoarele *Manifestului*. Și de aceea numesc mișcarea pentru grevă „feminismul celor 99 %” – o mișcare care, atrăgând în luptă pe cei exploatați, dominați și asupriți, creează legături între și printre cei care au un interes comun pentru crearea unei societăți noi, socialiste sau postcapitaliste:

Feminismul celor 99 % nu operează izolat față de mișcări de rezistență și rebeliune. Nu ne detașăm de luptele împotriva schimbărilor climatice sau a exploatării la locul de muncă; nici nu ne ținem departe de cele împotriva rasismului instituțional sau a deposedărilor. Aceste lupte sunt și luptele *noastre*, fac parte integrantă din eforturile de desființare a capitalismului, fără de care asuprirea de gen și sexuală nu poate fi oprită.⁴³

⁴² Pentru Marx, cooperativele de producători ar putea juca un rol progresiv în tranziția spre capitalism, dar ele sunt, de asemenea, supuse unor limitări. Vezi Bruno Jossa, „Marx, Marxism and the Cooperative Movement”, în *Cambridge Journal of Economics*, vol. 29, 2005, pp. 3-18.

⁴³ Arruzza et al., *Feminismul...*, Teza 10, p. 47.

Din această perspectivă, solidaritatea este mijlocul, *dar și* scopul grevei. Feminismul celui de-al doilea val greșea, scriu Arruzza, Bhattacharya și Fraser, atunci când „lua suroritatea universală ca punct de plecare”. De fapt, solidaritatea este scopul.⁴⁴ Ca să evităm acea greșală trebuie să negociem cu răbdare moduri în care să putem colabora respectând integritatea fiecărui sector organizațional și autonomia politică. Astfel, feministele socialiste îmbrățișează ideea de rezistență propusă de Combahee River Collective, conform căreia „emanciparea [unui grup] este o necesitate, nu [...] o anexă a emancipării altcuiva”, încorporând de asemenea acele lupte specifice într-o mișcare comună care are scopul de a distruge capitalismul. Doar atunci va putea fi greva o confruntare extrem de diversă cu capitalul, pe fronturi multiple, în zona reproducerii sociale și a „producției”, fără a subordona una dintre lupte celeilalte. Cu alte cuvinte, doar atunci strategia revoluționară va include forme multiple de împotrivire față de capital prin clădirea unei mișcări de masă care să lege luptele din interiorul comunităților și din stradă cu cele care se desfășoară la locul de muncă plătită. O astfel de mișcare este diversă, dar unită în construirea unei lumi care să dea prioritate nevoilor față de profit, care să înlocuiască munca pentru capital cu munca pentru trai.

⁴⁴ *Ibid.*, Teza 6, pp. 27-32. În acest caz, solidaritatea nu este echivalentul surorității universale, pentru că aceasta din urmă neagă influența decisivă a asupririlor și a exploatării capitaliste.

CHIARA BOTTICI

Anarhafeminism

Către o ontologie a transindividualului

Traducere din limba engleză
de Corina-Andreea Preda

1. De ce *anarha-feminism*?

Idea că pentru a combate opresiunea împotriva femeilor trebuie să analizăm modurile în care se intersectează diferitele tipuri de opresiune a devenit un loc comun. Niciun factor unic, fie că e vorba de natură sau de cultură, de exploatarea economică sau de dominația culturală, nu poate fi considerat cauza *unică* ce poate explica îndeajuns sursele complexe ale patriarhatului și ale sexismului. Intersecționalitatea a devenit astfel principiul de bază pentru un număr tot mai mare de feministe de stânga, atât din Nordul, cât și din Sudul Global. Drept urmare, în zilele noastre nu există aproape nicio publicație din domeniu care să nu abordeze conceptul de intersecționalitate – fie ca să îl promoveze, să îl critice sau, pur și simplu, să se poziționeze față de acesta.

Totuși, în mod surprinzător, întreaga literatură despre intersecționalitate abia menționează vechea tradiție feministă care a susținut exact acest lucru de foarte mult timp: feminismul anarhist sau, așa cum prefer eu să îl numesc, „anarhAfeminismul”. Această denumire a fost introdusă de acele mișcări sociale care au vrut să feminizeze termenul și astfel să facă vizibil un curent specific feminist din cadrul teoriei și practicii anarhiste. Această tradiție anarhafeministă, care a

fost neglijată nu doar în mediul academic, ci și în general, în dezbateră publică, poate aduce o contribuție vitală astăzi.

În primul rând, alături de munca inovatoare a teoriei queer pentru desființarea binarității de gen „bărbați”/„femei”, este important să susținem din nou necesitatea unei forme de feminism care să se opună opresiunii împotriva persoanelor *percepute ca* femei, care sunt discriminate tocmai din această cauză. Menționez că folosesc termenul „femeie” într-un mod care include toate tipurile de femei: femei de sex feminin [*female women*], femei de sex masculin [*male women*], femei feminine, femei masculine, femei lesbiene, femei trans, femei intersex, femei queer și așa mai departe. În ciuda presupusei egalități în drepturi formale, femeile sunt încă obiectul unei discriminări constante, iar progresul în ceea ce privește drepturile persoanelor queer poate fi însoțit de un regres al luptelor femeilor pe care le credeam câștigate odată pentru totdeauna (de la dreptul la avort până la remunerație egală pentru muncă egală).

Departă de a fi un subiect de domeniul trecutului, feminismul este, prin urmare, imperios necesar. Totuși, el trebuie susținut de o teorie a eliberării femeilor care să nu creeze noi ierarhii, și tocmai în acest punct poate interveni anarhafeminismul. În timp ce alte feministe de stânga au fost tentate să explice opresiunea femeilor pe baza unui singur factor, anarhistele și anarhiștii au argumentat întotdeauna foarte clar că pentru a lupta împotriva patriarhatului trebuie să luptăm împotriva multiplelor modalități în care numeroși factori – economici, culturali, rasiali, politici etc. – converg pentru consolidarea lui.

Această omisiune, dacă nu chiar amnezie istorică, a unei importante tradiții de stânga este cu siguranță rezultatul interzicerii anarhismului, în special în mediul academic, dar și în dezbateră publică în general, acolo unde anarhismul a fost cel mai adesea prezentat în mod eronat ca un simplu apel la violență și dezordine. Mai mult, această interdicție a avut loc în detrimentul acurateței istorice, incluziunii globale și eficienței politice.

Propunerea mea este de a remedia această ruptură prin formularea unei abordări specific anarhafeministe, adaptate la provocările

timpului nostru. Ideea nu este doar de a da vizibilitate tradiției anarhafeministe, care în trecut a fost o componentă importantă a luptelor femeilor, și de a restabili astfel o oarecare continuitate istorică, deși acest lucru ar fi cu siguranță un efort demn de luat în seamă. Pe lângă acuratețea istorică, recuperarea viziunilor anarhafeministe are rolul esențial de a extinde strategiile feministe tocmai într-un moment în care, așa cum au susținut feministe intersecționale, diferiți factori converg din ce în ce mai mult pentru a intensifica opresiunea femeilor prin crearea unor noi clivaje de clasă, culturale și rasiale.

Într-o perioadă în care feminismul a fost acuzat că este un simplu privilegiu al albilor, această sarcină este mai importantă ca niciodată. Emanciparea femeilor din Nordul Global poate avea loc, într-adevăr, cu prețul opririi perpetue a femeilor din Sudul Global, care cel mai adesea le înlocuiesc în munca reproductivă casnică. Atunci când adoptăm o astfel de perspectivă globală, cu atât mai necesară astăzi, din cauza mobilității crescute a capitalului și a forței de muncă, lanțul care leagă munca genizată pe întregul glob devine vizibil, iar actuala relevanță a anarhafeminismului este cu atât mai evidentă. Avem nevoie, în special, de o abordare mai complexă a problemei dominației, una capabilă să încorporeze diferiți factori, precum și diferitele voci din toată lumea. După cum scria anarhafeminista chineză He Zhen la începutul secolului XX în *Problemele eliberării femeilor* [Problems of Women's Liberation],

Majoritatea femeilor sunt deja oprimate atât de guvern, cât și de bărbați. Sistemul electoral nu face decât să le sporească opresiunea prin introducerea unui al treilea grup conducător: femeile din cadrul elitei. Chiar dacă nivelul opririi rămâne același, majoritatea femeilor este în continuare exploatată de o minoritate de femei. [...] Atunci când câteva femei aflate la putere domină femeile majoritare, lipsite de putere, se creează o diferență de clasă între acestea. Dacă majoritatea femeilor nu vor să fie controlate de bărbați, de ce ar vrea să fie controlate de femei? Prin urmare, în loc să concureze cu bărbații pentru putere, femeile ar trebui să se străduiască să răstoarne guvernarea bărbaților. Odată ce aceștia vor fi deposezați de privilegii, vor deveni egali

cu femeile. Nu vor mai exista nici femei supuse, nici bărbați supuși. Aceasta este eliberarea femeilor.¹

Actualitatea acestor cuvinte scrise în 1907 arată cât de profetic a fost anarhafeminismul. Și tot de aici vine și răspunsul la întrebarea noastră – de ce anarhafeminismul? –, pentru că este cel mai bun antidot împotriva posibilității ca feminismul să devină pur și simplu un privilegiu al albilor și astfel un instrument în mâinile câtorva femei care domină marea majoritate a femeilor. Într-o epocă în care alegerea unei singure femei în funcția de președinte este prezentată ca o eliberare a *tuturor* femeilor sau în care femei precum Ivanka Trump pot revendica luptele feministe din trecut, transformând *hashtagul* #womenwhowork într-un instrument pentru a vinde un brand de modă, mesajul fundamental al anarhafeministelor din trecut este mai urgent ca niciodată: „Feminismul nu înseamnă putere corporatistă feminină sau o femeie președinte: înseamnă fără putere corporatistă și fără președinte.”²

2. De ce feminism și de ce femei?

În acest punct se poate obiecta: de ce să insistăm asupra conceptului de feminism și să nu-l numim pur și simplu anarhism? De ce să ne concentrăm doar asupra femeilor? Dacă scopul este de a demonta toate tipurile de ierarhii opresive, nu ar trebui să scăpăm și de binaritatea de gen, care pune „femeile” și „bărbații” în opoziție și, astfel, ne închide într-o matrice heteronormativă?

Ar trebui să fie clar că atunci când spunem „femei” nu vorbim despre un presupus obiect, despre o esență eternă sau, cu atât mai puțin, despre un obiect predefinit. De altfel, pentru a articula o poziție specific feministă, menținând în același timp o înțelegere complexă a dominației, avem nevoie de o înțelegere mai nuanțată a „feminității”

¹ He Zhen, „Women liberation”, în Robert Graham (ed.), *Anarchism. A documentary history of libertarian ideas*, vol. 1, Montreal, Black Rose Books, 2005, p. 341.

² Peggy Kornegger, „Anarchism: The Feminist Connection”, în *Quiet Rumors*, Oakland, AK Press, 2012, p. 25.

[*womanhood*]. Pornind de la intuițiile ontologiei spinoziste a trans-individualului, susțin că corpurile, în general, și corpurile femeilor, în special, nu trebuie considerate individualități, obiecte date odată pentru totdeauna, ci mai degrabă procese. Corpurile femeilor, la fel ca toate corpurile, sunt corpuri la plural deoarece sunt procese, procese constituite prin mecanismul de afecte și asocieri care au loc la nivel *inter-*, *intra-* și *supra*individual. Pentru a oferi un scurt exemplu a ceea ce vreau să spun aici, gândiți-vă la modul în care corpurile noastre vin în ființă printr-o întâlnire *inter*-individuală, la modul în care sunt modelate de forțe *supra*-individuale, cum ar fi locația lor geografică, și la modul în care sunt alcătuite din corpuri *intra*-individuale, cum ar fi aerul pe care îl respirăm sau alimentele pe care le mâncăm.

Doar dacă trupurile femeilor sunt teoretizate ca procese, ca locuri ale unui proces de devenire care se desfășoară la diferite niveluri, doar atunci vom putea vorbi despre „femei” fără a putea fi acuzate de esențialism sau culturalism. Dacă adoptăm această ontologie trans-individuală, putem, de asemenea, să folosim conceptul de femeie în afara oricărui cadru heteronormativ și, astfel, să folosim termenul în așa fel încât să includă toate tipurile de femei: femei feminine, femei masculine, femei de sex feminin, femei de sex masculin, femei lesbiene, femei bisexuale, femei intersex, femei trans, femei cis, femei asexuale, femei queer și așa mai departe. Pe scurt, toate acele corpuri care se identifică și sunt identificate prin narațiunea mereu schimbătoare a „feminității”.

Ca să rezumăm acest punct, această înțelegere transindividuală ne permite să punem întrebarea „ce înseamnă să fi femeie?” în termeni pluraliști, apărând în același timp o formă specific feministă de anarhism. Dezvoltarea conceptului de femeie ca proces deschis înseamnă, de asemenea, depășirea dihotomiei individ *versus* colectivitate: dacă este adevărat că toate corpurile sunt procese transindividuale, atunci presupuziția că ar putea exista un individ pur, care să fie separat de sau chiar opus unei anumite colectivități, este în cel mai bun caz o abstracțiune inutilă și în cel mai rău caz o fantezie înșelătoare.

3. Ce femei? Și ce anarhafeminism?

Așadar, dacă anarhafeminismul este lentila, care ar trebui să fie cadrul de referință al unei asemenea inițiative? Adoptarea unei lentile anarhafeministe presupune și să luăm întreaga planetă drept cadru de referință atunci când ne gândim la eliberarea femeilor. Asta implică depășirea oricărei forme de naționalism metodologic – care privilegiază anumite femei și deci anumite contexte naționale sau regionale. Dacă lupta împotriva opresiunii femeilor înseamnă că trebuie să luptăm împotriva tuturor formelor de opresiune, atunci nu putem face excepții în cazul etatismului și al naționalismului. Dacă începem să analizăm dinamica exploatării pornind de la premisa că granițele statelor sunt o realitate incontestabilă, atunci vom ajunge automat la consolidarea opresiunii pe care ne propuneam, de fapt, să o combatem. Ca slogan, am putea afirma: „planeta pe primul loc”, întrucât cadrul este mesajul, iar adoptarea a ceva mai puțin decât întreaga planetă drept cadru este, în cel mai bun caz, un provincialism naiv, iar în cel mai rău caz, un etnocentrism odios.

În timp ce anumite teorii feministe produse în Nordul Global nu au reușit să înțeleagă că emanciparea femeilor albe, din clasa mijlocie a fost realizată cu prețul reînnoirii opresiunii asupra corpurilor rasializate, din clasa muncitoare, anarhafeministele au adoptat de obicei o perspectivă mai incluzivă. Nu este o coincidență faptul că mulți teoreticieni și multe teoreticiene anarhiste, de la Kropotkin la Reclus, au fost geografi și/sau antropologi. Explorând procesele de producție și de reproducere a vieții independent de granițele statale și la scară planetară, acești autori și aceste autoare nu numai că au putut evita capcanele oricărei forme de naționalism metodologic, dar au putut percepe și interconectarea globală a formelor de dominație, începând cu interconexiunea dintre exploatarea capitalistă și dominația colonială. Acest lucru nu este valabil doar în cazul teoreticienilor; un astfel de cadru global a fost folosit și de activiști și activiste, atât în Nordul, cât și în Sudul Global. Spre exemplu, diferite programe anarhafeministe din America Latină au luat proprietatea comună a globului drept cadru de gândire a acțiunii politice, ocolind orice

sentiment de apartenență națională și subliniind adeseori și dimensiunea rasială a opresiunii femeilor.

Apropo, aveți în vedere că, deși folosesc termeni precum anarhism latino-american sau chinez, sunt de părere că aceste etichete trebuie folosite ca scări la care să renunțăm imediat ce ajungem sus: vitalitatea tradiției anarhafeministe constă tocmai în capacitatea de a transcende granițele statale, naționalismul metodologic și chiar prejudecățile eurocentrice, pe care o mare parte din teoria radicală produsă în Nordul Global încă le are. Este foarte revelator, de exemplu, faptul că majoritatea instrumentelor feministe, fie că își au rădăcinile în feminismul marxist, în feminismul poststructuralist sau în feminismul radical, derivă din teorii produse într-un număr foarte mic de țări. De fapt, le putem număra pe degetele de la o mână: Franța, Germania, Regatul Unit, Statele Unite și, poate, Italia. Pentru a combate această tendință eurocentrică și, implicit, privilegierea Europei Occidentale, este esențial să aducem în centrul discuției texte produse de anarhiști și anarhiste din întreaga lume, susținând astfel o formă de feminism care să depășească eurocentrismul și etnocentrismul.

4. Colonialitatea genului. O altă femeie este posibilă

Dacă luăm întregul glob drept cadru de referință, primul dat pregnant pe care îl observăm este faptul că anumite popoare din diferite părți ale lumii nu au practicat întotdeauna genul și, mai mult, chiar dacă au făcut-o, au făcut-o în termeni foarte diferiți. Abia odată cu apariția capitalismului global a devenit hegemonică la nivel mondial binaritatea „bărbați” *versus* „femei”. Asta nu înseamnă că diferențele sexuale nu existau înaintea capitalismului. Înseamnă, pur și simplu, că rolurile binare de gen nu erau general valabile ca prim criteriu după care se face clasificarea corpurilor. Capitalismul modern a făcut ca familia burgheză mononucleară, cu ale sale roluri binare de gen, să devină hegemonică.

Feministele marxiste insistă de mult că capitalismul are nevoie de o împărțire genizată a muncii, deoarece sistemul bazat pe creșterea nelimitată a profitului are nevoie atât de extragerea plusvalorii din

munca productivă salariată, cât și de munca reproductivă nesalariată, care este în continuare îndeplinită, în mare măsură, de corpurile genizate. Mai exact, capitalismul are nevoie de „femei” pentru că are nevoie de prezumția conform căreia femeile nu „muncesc” atunci când spală șosetele soțului sau ale copiilor: ele doar își practică funcția reproductivă, împlinindu-și astfel chiar natura lor.

Așa cum puncta, printre altele, Maria Mies, a nu privi munca femeilor drept muncă propriu-zisă, ci drept rezultat al genului lor, este esențial pentru menținerea diviziunii dintre „munca salariată”, supusă exploatării, și „munca nesalariată”, supusă la ceea ce ea numea „supraexploatare”.³ Această formă de exploatare genizată este „supra” deoarece, în timp ce exploatarea muncii salariate are loc prin extragerea plusvalorii, exploatarea muncii reproductivă a femeilor are loc tocmai prin refuzarea statutului său de muncă.

Pornind de la aceste idei, María Lugones a vorbit recent despre „colonialitatea genului”⁴, un concept foarte folositor. Prin acest demers, ea își propune să sublinieze modul în care diviziunea binară „bărbați”/„femei” și clasificarea corpurilor în funcție de apartenența lor rasială au avut loc în paralel, fiind exportate de europeni în procesul de expansiune colonială care a însoțit răspândirea mondială a capitalismului. Lugones a demonstrat că, în contextul american, rolurile de gen erau mult mai flexibile și mai variate în rândul nativilor înainte de venirea coloniștilor europeni. Diferite națiuni indigene aveau, de exemplu, o a treia categorie de gen pentru a recunoaște în mod pozitiv subiectivitățile intersex și queer, în timp ce altele, cum ar fi Yuma, atribuiau rolurile de gen pe baza viselor, astfel încât o femeie care visa arme devenea bărbat în toate scopurile practice. A existat o întrepătrundere sistematică între economia capitalistă, clasificarea rasială a corpurilor și opresiunea de gen.

Este limpede, dar mult prea des ignorat, că clasificarea oamenilor în funcție de culoarea pielii sau de organele genitale nu este o

³ Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, London, Zed Books, 1986.

⁴ María Lugones, „The Coloniality of Gender”, în *The Palgrave Handbook of Gender and Development*, London, Palgrave Macmillan, 2016.

categorie apriorică a minții umane. Clasificarea corpurilor pe baza sexului, dar și cea pe baza rasializării, implică, printre altele, întâietatea registrului vizual. Potrivit lui Oyèrónké Oyèwùmí, această întâietate este tipică pentru Vest, mai ales dacă privim din perspectiva unor culturi africane precoloniale. După cum arată în lucrarea ei de referință, *Invenția femeilor* [*The Invention of Women*], culturile OyoYoruba, de exemplu, se bazau mult mai mult pe transmiterea de informație pe cale orală decât pe vizualizare și prețuiau cel mai mult vârsta drept criteriu al hegemoniei sociale.⁵ Nici măcar nu aveau un cuvânt care să opună bărbații și femeile înainte de colonialism: mai exact, pur și simplu nu practicau genul.

Astfel, chestionarea colonialității genului presupune și chestionarea întâietății vizualului: doar văzând corpuri putem exclama: „Uite o femeie!” sau „Acela este un bărbat!”. Dar tocmai în acest registru vizual trebuie să operăm pentru a pune la îndoială astfel de viziuni hegemonice și heteronormative ale feminității, pentru a putea găsi astfel noi moduri de a le submina. Ca slogan, am putea spune: „O altă femeie este posibilă; o altă femeie a început să fie deja dintotdeauna.”

5. Un manifest în desfășurare

Aceste cuvinte, „O altă femeie este posibilă; o altă femeie a început să fie deja dintotdeauna”, ar putea fi punctul de plecare pentru un nou manifest anarhafeminist. Spre deosebire de alte manifeste, acesta din urmă ar trebui să fie deschis și în desfășurare, la fel de în curs precum ontologia transindividuală pe care se sprijină. Pornind de la perspectiva lui Errico Malatesta, care susținea că anarhismul este o *metodă*, deci nu un *program* care să poată fi dat odată pentru totdeauna⁶, un astfel de manifest poate fi scris urmărind trei direcții:

PRIMA: La început a fost mișcarea. Anarhismul nu înseamnă absența ordinii, ci mai degrabă căutarea unei ordini sociale fără

⁵ Oyèrónké Oyèwùmí, *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

⁶ Errico Malatesta, *Anarchia*, Roma, Danews, 2001, p. 39.

ordonator [*orderer*]. Principalul ordonator al modurilor noastre deja consacrate de a gândi politica este statul. Pentru că suntem atât de obișnuite și obișnuiți să trăim într-un stat suveran, tindem, de exemplu, să considerăm că migrarea corpurilor în lume este o problemă. Dimpotrivă, ar trebui să ne amintim că, în timp ce statele suverane sunt un fenomen istoric relativ recent (în mare parte din existența umanității, popoarele au trăit sub alte feluri de formațiuni politice), ființele umane au migrat de-a lungul Pământului încă de la apariția așa-numitului *homo sapiens*. *Homo sapiens* este, astfel, și o *femina migrans*, sau, mai degrabă, o *esse migrans*. De aici vine necesitatea unui anarhafeminism dincolo de granițe și dincolo de etnocentrism.

A DOUA: Doar fă-o. Nu urmări să preiei puterea de stat și nu aștepta ca statul să îți ofere putere, doar exercită-ți propria putere chiar acum. Încercarea de a prelua puterea statului sau de a cere validare din partea acestuia reproduce tocmai acea structură de putere care trebuie chestionată. Asta nu înseamnă doar „gândește global, acționează local”. Înseamnă și că fiecare poate avea acces la libertate și la numeroase feluri în care o poate exercita și care nu se exclud reciproc: împotrivesc-te normelor de gen, joacă-te cu ele, refuză să te conformezi, fii nesupusă la nivel civil, boicotează capitalismul și așa mai departe. Aceste acțiuni nu reprezintă doar „un stil de viață anarhist” [*lifestyle anarchism**] sau niște „strategii individualiste”, așa cum le-au etichetat unii. Ele sunt acte politice *per se* și pot merge mână în mână cu alte proiecte mai ample, precum exemplele tot mai numeroase de mobilizare în masă, greve generale, trai comunal și *queerizare* a familiei, care se înmulțesc în întreaga lume. A privi corpurile drept procese transindividuale înseamnă și să ne decidem

* Într-un eseu din 1995 cu titlul „Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An Unbridgeable Chasm”, Murray Bookchin consideră că *lifestyle anarchism* (pe care l-am putea traduce ca „anarhismul ca stil de viață”) este un tip de anarhism individualist, mai degrabă o subcultură sau un stil de viață boem, depolitizat și rupt de mobilizarea socială și dimensiunea de clasă, pe care îl asociază cu mișcarea *free love* și cu revendicările pentru libertate sexuală (cultura hippy), precum și cu dezvoltarea personală și trendurile noi în artă sau modă – sau ceea ce azi am numi *clasa creativă*. Eseul este disponibil la <https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-social-anarchism-or-lifestyle-anarchism-an-unbridgeable-chasm> (n.ed.).

de falsa alegere între strategiile individuale *versus* cele colective și să acționăm la toate nivelurile. Opresiunea este globală, deci lupta trebuie să fie globală.

A TREIA: Scopul este mijlocul, mijloacele sunt scopul: nu poate exista și nu ar trebui să existe un program politic atotcuprinzător într-un manifest anarhafeminist. Dacă libertatea este scopul, libertatea trebuie să fie și mijlocul prin care să ajungem acolo. Anarhismul este un mod de gândire, dar și de acțiune, pentru că a acționa înseamnă a gândi și a gândi înseamnă a acționa. La fel cum corpurile sunt plurale și opresiunea lor este plurală, plurală trebuie să fie și strategia de luptă împotriva acestei opresiuni. Așa cum spun anarhistele și anarhiștii de multă vreme: „Multiplică-ți asocierile și fii liber/ă”. Cu alte cuvinte, caută libertatea în toate relațiile tale sociale, nu doar în politica electorală și instituțională, deși aceasta din urmă poate fi și ea unul dintre nivelurile la care să acționezi. Dar dacă libertatea este atât mijlocul, cât și scopul, atunci putem să anticipăm o lume liberă de însăși noțiunea de gen, precum și de structurile opresive pe care aceasta le-a generat. Deoarece corpurile genizate sunt încă obiecte ale exploatării și ale dominației la nivel mondial, avem nevoie de un manifest anarhafeminist aici și acum. Dar acesta ar trebui conceput ca o scară pe care să o putem foarte bine abandona odată ce ajungem în vârf. De altfel, este implicit în chiar procesul de a ne lansa într-un astfel de proiect anarhafeminist faptul că ar trebui să tindem către o lume aflată dincolo de diviziunea între bărbați și femei și, astfel, într-un fel, dincolo de feminismul însuși.

*

Nota editoarelor⁷

Textul original a apărut în engleză în revista *Public Seminar* în decembrie 2019 și poate fi accesat aici: <https://publicseminar.org/2019/12/anarchafeminism>. Manifestul anarhafeminist despre care autoarea vorbește în ultima parte a textului a apărut în engleză cu numele „Anarchafeminist Manifesto 1.0” [„Manifest anarhafeminist 1.0”] în *Public Seminar* și poate fi accesat aici: <https://publicseminar.org/2020/05/anarchafeminist-manifesto-1-0>. Manifestul este produsul unei munci colective și este semnat de Colectivul în Curs [The Ongoing Collective]. După cum sugerează numele, sunt în continuare așteptate contribuții la text, care se pot trimite în secțiunea de comentarii. O traducere a manifestului în limba maghiară a apărut la Editura Pagini Libere⁸ și în revista *a szem*⁹, în cadrul seriei de traduceri feministe „Tăcerea ta nu te protejează” [„A hallgatásod nem véd meg”]. Textul poate fi accesat aici: <https://pagini-libere.ro/en/anarchafeminista-manifestum-1-0-the-ongoing-collective>. Traducerea în limba română a manifestului este în curs de apariție la Editura Pagini Libere.

Editoarele au ales să traducă și să publice acest text ca o continuare a inițiativelor de popularizare a anarhafeminismului pe plan local realizate în ultimii ani de Editura Pagini Libere. Nu suntem însă nici primele, nici singurele din spațiul românesc care au contribuit la acest scop. Așa cum vedem și în textul actual al Chiarei Bottici, considerăm importantă atât recuperarea acestui concept și a istoriilor sale, cât și, mai ales, filtrarea lui printr-o lentilă non-occidentală și locală. Din acest motiv, am început să publicăm în cadrul Pagini

⁷ Traducerea a fost editată de Nóra Ugron și Adina Marincea (Editura Pagini Libere).

⁸ Vezi <https://pagini-libere.ro>.

⁹ Vezi <https://aszem.info/2021/05/a-szabad-oldalak-kiadonal-folytatodik-a-feminista-forditassorozat>.

Libere¹⁰ și a szem¹¹ o serie de texte scrise de autoare din România care fie se identifică drept anarhafeministe, fie subscriu principiilor feministe antiautoritare și anticapitaliste, fără însă a-și asuma explicit apartenența la anarhafeminism. Deși am fi dorit să prioritizăm și în alegerea traducerii de față autoare din spații aparținând Estului sau Sudului Global, resursele limitate în materie de traduceri dar și, din păcate, vizibilitatea mult mai scăzută a acestora în scrierile despre anarhafeminism nu ne-au permis acest lucru. Considerăm însă că textul Chiarei Bottici face un rezumat important al principiilor care

¹⁰ Câteva exemple: Adina Marincea, „Asta (nu) e o poveste de dragoste! LoveKills, punk și primii 20 de ani de anarha-feminism în România”, 2021, <https://pagini-libere.ro/asta-nu-e-o-poveste-de-dragoste-adina-marincea-si-Veda-Popovici-„Politiia-Ucide!”>, 2019, <https://pagini-libere.ro/politia-ucide-veda-popovici>.

¹¹ Seria în limba maghiară „A hallgatásod nem véd meg” [„Tăcerea ta nu te protejează”, începută ca o colaborare între revista *a szem* și continuată pe Pagini Libere. Câteva exemple din textele românești ale autoarelor feministe traduse în maghiară în cadrul seriei: Carmen Gheorghe, „Fejünkbe húzzuk a szoknyáinkat a roma feminizmusért” [„Cu fustele-n cap pentru feminismul rom”, 2021, <https://pagini-libere.ro/en/fejunkbe-huzzuk-a-szoknyaikat-a-roma-feminizmusert-carmen-gheorghe> (publicat inițial în limba română în revista *Cutra*, vol. 2, 2019; Georgiana Aldessa Lincan, „A fehér privilégium felhasználása a társadalmi igazságosságért folytatott harcban” [„Folosirea privilegiului de a fi alb în lupta pentru justiție socială”, 2021, <https://pagini-libere.ro/en/a-feher-privilegium-felhasznalasa-a-tarsadalmi-igazsagosagert-folytatott-harcban-georgiana-aldessa-lincan> (publicat inițial în limba română în Oana Dorobanțu, Carmen Gheorghe (eds.), *Problema românească: o analiză a rasismului românesc*, București, Hecate, 2019; Carolina Vozian, „Könyv, kégli, kéreg, kuckó, kvártély” [„Carte, cocon, cochilie, cameră, chirie”, 2020, <https://pagini-libere.ro/en/konyv-kegli-kereg-kucko-kvartely-carolina-vozia> (publicat în limba română în revista *Cutra*, <http://cutra.ro/carte-cocon-cochilie-camera-chirie>); Enikő Vincze, „Küzdelmek a társadalmi reprodukció terén világvárvány idején” [„(Post)pandemic Struggles in Social Reproduction: Housing justice in Romania”, 2020, <https://pagini-libere.ro/en/kuzdelmek-a-tarsadalmi-reprodukcio-teren-vilagjarvany-idejen-enciko-vincze-eniko> (publicat inițial în limba engleză pe platforma *LeftEast*, <https://lefteast.org/post-pandemic-struggles-in-social-reproduction-housing-justice-in-romania>; Két Dűsnómia, „A személyes egyben politikai – javaslatok baloldali aktivista körökben alkalmazható jó gyakorlatokra” [„Personalul este politic – propuneri de bune practici în mediile activiste de stânga”, 2021, <https://pagini-libere.ro/en/a-szemelyes-egyben-politikai-javaslatok-baloldali-aktivista-korokban-alkalmazható-jo-gyakorlatokra-ket-dusznomia> (publicat inițial în zina feministă *Dysnomia*, nr. 2, https://dysnomiablog.files.wordpress.com/2020/02/dysnomia_2.pdf).

ghidează anarhafeminismul, aducând și critici queer și decoloniale pe care le considerăm esențiale. Și, nu în ultimul rând, în alegerea acestui text am apreciat și complementaritatea între partea sa teoretică, deloc rigidă, și cea mobilizatoare, care îl fac o lectură plăcută și relativ accesibilă.

Ne propunem să traducem și manifestul anarhafeminist menționat în text. Prin aceste traduceri, pe lângă fluxul transnațional al cunoașterii, dorim să facilităm producerea cunoașterii critice și radicale locale. În mediul postsocialist, est-european, ne aflăm într-o zonă „marginalizată” în ceea ce privește producerea cunoașterii, atât în domeniul academic, cât și în mișcările activiste. În încercările noastre de a construi mișcări de stânga, ne bazăm adeseori pe modele occidentale, altfel importante, dar uneori mai dificil de aplicat în contextul nostru specific. Lucrăm pentru mișcări activiste, teoretice și culturale angajate politic, care pe lângă adaptarea teoriilor produse – în majoritatea lor – în alte părți ale lumii, se autoorganizează și produc cunoaștere pornind din condiția subalternă și rasializată a postsocialismului est-european. Desigur, pentru aceasta avem nevoie și de resurse economice, nu este surprinzător cât de greu ne este să scriem, când facultățile noastre nu au aceleași salarii și biblioteci bine echipate ca cele din Occident. Cu înțelegere și blândețe, ca să nu ne autoexploatăm și mai mult în pozițiile precare în care ne aflăm, încet-încet putem totuși atinge scopul de a cerceta și a prezerva mișcările locale anarhafeministe și de a facilita formarea și consolidarea noilor grupuri, teorii și solidarități locale și transfrontaliere în regiune.

MARÍA LUGONES

Spre un feminism decolonial

Traducere din limba engleză
de Anca Bucur

În *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System* (Lugones, 2007), am propus citirea relației dintre colonizator și colonizat în termeni de gen, rasă și sexualitate. Prin aceasta nu am intenționat să adaug o citire genizată și rasială relațiilor coloniale și modului în care acestea fuseseră deja analizate. Mai curând, ceea ce am propus era o recitare a modernității coloniale capitaliste însăși. Am făcut această propunere având în vedere că impunerea colonială a genului traversează atât chestiuni care țin de ecologie, economie, guvernare, relația cu lumea spirituală și cunoaștere, cât și practici de zi cu zi care ne-au obișnuit fie să avem grijă de lume, fie să o distrugem. Propun acest cadru de lucru nu doar ca o formă de abstractizare a unei experiențe trăite, ci și ca o lentilă prin intermediul căreia putem vedea ceea ce este ascuns înțelegerii noastre a rasei și a genului, și a relației fiecăreia cu heterosexualitatea normativă.

Ontologic, modernitatea organizează lumea în categorii atomice, omogene și separabile. Mișcările contemporane ale femeilor de culoare și critica femeilor din lumea a treia împotriva universalismului feminist își concentrează revendicările asupra faptului că intersecția rasei, clasei, sexualității și genului depășește categoriile modernității. Dacă *femeie* și *neagră* sunt termeni care denumesc categorii omogene, atomice și separate, atunci intersecția lor desemnează mai degrabă absența femeilor negre decât prezența lor. De aceea, pentru a vedea femeia non-albă, este necesară depășirea logicii „categoriale”. Propun,

deci, ca sistemul colonial modern de gen să fie considerat o lentilă prin intermediul căreia să poată fi teoretizată în continuare logica opresivă a modernității coloniale și felul în care aceasta se folosește de dihotomiile ierarhice și logica categorială. Vreau să subliniez că logica categorială, dihotomică și ierarhică este centrală în gândirea colonială, modernă, capitalistă a rasei, genului și sexualității. Acest lucru îmi permite să caut organizări sociale din interiorul cărora oamenii au rezistat modernității capitaliste și se află în tensiune cu logica acesteia. Urmându-i pe Aparicio și Blaser¹, o să numesc *non-moderne* aceste moduri de organizare a socialului, cosmologicului, ecologicului, economicului și spiritualului. Alături de Aparicio, Blaser și alții, folosesc termenul „non-modern” pentru a susține că aceste moduri de organizare nu sunt premoderne. Aparatul modern le reduce la moduri premoderne. Deci, modurile de cunoaștere, relațiile, valorile, practicile ecologice, economice și spirituale non-moderne sunt constituite logic astfel încât să intre în conflict cu logica dihotomică, ierarhică și “categorială.”

I. Colonialitatea genului

Înțeleg ierarhia dihotomică dintre uman și non-uman ca dihotomia centrală a modernității coloniale. Odată cu colonizarea Americilor și a Caraibelor, celor colonizați le-a fost impusă, în beneficiul omului occidental, o distincție ierarhică și dihotomică între uman și non-uman. Această distincție a fost însoțită de alte distincții dihotomice și ierarhice, printre care cea dintre bărbați și femei. Aceasta din urmă a devenit o marcă a umanului și a civilizației. Doar cei civilizați erau bărbați și femei. Popoarele indigene ale Americilor și cele înrobite din Africa erau clasificate ca aparținând

¹ În următoarea lor carte, Juan Ricardo Aparicio și Mario Blaser prezintă această analiză și relația dintre cunoaștere și practici politice, concentrându-se asupra unei cercetări angajate în comunitățile indigene din America, incluzând atât universitari, cât și activiști, atât membri, cât și nemembri ai comunităților. Contribuția lor este importantă pentru înțelegerea procesului eliberator, decolonial de producere a cunoașterii.

speciei non-umane – animale sălbatice, cu o sexualitate incontrollabilă. Bărbatul european, burghez, colonial, modern a devenit un subiect/agent capabil să stăpânească, apt pentru viața publică și pentru a conduce, o ființă a civilizației, heterosexual, creștin, o ființă a minții și a rațiunii. Femeia burgheză europeană nu era însă percepută ca fiind o complinire a acestuia, ci ca o oarecine a cărei identitate era definită de limitele căminului și care, reproducând rasa și capitalul prin pasivitatea și puritatea sa sexuală, se afla în subordinea bărbatului alb, burghez, european. Impunerea acestor ierarhii dihotomice s-a întretesut cu istoricitatea relațiilor, inclusiv a celor intime. În acest articol, îmi propun să clarific un mod de a gândi interacțiunile intime, cele de zi cu zi, care rezistă la diferența colonială. În acest context, când mă gândesc la intimitate nu mă refer exclusiv sau îndeosebi la relațiile sexuale, ci la țesătura de legături sociale dintre oamenii lipsiți de funcții oficiale și de reprezentare.

Încep, deci, cu necesitatea de a înțelege că cei colonizați au devenit subiecți în situații coloniale, pe parcursul primei modernități, în timpul tensiunilor create de impunerea brutală a sistemului modern și colonial de gen. În interiorul acestei structuri de gen, europenii albi burghezi erau cei civilizați; singurii pe deplin umani. Dihotomia ierarhică, aceeași care funcționa ca marcă a speciei umane, a devenit un instrument normativ prin intermediul căreia colonizații erau condamnate. Trăsăturile comportamentale și personalitățile/sufletele acestora erau judecate ca bestiale și, astfel, catalogate ca neapartinând niciunui gen, promiscue, de o sexualitate grotescă și imorale. Deși, la acea vreme, sexul nu era înțeles în termeni de dimorfism, animalele erau diferențiate ca masculi și femele, masculul însumând perfecțiunea, pe când femela întrupa inversul și deformarea masculului.² Hermafrodiții, sodomiții, virago* și colonizații erau percepuți ca abateri de la perfecțiunea masculină.

² Încă din secolul al XVIII-lea, viziunea vestică dominantă este că „există două sexe opuse, inalienabile și de netăgăduit, iar viețile culturale, economice, politice ale bărbaților și femeilor se bazează în mare măsură pe acest «fapt»” (Laqueur, 1992, p. 6). De asemenea, Thomas Laqueur susține că, istoric vorbind, diferențierile de gen au precedat diferențierile de sex (p. 62). Ceea ce el definește „modelul unui singur sex”

Misiunea civilizatoare, care presupunea de asemenea și convertirea la creștinism, făcea parte din programul ideologic de cucerire și colonizare. Judecarea coloniștilor pentru deficiențele lor din perspectiva misiunii civilizatoare a justificat o cruzime inimaginabilă. Din perspectiva civilizatoare, bărbații non-umani colonizați erau judecați în raport cu înțelegerea normativă a „bărbatului”, ființa umană prin excelență, iar femeile erau judecate în raport cu înțelegerea normativă a „femeii”, inversul uman al bărbatului.³ Din acest punct de vedere, coloniștii au devenit bărbați și femei. Bărbații au devenit non-umani în sensul de non-bărbați, iar femeile colonizate au devenit non-umane în sensul de non-femei. Drept urmare, femeile colonizate nu au fost niciodată percepute ca incomplete din cauză că nu erau la fel ca bărbații, ele fiind transformate astfel în virago. Bărbații colonizați nu erau percepuți ca incompleți din cauză că nu erau la fel ca femeile. Ceea ce a trecut drept „feminizarea bărbaților” colonizați a constituit mai degrabă un gest de umilire, atribuindu-li-se pasivitate sexuală sub amenințarea violului. Această tensiune dintre hipersexualitate și

traversează Antichitatea Greacă până la sfârșitul secolului al XVII-lea (și dincolo): o lume în care cel puțin două genuri corespund unui singur sex, în care frontierele dintre masculin și feminin sunt de grad, nu de calitate. (p. 25). Laqueur afirmă că longevitatea „modelului unui singur sex” se datorează legăturii cu puterea. „Într-o lume predominant masculină, modelul unui singur sex dezvăluia ceea ce cultural era deja extrem de evident: *bărbatul* era măsura tuturor lucrurilor, iar femeile nu existau ontologic ca o categorie distinctă” (p. 62). Laqueur rezumă chestiunea perfecțiunii afirmând că pentru Aristotel și pentru „lunga tradiție fundamentată pe filosofia lui, substanțele generative sunt elemente interșanjabile în economia unui corp de un singur sex, a cărui formă cea mai înaltă este cea masculină” (p. 42).

* Inițial, în latină, termenul *virago* (*vir* – bărbat, *agere* – a acționa) era folosit pentru a denumi o femeie războinică și curajoasă, cu statură, comportament și trăsături masculine. Ulterior, începând cu secolul al XIV-lea, semnificația termenului s-a schimbat, desemnând o femeie robustă, cu comportament violent și agitat, greu de temperat (n. tr.).

³ Există o tensiune între înțelegerea procreației ca element central în modelul unui singur sex și pledoaria creștină pentru virginitate. În loc să vadă funcția sexuală ca legată de producerea intensității care conduce la orgasm, Sfântul Augustin o consideră legată de decădere. Sexul creștin idealizat este lipsit de pasiune (vezi Laqueur, 1992, pp. 59-60). Consecințele cu privire la colonialitatea genului sunt evidente, deoarece femeile și bărbații colonizați, considerați bestiali, sunt percepuți ca excesiv de sexuali.

pasivitate sexuală definește una dintre sferile de subjugare masculină a colonizatului.

Este important de notat că de cele mai multe ori, atunci când sociologii cercetează societățile colonizate, cercetarea lor asupra diferenței sexuale și mai apoi asupra construcției diferenței de gen rezultă din observarea sarcinilor performate de fiecare sex în parte. Procedând astfel, ei afirmă inseparabilitatea dintre sex și gen, care este caracteristică în special formelor mai vechi de analiză feministă. Analizele mai recente au venit cu argumente care susțin că genul construiește sexul. Dar în versiunile mai vechi, sexul întemeia genul. Adesea, cele două au fost confundate: când era vorba despre sex, era vorba și despre gen; și la fel și invers. Dar, dacă am dreptate în ceea ce privește colonialitatea genului, în cadrul distincției dintre uman și non-uman, sexul trebuia să funcționeze de sine stătător. Genul și sexul nu puteau fi legate în mod inextricabil și rasializate. Dimorfismul sexual a devenit esențial pentru înțelegerea dihotomică a genului, adică a caracteristicii umane. Unii ar putea să susțină că, deși sexul a funcționat de sine stătător în procesul de bestializare al colonizaților, acesta a fost în cele din urmă genizat. Ceea ce este însă important de subliniat pentru mine aici este faptul că sexul a fost instrumelizat să funcționeze independent în caracterizarea colonizaților. Acest lucru mi se pare un foarte bun punct de plecare pentru o cercetare care își propune să studieze riguros colonialitatea, istoricitatea și semnificația relației dintre sex și gen.

„Misiunea civilizatoare” colonială a constituit masca eufemistică ce a facilitat accesul brutal la corpurile oamenilor prin exploatarea inimaginabile, violente violări ale sexualității, controlul reproducerii și teroare sistemică (hrănirea câinilor cu oameni vii sau fabricarea de sacoșe și pălării din vaginile femeilor indigene ucise cu brutalitate). Misiunea civilizatoare a folosit dihotomia ierarhică de gen ca formă de judecată, cu toate că atribuirea de genuri dihotomice colonizaților nu era una dintre mizele judecății normative. Transformarea colonizaților în ființe umane nu a reprezentat niciodată un scop al colonialiștilor. Dificultatea imaginării unui astfel de scop devine din ce în ce mai evidentă pe măsură ce transformarea colonizaților în

bărbați și femei ajunge să fie înțeleasă ca o transformare care vizează nu identitatea acestora, ci natura lor. În schimb, a-i întoarce pe colonizați împotriva naturii lor făcea parte din repertoriul misiunii colonizatoare de justificare a abuzurilor. Doctrina creștină, păcatul, diviziunea maniheistă dintre bine și rău au fost folosite pentru a denunța sexualitatea feminină ca malefică, femeile colonizate fiind subînțelese în relație cu Satana, câteodată chiar instigate de Satana.

Transformarea civilizatoare a legitimat colonizarea memoriei și, prin urmare, a semnificației de sine a oamenilor, a relațiilor intersubiective, a relațiilor cu lumea spiritelor, cu pământul, cu însăși concepția lor despre realitate, identitate și organizare socială, ecologică și cosmologică. Astfel, odată ce creștinismul a devenit cel mai important instrument în misiunea de transformare, normativitatea care unea genul cu civilizația a început să se orienteze și spre eliminarea comunităților și a practicilor ecologice, a științei cosmosului, a celei de a planta și de a țese, și nu doar spre schimbarea și controlarea practicilor sexuale și reproductive. Se poate spune că legătura dintre introducerea colonială a conceptului instrumental, modern de natură, central pentru capitalism, și introducerea colonială a conceptului modern de gen este una macabră și profundă, având ramificații impresionante. Spectrul de înțelegere pe care îl atribuie sistemului modern, colonial de gen identifică dezumanizarea ca parte constitutivă în colonialitatea ființei. Conceptul de colonialitate a ființei pe care îl înțeleg în legătură cu procesul de dezumanizare a fost dezvoltat de Nelson Maldonado Torres (2008).

Folosesc termenul de *colonialitate* în siajul analizei pe care Anibal Quijano o face sistemului global capitalist de putere în termeni de „colonialitate a puterii” și de modernitate, două axe inseparabile în funcționarea acestui sistem de putere. Analiza lui Quijano propune o înțelegere la nivel istoric a relației de inseparabilitate dintre rasializare și exploatare capitalistă⁴, aceasta fiind un element constitutiv

⁴ Anibal Quijano definește colonialitatea puterii ca forma specifică pe care o iau dominarea și exploatarea în constituirea sistemului de putere capitalist al lumii. „Colonialitatea” se referă la: clasificarea populațiilor lumii în termeni de rasă – rasiizarea relațiilor dintre colonizatori și colonizați; configurarea unui nou sistem de

al sistemului capitalist de putere, așa cum a fost el ancorat în colonizarea Americilor. În ceea ce privește gândirea colonialității genului, nuanțez perspectiva lui asupra sistemului global capitalist de putere și, de asemenea, critic perspectiva lui asupra genului, pe care o restrânge la accesul sexual la femei.⁵ Prin folosirea termenului de *colonialitate* încerc să numesc nu doar o clasificare a oamenilor din perspectiva colonialității puterii și a genului, dar totodată și procesul activ de reducere a acestora, de dezumanizare care facilitează clasificarea, procesul de subiectivizare și încercarea de a-i transforma pe cei colonizați în ceva mai puțin decât ființele umane. Acest fapt se află într-un contrast puternic cu procesul de convertire care constituia misiunea de creștinare.

II. Teoretizarea rezistenței/Decolonizarea genului

Consecința semantică a colonialității genului este că „femeia colonizată” reprezintă o categorie goală: nicio femeie nu este colonizată; nicio femelă colonizată nu este femeie. Ca atare, răspunsul colonial pentru Sojourner Truth este în mod evident „nu”.⁶

Spre deosebire de colonizare, colonialitatea genului este încă prezentă; este ceea ce se află la intersecția constructelor esențiale de gen, clasă și rasă ale sistemului capitalist de putere al lumii. A gândi în termeni de colonialitate a genului ne dă posibilitatea să gândim ființele istorice numai dintr-un singur punct de vedere, ca oprimați.

exploatare care articulează într-o singură structură, în jurul hegemoniei capitalului, toate formele de control al muncii, în care munca este rasializată (munca salariată, la fel ca sclavia, robia și producția restrânsă de mărfuri, toate au devenit forme de producție rasializate; acestea fuseseră forme noi, construite în beneficiul capitalismului); eurocentrismul ca mod nou de producere și control ale subiectivității; un nou sistem de control al autorității colective în jurul hegemoniei statelor-națiune care excludea populațiile rasializate, considerate inferioare, din sistemul de control al autorității colective (vezi Quijano, 1991, 1995 și Quijano și Wallerstein, 1992).

⁵ Pentru argumentul meu împotriva felului în care înțelege Quijano relația dintre colonialitate și sex/gen, vezi Lugones, 2007.

⁶ „Ain't I a Woman?”, discurs ținut la *Women's Convention* în Akron Ohio, 29 mai 1851.

Dar cum femeile colonizate nu există, propunerea mea este să gândim asupra celor care s-au opus colonialității genului din interiorul „diferenței coloniale”. Astfel de ființe sunt, după cum am sugerat, doar parțial înțelese ca oprimate, construite prin intermediul colonialității genului. Propunerea mea nu este să căutăm o construcție non-colonială a genului în organizarea indigenă a socialului. Așa ceva nu există; „genul” nu sare departe de modernitatea colonială. De aceea, rezistența în fața colonialității genului este complexă din punct de vedere istoric.

Când spun despre mine că sunt o teoreticiană a rezistenței, nu o fac pentru că gândesc rezistența ca fiind sfârșitul sau scopul unei lupte politice, ci, mai curând, pentru că rezistența reprezintă începutul, posibilitatea acestei lupte. Mă interesează opoziția deopotrivă adaptabilă și creativă pe care resortul relațional subiectiv/intersubiectiv de eliberare îl poate crea. Rezistența este tensiunea dintre subiectivizare (formarea/informarea subiectului) și subiectivitatea activă, acel minim sens de agentivitate de care relația opresiune $\leftarrow \rightarrow$ rezistență are nevoie pentru a fi activă, fără a revendica sensul maxim al agentivității, cel specific subiectului modern.⁷

Subiectivitatea rezistentă este adeseori exprimată infra-politic, mai puțin în politicile spațiului public, unde se obișnuiește a fi repede contestată. Legitimitatea, autoritatea, vocea, semnificația și vizibilitatea îi sunt negate subiectivității rezistente. Infra-politicile marchează o turnură internă, în politici ale rezistenței, orientate spre eliberare. Acestea fac vizibilă puterea comunităților oprimate de a-și construi semnificații rezistente și de susținere reciprocă împotriva construirii de structuri sociale și de sens de către putere. Existențele noastre colonizate, rasial genizate și oprimate sunt și altceva decât ceea ce hegemonul le face să fie. Iar aceasta este o izbândă infra-politică. Dacă suntem epuizate, cu totul guvernate și traversate de micro- și

⁷ În Lugones, 2003 am introdus conceptul de „subiectivitate activă” pentru a defini sensul minim al agentivității persoanei care rezistă opresiunilor multiple și a cărei subiectivitate multiplă este redusă de perspectivele hegemonice/coloniale/rasist-genizate la niciun fel de agentivitate. Apartenența la comunitățile impure conferă viață agentivității.

macro-mecanismele de circulație a puterii, „eliberarea” își pierde din semnificație sau încetează să fie o chestiune intersubiectivă. Simpla posibilitatea ca identitatea să fie fundamentată politic (Mignolo, 2000) ar face ca proiectul decolonial să piardă fundamentul în oame-nii cărora li se adresează.

Pe măsură ce mă deplasez metodologic dinspre feminismele femeilor de culoare spre feminismul decolonial, regândesc feminismul de la rădăcină și de la firul ierbii, din interiorul și către diferența colonială, accentuând asupra fundamentului acesteia și asupra unei intersubiectivități întrupate și istoricizate. Problematika *relației* dintre rezistență sau un răspuns rezistent la colonialitatea genului și decolonialitate este mai degrabă înfățișată aici decât rezolvată.⁸ Insist însă asupra înțelegerii rezistenței în fața colonialității genului din perspectiva diferenței coloniale.

Decolonizarea genului este o în mod necesar o sarcină practică. Înseamnă punerea în practică a criticii opresiunii rasializate, coloniale, capitaliste și heterosexuale a genului cu scopul unei transformări vii a socialului. Astfel, teoreticiană se plasează pe ea însăși între oameni și ajunge la o înțelegere istorică, populară, subiectivă/intersubiectivă a relației opresiune ← → rezistență, aflată la intersecția unor sisteme complexe de opresiune. Într-o mare măsură, decolonizarea trebuie să fie în acord cu subiectivitățile și intersubiectivitățile care pe de o parte construiesc iar pe de altă parte sunt construite

⁸ Poate că nu face parte din scopul acestui articol, dar în mod cert a susține că colonialitatea genului este constituită și constitutivă colonialității puterii, cunoașterii, ființei, naturii și limbii este parte din proiectul în care sunt angajată. Acestea sunt inextricabil legate. Acest aspect poate fi observat, spre exemplu, în faptul că colonialitatea cunoașterii este genizată și nimeni nu poate înțelege cu adevărat semnificația colonialității cunoașterii dacă nu o înțelege din perspectiva faptului că este genizată. Dar aici vreau să mă autodepășesc afirmând că nu există decolonizare fără decolonizarea genului. Astfel, impunerea colonială, modernă a unui sistem de gen ierarhic, diferențial rasial și opresiv, străbătut în toate aspectele sale de logica modernă a dihotomiilor, nu poate fi caracterizată drept circulație a puterii care organizează sfera domestică prin opoziție cu domeniul public al autorității, iar sfera muncii salarizate (și a accesului și controlului asupra biologiei sexuale și de reproducere) prin contrast cu cunoașterea și intersubiectivitatea cognitivă/epistemică, sau natura prin opoziție cu cultura.

de „situație”. Trebuie să includă „învățarea” despre popoare. Mai mult, feminismul nu doar dă seamă despre opresiunea femeilor, ci merge dincolo de opresiune, punând la dispoziție materiale care le dau posibilitatea femeilor să-și înțeleagă propria situație fără să se prăbușească din cauza ei. În acest articol, încerc să pun la dispoziție o metodă de înțelegere a opresiunii femeilor, care au fost subalternizate prin intermediul unui proces de rasializare, colonizare, exploatare capitalistă și heterosexualism. Scopul meu este să mă concentrez asupra relației subiectiv – intersubiectiv pentru a arăta că dezagregarea opresiunilor duce la dezagregarea resortului subiectiv – intersubiectiv al agentivității femeilor colonizate. Numesc analiza opresiunii rasializate, capitaliste de gen „colonialitatea genului”. Numesc posibilitatea de depășire a colonialității genului „feminism decolonial”.

Conceptul de colonialitate a genului îmi dă posibilitatea să înțeleg impunerea opresivă sub forma unei interacțiuni complexe de sisteme economice, rasializate și genizate în care orice persoană din întâlnirea colonială poate fi descrisă ca o ființă vie, deplină, parte dintr-un context istoric. Din acest punct de vedere, înțeleg persoana care rezistă [*the resister*] ca pe o ființă oprimată de construcția colonizatoare a *locusului* fracturat [*fractured locus*]. Dar colonialitatea genului ascunde persoana care rezistă, deplin conștientă de sine sub categoria nativei din comunitățile aflate sub atacuri dezastruoase. Deci, colonialitatea genului este doar unul dintre elementele constitutive active din istoria persoanei care rezistă. Insistând asupra acesteia din perspectiva diferenței coloniale, intenționez să dezvălui ceea ce este ascuns.

Lungul proces colonial începe subiectiv și intersubiectiv printr-o întâlnire încordată care în același timp formează și nu doar se supune normativității capitaliste, moderne și coloniale. Punctul crucial al acestei întâlniri este că propria ei construcție subiectivă și intersubiectivă alimentează rezistența împotriva instrumentelor dominației coloniale. Sistemul global, capitalist, colonial, modern de putere pe care Anibal Quijano îl situează ca începând în secolul al XVI-lea în Americi, continuând și în prezent, nu a întâlnit o lume în plin proces

de formare, o lume a minților goale și a unor animale în plină evoluție (Quijano CAOI, 1995). Dimpotrivă, a întâlnit ființe complexe din punct de vedere cultural, politic, economic și religios, al căror sine se afla într-o relație profundă cu cosmosul, cu alte persoane, cu alte generații, cu pământul, cu alte forme de viață, cu anorganicul; ființe ale căror erotism, estetică și expresivitate lingvistică, ale căror sisteme de cunoaștere, percepție a spațiului și sentiment al năzuinței, practici, instituții și forme de guvernare nu erau acolo pentru a fi înlocuite, ci întâlnite, înțelese, dispuse să intre în întrepătrunderi tensionate, riscante și violente, deschise spre dialoguri și negocieri care nu au avut loc niciodată.

În schimb, procesul de colonizare a inventat colonizații și a încercat să-i reducă la niște primitivi mai puțin decât umani, posedați de forțe satanice, infantili, agresivi din punct de vedere sexual și aflați într-o mare nevoie de transformare. Procesul pe care vreau să-l urmăresc este cel de opresiune ← → rezistență din locusul fracturat al diferenței coloniale. Cu alte cuvinte, ceea ce vreau să urmăresc este modul în care subiecții aflați în relații intersubiective de colaborare sau de conflict, pe deplin conștienți de apartenența lor la o societate nativ-americană sau africană, răspund, rezistă sau se adaptează invadatorilor ostili care vor să-i deposedeze și să-i dezumanizeze. Prezența invazivă îi atacă într-un mod brutal, arogant, necomunicativ și violent, creator de prejudecăți, fără a lăsa loc pentru negocieri care să le permită păstrarea propriului sine în relație cu comunitatea sau în lume. Dar, în loc de a gândi sistemul global, capitalist, colonial ca pe un sistem pe deplin victorios în distrugerea popoarelor și a epistemologiilor, relațiilor și economiilor acestora, propun să gândim acest proces ca un proces căruia i s-a opus permanent rezistență și continuă să i se opună și în prezent. Ca atare, aș vrea să gândim colonizatul nu din perspectiva faptului că a fost imaginat sau construit de colonizator și colonialitate în acord cu imaginația colonială și cu stricurile acestui demers colonial capitalist, ci ca pe o ființă care începe să locuiască într-un locus fracturat, dublu construit, care percepe dublu, se raportează dublu, ambele „părți” ale locusului aflându-se

în tensiune, iar acest conflict informând activ, în multiple feluri, subiectivitatea colonizatului.⁹

Sistemul de gen nu este doar ierarhic, ci și diferențiat rasial, iar această diferențiere rasială îi refuză colonizatului atât umanitatea, cât și genul.¹⁰ Datorită lui Irene Silverblatt (1990; 1998), Carolyn Dean

⁹ Adaug aici o observație în plus cu privire la intersecționalitate și puritate categorială: intersecționalitatea a devenit centrală în mișcările feministe ale femeilor de culoare din SUA. După cum menționam mai sus, femeile de culoare (latine din SUA, asiatice, chicanas, african-americe, nativ-americe) nu sunt vizibile, localizabile sau numite în sistemul legal din SUA și în multe din instituțiile din SUA. Dacă privim categoriile dominante, printre care se află „femeie”, „neagră”, „săracă”, observăm că acestea nu sunt articulate astfel încât să includă oamenii care sunt femei, negre și sărace. Intersecția dintre „femeie” și „neagră” dezvăluie mai degrabă absența femeilor negre decât prezența lor. Iar acest lucru este o consecință a faptului că logica modernă categorială construiește categorii omogene, atomice, separabile, constituite din termeni dihotomici. Această construcție pornește de la prezența prevalentă a dihotomiilor ierarhice în logica modernității și în instituțiile moderne. Relația dintre puritatea categorială și dihotomiile ierarhice funcționează după cum urmează. Fiecare categorie omogenă, separabilă și atomică este definită în funcție de termenul superior al dihotomiei. Astfel, „femeie” denumește femeia albă. „Negru” denumește bărbatul negru. Când cineva încearcă să înțeleagă femeile la intersecția dintre rasă, clasă și gen, femeile non-albe negre, *mestiza*, indigene și asiatice devin ființe a căror existență este imposibilă. Este imposibilă deoarece ele nu sunt nici femei europene burgheze, nici bărbați indigeni. Intersecționalitatea este importantă pentru a arăta eșecul instituțiilor de adresa discriminarea și oprimarea femeilor de culoare. Dar aici aș vrea să le considerăm deopotrivă oprimate și rezistente. Așadar, mi-am îndreptat atenția spre *colonialitatea genului* în și din interiorul *diferenței coloniale* pentru a putea percepe și înțelege locusul fracturat al femeilor și agenților fluente în culturile lor native.

¹⁰ Sunt de acord cu Oyeronke Oyewumi care face o afirmație asemănătoare cu privire la colonizarea populației Yoruba (Oyewumi, 1997). Dar, spre deosebire de el, eu nuanțez cu această afirmație prin faptul că eu înțeleg că genul și sexul sunt impuse colonial. Altfel spus, organizarea socialului în funcție de gen este ierarhică și dihotomică, iar organizarea socialului în funcție de sex este dimorfică și leagă masculinul de bărbat, chiar și atunci când numește o lipsă. Același lucru este valabil și pentru feminin. Astfel, mezoamericanii, care nu au înțeles sexul în termeni dimorfici, separabili, ci în termeni de dualisme fluide, au devenit fie bărbați, fie femei. Linda Alcoff vede participarea spermei și a ovulului în actul de reproducere ca determinând într-un fel sau altul dihotomia sexuală și dihotomia de gen. Dar alăturarea spermei și a ovulului este compatibilă cu intersexualitatea. De la „contribuirea cu ovul” sau „contribuirea cu spermă” până la un anumit act al concepției este cale lungă și nu înseamnă că persoana care a contribuit cu spermă este fie de sex masculin sau bărbat, și nici că persoana care a contribuit cu ovul este de sex feminin sau femeie. Nimic însă din

(2001), Maria Esther Pozo (Pozo & Ledezma 2006), Pamela Calla și Nina Laurie (2006), Sylvia Marcos (2006), Paula Gunn Allen (1992), Leslie Marmon Silko (2006), Felipe Guaman Poma de Ayala (2009) și Oyeronke Oyewumi (1997), printre alții, pot să afirm că genul este o impunere colonială, nu doar prin faptul că a fost impus unor vieți trăite în acord cu niște cosmologii incompatibile cu logica modernă a dihotomiei, ci și prin faptul că locuitorii acestor lumi au înțeles, construit și, în acord cu aceste cosmologii, au animat sinele-printre-alții [*self-among-others*] ca formă de rezistență din interiorul diferenței coloniale, într-o stare de tensiune extremă.

Lungul proces de subiectivizare a populațiilor colonizate întru adoptarea/internalizarea dihotomiei bărbat/femeie ca o construcție normativă a socialului – semn al civilizației, al cetățeniei și al apartenenței la o societate civilă – a fost și este încă reînnoit constant. Reverberează în corp, în carne și oase, la infinit sub forma unor răspunsuri opoziționale, care sunt la rândul lor înrădăcinate într-o istorie îndelungată de răspunsuri opoziționale, resimțite și trăite ca forme ale unei sociabilități rezistente în interiorul diferenței coloniale. Doar mișcarea către coalizare ne poate împinge să ne cunoaștem unii pe ceilalți ca euri complexe, în relație, cu forme de sociabilitate alternative, înrădăcinate în forme de locuire tensionate și creative ale diferenței coloniale.

Cercetez, deci, istoricitatea relației opresiune ← → rezistență cu scopul de a arăta formele concrete, trăite de rezistență la colonialitatea genului. În mod particular, vreau să punctez nevoia de a păstra o citire multiplă a sinelui rezistent în relație. Acesta este rezultatul

ceea ce înseamnă *masculin* sau *bărbat* nu ar desemna în mod absolut o persoană care contribuie cu spermă și e intersex ca fiind un bărbat de sex masculin, dacă nu ar fi vorba despre o logică normativă. Din moment ce dihotomia vestică, modernă de gen este conceptual legată de distincția dimorfică de sex, iar producția de spermă este condiția necesară și suficientă a masculinității, atunci fără îndoială că donatorul de spermă este de sex masculin sau bărbat. Se știe că trăsăturile specifice hormonale și gonadale nu sunt suficiente pentru a determina genul. Pentru a vă face o idee asupra acestei percepții, așa cum este ea circumscrisă în limbă și în conștiința populară, gândiți-vă la încarcerarea periculos de neadecvată a transexualilor care tranzitează dinspre sexul masculin spre sexul feminin în închisori destinate bărbaților.

impunerii coloniale a genului. Vedem dihotomia de gen acționând normativ în construirea socialului și în procesul colonial de subiectivizare opresivă. Dar, dacă vrem să facem vizibilă o altă construcție, cea a sinelui în relație, trebuie să punem între paranteze sistemul colonial de gen bazat pe dihotomia uman/non-uman, care a fost constituit de dihotomia ierarhică bărbat/femeie care se aplică colonizatorilor europeni + coloniștilor non-genizați și non-umani. După cum clarifică Oyewumi, o citire colonizatoare a populației Yoruba conduce la catalogarea societății Yoruba în termeni dihotomici și ierarhici, ștergând astfel realitatea impunerii coloniale a unui multiplu sistem opresiv de gen. Așadar, trebuie să folosim cu mare atenție termenii *femeie și bărbat*, și să-i punem între paranteze atunci când e nevoie, să țesem logica locusului fracturat cu grijă ca (re)sursele sociale antrenate de răspunsurile rezistenței să nu dispară. Dacă am țese doar bărbați și femei în materialul care constituie sinele în relație cu rezistența, am șterge rezistența însăși. Doar punând între paranteze [], putem aprecia logica diferită de organizare a socialului în răspunsuri rezistente. De altfel, percepția și locuirea multiple, fractura locusului, conștiința dublă sau multiplă, toate sunt construite în parte de această diferență logică. Locusul fracturat include dihotomia ierarhică pe baza căreia are loc subiectivizarea persoanei colonizate. Dar locusul este fracturat de prezența persoanei care rezistă, de subiectivitatea activă a colonizatorului împotriva invaziei coloniale a sinelui în comunitate din locuirea aceluși sine. Vedem aici oglindirea figurii multiple a femeii de culoare în feminismele femeilor de culoare.

Am menționat mai sus că urmez distincția între modern și non-modern pe care au făcut-o Aparicio și Blaser. Ei fac clară importanța acestei distincții când spun că modernitatea urmărește să controleze, negând, contestând existența unor alte lumi cu principii ontologice diferite. Le neagă existența jefuindu-le validitatea și apartenența la același cadru temporal. Această negare se numește colonialitate. Ea emerge ca parte constitutivă a modernității. Diferența dintre modern și non-modern devine – din perspectivă modernă – o diferență colonială, o relație ierarhică în care non-modernul este subordonat modernului. Dar ceea ce este exclus modernității nu

este premodernul. (Aparicio și Blaser, nepublicat). Este important de menționat că un cadru de analiză poate fi fundamental critic atât cu privire la logica esențialistă/„categorială” a modernității, cât și cu privire la dihotomia dintre bărbat și femeie, și chiar cu privire la dimorfismul dintre masculin și feminin, fără să pună însă problema colonialității sau a diferenței coloniale. Un asemenea cadru nu ar putea avea sau ar putea ignora însăși posibilitatea rezistenței la sistemul modern, colonial, de gen și la colonialitatea genului, deoarece nu poate vedea lumea multiplicându-se prin locusul fracturat în interiorul diferenței coloniale.

În gândirea metodologiei decoloniale, mă îndrept mai degrabă spre citirea socialului din perspectiva cosmologiilor care o informează decât spre o citire din start genizată a acestor cosmologii care informează și construiesc percepția, mișcarea, încorporarea și relația. Așadar, mișcarea metodologică pe care o propun este foarte diferită de cea care citește genul prin social. Această turnură ne permite să înțelegem organizarea socialului dintr-o perspectivă care demască ruptura profundă pe care impunerea genului a produs-o sinelui în relație. Traducerea unor cuvinte precum *koshskalaka*, *chachawarmi* și *urin* într-un vocabular al genului, într-o concepție dihotomică, heterosexuală, rasializată și ierarhică, ce dă sens diferenței de gen, înseamnă exercitarea colonialității limbii prin intermediul traducerii coloniale, ceea ce duce la anularea posibilității de articulare a colonialității genului și a rezistenței la ea.

Într-o conversație, am întrebat-o pe Filomena Miranda despre relația dintre cuvintele Aymara *qamaña* și *utjaña* care sunt deseori traduse prin „viață” [*living*]. Ea mi-a dat un răspuns complex prin care lega *utjaña* de *uta*, de locuirea într-o comunitate, pe un pământ comun. Mi-a spus că nimeni nu poate avea *qamaña* fără *utjaña*. În concepția ei, cei care nu au *utjaña* sunt *waccha* și mulți devin *misti*. Deși în cea mai mare parte a timpului locuiește în La Paz, departe de pământurile comunității sale, ea își păstrează apartenența la *utjaña*, care acum o cheamă să guverneze. Anul viitor va governa împreună cu sora ei. Sora Filomenei îl va înlocui pe tatăl ei, și astfel ea va deveni de două ori *chacha*, din moment ce comunitatea ei e

chacha, la fel și *tatăl* ei. Filomena însăși va fi în același timp *chacha* și *warmi*, deoarece va governa în locul mamei ei într-o comunitate *chacha*. Ceea ce vreau să spun este că a traduce *chacha* și *warmi* ca „bărbat” și „femeie” este o formă de violență asupra relației comunale exprimate prin *utjaña*. Filomena a tradus *chachawarmi* în spaniolă ca „opozitii complementare”. Noua constituție a Boliviei, guvernul Morales și mișcările indigene din Abya Yala susțin filosofia *suma qamaña* (adesea tradusă ca „viață bună”). Relația dintre *qamaña* și *utjaña* exprimă importanța complementarității și a inseparabilității de bunăstarea comună care mențin echilibrul cosmic. *Chachawarmi* este inseparabil ca semnificație și practică de *utjaña*; este mai degrabă o parte din aceasta. Astfel, eliminarea cuvântului *chachawarmi* se află în incompatibilitate cu *suma qamaña*.¹¹

În mod cert, nu pledez pentru omiterea sau ignorarea rolului pe care impunerea dihotomiilor uman/non-uman, bărbat/femeie, masculin/feminin îl are în construcția vieții de zi cu zi, de parcă acest lucru ar fi și posibil. A face asta înseamnă a ascunde colonialitatea genului, și ar șterge însăși posibilitatea de a simți – de a citi – locuirea tensionată a diferenței coloniale și a răspunsurilor pe care această locuire le generează. Din moment ce am vorbit despre traducerea colonială a cuvântului *chachawarmi* în bărbat/femeie, sunt conștientă de folosirea termenilor *bărbat* și *femeie* în viața de zi cu zi în comunitățile boliviene, inclusiv în discursul interracial. Succesul normării complexe a genului introdus odată cu colonizarea, rezultând în apariția diferenței coloniale, a transformat traducerea colonială într-o practică obișnuită, cu toate că rezistența în fața colonialității genului este de asemenea trăită lingvistic în tensiunea rănii coloniale. Ștergerea politică, experiența tensionată a *limbirit** – a pendulării

¹¹ Este important să nu „traduc” aici. Dacă aș face asta, ați înțelege ceea ce spun, dar nu cu adevărat, deoarece nu pot spune ceea ce vreau să spun dacă traduc termenii. Așadar, faptul că nu traduc și se înțelege mai puțin sau chiar deloc funcționează ca un exemplu al gândirii diferenței coloniale.

* Termenul *linguaging* este folosit de Walter D. Mignolo în *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking*, cu trimitere la scriitura Gloriei Anzaldúa și cu scopul de a destabiliza modul colonial/modern de a gândi

între mai multe modalități de a trăi în limbă –, cea între *chachawarmi* și bărbat/femeie consolidează colonialitatea genului, în timp ce șterge istoria rezistenței din interiorul diferenței coloniale. *Utjaña* Filomenei Miranda nu înseamnă a trăi în trecut decât în sensul *chachawarmi* de a trăi. În prezent, posibilitatea *utjaña* depinde în mare parte de viețile celor care trăiesc în tensiunea *limbirii* în interiorul diferenței coloniale.

III. Diferența colonială

Walter D. Mignolo începe *Local Histories/Global Designs* prin a ne spune că „subiectul principal al acestei cărți îl constituie diferența colonială în formarea și transformarea sistemului-lume colonial/modern. (Mignolo, 2000, p. ix). Pe măsură ce sintagma „diferență colonială” apare tot mai frecvent în textul lui Mignolo, semnificația ei devine deschisă. Diferența colonială nu este definită în *Local Histories*. E drept, introducerea pe care Mignolo o face conceptului nu are și rolul de a-l defini. De aceea, citatele pe care le dau mai jos din textul lui Mignolo nu înfățișează definiția pe care acesta o dă diferenței coloniale. Aceste citate au mai degrabă rolul de a mă ghida în a gândi, pornind de la complexitatea textului său, rezistența la colonialitatea genului din interiorul diferenței coloniale.

Diferența colonială este spațiul în care colonialitatea puterii este pusă în practică (Mignolo, 2000, p. ix).

Odată cu introducerea în analiză a conceptului de colonialitate a puterii, „diferența colonială” devine vizibilă, iar fracturile epistemologice

asupra limbii ca inextricabil legată de un teritoriu, în timp ce națiunea ar fi caracterizată de legătura „naturală” dintre cele două. Am tradus termenul *linguaging* prin „limbire”, optând pentru verbalizarea substantivului plural „limbi”, cu scopul de a sublinia locuirea între limbi în locusul fracturat și de a puncta totodată că limba nu este doar un fapt, adică un sistem de normări sintactice, semantice și fonetice, impus ierarhic pentru subalternizarea unei populații, ci mai ales o practică de interacționare socială care duce la întâlniri tensionate ca modalitate de depășire a diferenței coloniale (n. tr.).

dintre critica eurocentrică a eurocentrismului se disting de critica eurocentrismului, așa cum este ea ancorată în diferența colonială (Mignolo, 2000, p. 37).

Pe parcursul articolului am pregătit terenul pentru aceste afirmații. Oricine privește trecutul colonial din perspectiva unui observator poate fi de părere că nativii au negociat introducerea unor credințe și practici străine sau adoptarea unor poziții inferioare, acuzați fiind că poluează sau că sunt impuri. Cu siguranță însă a observa aceste lucruri nu înseamnă a vedea colonialitatea. Înseamnă mai curând a vedea oameni – orice oameni, de fapt – forțați de circumstanțe-limită să ocupe poziții înjositoare care, în fața superiorilor sociali, îi fac să apară respingători. A vedea colonialitatea înseamnă a vedea reducerea puternică a oamenilor la statutul de animale, inferiorizarea naturii lor printr-o înțelegere schizoidă a realității care desparte umanul de natural, umanul de non-uman și, astfel, impune o ontologie și o cosmologie care, prin puterea și modul în care au fost constituite, refuză orice fel de umanitate, orice posibilitate de înțelegere și de comunicare umană unor ființe dezumanizate. A vedea colonialitatea înseamnă a vedea în același timp *jaqi*, persona, ființa care face parte dintr-o lume a semnificațiilor fără dihotomii, și bestia, pe cât de reală, pe atât de determinată în a lupta să supraviețuiască sub diferite forme de putere. Așadar, a vedea colonialitatea înseamnă totodată a face vizibilă degradarea care ne arată două versiuni ale unei singure realități și ființa construită de acestea. Singura posibilitate pentru o asemenea ființă rezidă în locuirea necondiționată a acestei fracturi a realității, a acestei răni în care sensul este contradictoriu și unde din aceste contradicții un nou sens poate fi creat.

[Diferența colonială] este spațiul în care istorii *locale* care inventează și implementează design-uri globale întâlnesc istorii *locale*, spațiul în care design-uri globale trebuie să fie adaptate, adoptate, respinse, integrate sau ignorate (Mignolo, 2000, p. ix).

[Diferența colonială] este în cele din urmă un loc deopotrivă fizic și imaginar, unde colonialitatea puterii este prezentă în confruntarea dintre două tipuri de istorii locale care se desfășoară în diferite spații și temporalități ale planetei. Dacă cosmologia vestică reprezintă referința istorică de neomis, confruntările multiple a două tipuri de istorii locale sfidează dihotomiile. Cosmologiile creștină și nativ-americană, cosmologiile creștină și amerindiană, cosmologiile creștină și islamică, cosmologiile creștină și confucianistă, printre altele, pun în practică aceste dihotomii doar atunci când sunt privite una câte una, pe rând, nu însă și atunci când sunt privite comparativ, în limitele geo-istorice ale sistemului-lume modern/colonial (Mignolo, 2000, p. ix).

Așadar, nu este o chestiune care ține de trecut. Este o chestiune care ține de geopoliticile cunoașterii. Și anume de modul în care producem un tip de feminism care preia designu-rile globale de rasializare a energiei masculine și feminine, și, ștergând diferența colonială, folosește acea energie pentru distrugerea lumilor de semnificație ale posibilităților noastre. Posibilitățile noastre rezidă în comunalitate, nu în subordonare; ele nu rezidă într-o relație de egalitate cu superiorii din ierarhia care constituie colonialitatea. Construcția omului este viciată sub toate aspectele sale din cauza legăturii strânse pe care o întreține cu violența.

Diferența colonială creează condițiile pentru situații dialogice în care afirmația fracturată este pusă în practică din perspectivă subalternă ca răspuns la discursul și perspectiva hegemonice (Mignolo, 2000, p. x).

Depășirea diferenței coloniale nu se poate face *decât* din poziția subalternității, a decolonizării și, astfel, de pe un nou teren epistemologic unde gândirea de frontieră funcționează. (Mignolo, 2000, p. 45).

Aceste două paragrafe se află în tensiune tocmai din prisma faptului că dacă dialogul s-ar purta cu omul modern, atunci acesta ar trebui să ocupe diferența colonială, ceea ce ar conduce nu doar la redempțiunea, ci și la autodistrugerea lui. Dialogul nu este doar posibil în interiorul diferenței coloniale, ci și necesar acelor care rezistă

dezumanizării în contexte locale diferite sau amestecate. Deci, în definitiv, depășirea nu se poate face decât de pe poziția subalternității și spre un nou fel de (a) fi-ință*.

Gândirea de frontieră [...] este o consecință logică a diferenței coloniale. [...] Locusul fracturat al afirmației care se face de pe poziția subalternului definește gândirea de frontieră ca răspuns la diferența colonială (Mignolo, 2000, p. x).

Este în același timp spațiul unde are loc restituirea cunoașterii subalterne și unde se naște gândirea de frontieră. (ix).

Diferențele coloniale de pe întreaga planetă reprezintă casa în care locuiește epistemologia de frontieră (p. 37).

Propun o gândire feministă de frontieră, unde liminalitatea frontierei definește un cadru, un spațiu, o zonă de frontieră, ca să folosesc termenul Gloriei Anzaldúa, nu doar o sciziune, o repetiție infinită a ierarhiilor dihotomice printre spectrele lipsite de suflet ale umanului.

Deseori, în textul lui Mignolo, diferența colonială este invocată la alte niveluri decât cel subiectiv/intersubiectiv. Dar atunci când o folosește să caracterizeze „gândirea de frontieră”, așa cum o interpretează la Anzaldúa, el consideră că aceasta o și pune în practică. Astfel, Mignolo înțelege că locusul *ei* este fracturat. Lectura pe care vreau să o performez are în vedere colonialitatea genului și respingerea, rezistența și răspunsul. Altfel spus, se adaptează propriei negocieri în mod concret, din interior.

* Termenul „(a) fi-ință” [*be-ing*] trebuie înțeles aici dincolo de moștenirea metafizică și vestică a semnificației sale. Pentru Lugones, are un sens practic și epistemologic, de recreare și înțelegere a sinelui în relație și în lume (n. tr.).

IV. Înțelegerea locusului fracturat

Pentru a ajunge la un feminism decolonial este nevoie să învățăm unele despre existența celeilalte ca persoane care rezistă la colonialitatea genului din interiorul diferenței coloniale, chiar dacă nu facem parte neapărat din lumile de semnificație unde se naște rezistența față de colonialitate. Cu alte cuvinte, sarcina feminismului decolonial începe cu ea văzând diferența colonială și rezistând empatic obiceiului epistemologic de a o șterge. Prin faptul că o vede, ea vede lumea din nou, cu ochi noi, pentru ca apoi să-și ceară ei înseși să scape de sub vraja universalului „femeie” și să înceapă să învețe despre alte persoane care rezistă din diferența colonială.¹² Acest mod de a înțelege feminismul decolonial este împotriva unei interpretări obiectificante din punct de vedere socio-științific și încearcă mai degrabă să înțeleagă subiecții, subiectivitatea activă care iese la suprafață pe măsură ce acest mod de înțelegere caută locusul fracturat al rezistenței la colonialitatea genului în însăși locul de emergență al coalizării. Locul de emergență este gândit sub forma coalizării deoarece locusul fracturat desemnează ceea ce este în comun, iar istoriile rezistenței din interiorul diferenței coloniale reprezintă locul în care trebuie să *locuim* și să învățăm unele despre celelalte. Colonialitatea genului este resimțită la nivel concret: exercitări ale puterii inextricabil legate, manifestate unele la nivel corporal, altele în mod legal, altele în interiorul unei încăperi în care „bestii indigene de sex feminin care nu fac parte din rândul femeilor civilizate” sunt forțate să țeasă zi și noapte, altele în confesional. Concretețea și complexitatea puterii aflate în circulație nu trebuie înțelese ca niveluri diferite de generalitate; subiectivitatea încorporată și instituționalul sunt la fel de concrete.

Pe măsură ce colonialitatea infiltrează fiecare aspect al vieții prin circulația puterii care traversează corpuri, sarcini, legi, impunerea tributului, introducerea proprietății, confiscarea pământului, logica

¹² Învățarea istoriei celeilalte a fost un element important în înțelegerea coalizărilor puternice dintre femeile de culoare din SUA. Aici, dau un nou înțeles acestui proces de învățare.

și eficacitatea ei se răsfrâng concret asupra unor oamenilor ale căror corpuri, sine în relație și relații cu lumea spiritelor nu urmează logica capitalului. Logica pe care ei o urmează nu este aprobată de logica puterii. Aceste corpuri în mișcare și relațiile dintre ele nu se repetă. Nu devin statice și osificate. Oricine și orice continuă să răspundă puterii, de cele mai multe ori răspunzând rezistând – ceea ce nu se traduce prin sfidare pe față, deși, în unele cazuri, se poate manifesta și așa –, rezistând, deci, în moduri care pot să fie sau nu în folosul capitalului, dar care nu fac parte din logica acestuia. Pornind din locusul fracturat, mișcarea reușește să mențină moduri creative de a gândi, de a se comporta și de a relaționa care se află în antiteză cu logica capitalului. Subiectul, relațiile, pământul și posibilitățile se află în continuă schimbare, ele încarnează o nouă țesătură a locusului fracturat care constituie o re-creare creativă făcută de/a oamenilor. Adaptarea, respingerea, adoptarea, ignorarea și integrarea nu sunt doar niște de moduri separate de rezistență, din moment ce ele sunt întotdeauna performate de un subiect activ, profund construit prin locuirea diferenței coloniale din poziția locusului fracturat. Îmi doresc să văd multiplicitatea în fractura locusului: atât punerea în aplicare a colonialității genului, cât și răspunsul rezistenței dintr-un sens subaltern al sinelui, al socialului, al sinelui în relație, al cosmosului, toate înrădăcinate în memoria oamenilor. Fără această multiplicitate tensionată, vedem ori colonialitatea genului ca împlinită, ori paralizarea memoriei, înțelegerea osificată a sinelui în relație dintr-un punct de vedere precolonial al socialului. Parte din ceea ce văd este mișcare tensionată, oameni în mișcare: tensiunea dintre dezumanizarea și paralizarea colonialității ființei, și activitatea creativă de a fi-ința.

Nimeni nu rezistă colonialității genului de una singură, ci din interiorul unui mod de a înțelege lumea și de a trăi împreună în ea, înțelegându-ne propriile acțiuni și oferind, astfel, recunoaștere. Comunitățile, iar nu indivizii, sunt cele care fac posibilă acțiunea; cineva acționează împreună cu altcineva, nu individualist, izolându-se. Transmiterea din gură în gură, din mână în mână a unor practici, valori, credințe, ontologii, spații-timpuri și cosmologii trăite

constituie comunitatea. Producerea vieții de zi cu zi unde fiecare poate trăi înseamnă și producerea sinelui, la fel cum înseamnă și oferirea de haine, mâncare, sisteme economice și ecologice, gesturi, ritmuri, habitate și un sentiment al timpului și al spațiului, toate cu particularitatea lor și cu un sens propriu. Dar este important ca aceste moduri să nu fie doar diferite. Ele implică afirmarea vieții în fața profitului, a comunalismului în fața individualismului, stării de a fi [*estar*] în fața companiei, a ființelor în relație în fața ființelor separate neîncetat, în mod dihotomic și ierarhic, fragmentate și ordonate în mod violent. Aceste moduri de a fi, de a valorifica și de a crede au fost cele care au continuat să persiste în răspunsul rezistenței la colonialitate.

În cele din urmă, fac cunoscut aici interesul meu pentru o etică a coalizării în curs de formare, atât în ceea ce privește (a) fi-nța, cât și (a) fi-ința în relație care se extinde în și se întrepătrunde cu pământul poporului său. (Lorde, 2007). Sinele în relație poate fi gândit ca mod de a răspunde la colonialitatea genului din interiorul diferenței coloniale a locusului fracturat, susținut de o sursă de semnificație comunală și alternativă care să facă posibilă răspunsuri elaborate. Sensul prin care afirmarea și posibilitatea sinelui în relație pot fi întărite stă nu în regândirea relației cu opresorul din poziția oprimatului, ci în dezvoltarea logicii diferenței, a multiplicității și a coalizării din locul diferenței (Lorde, 2007). Țelul este să menținem multiplicitatea în locul în care a fost impusă reducția, nu prin perpetuarea unui „produs” hibrid, care să ascundă diferența colonială, ci prin funcționarea în tensiune a mai multor logici, care să nu fie sintetizate, ci depășite. Printre logicile puse în funcțiune se numără și acelea care întălesc logica opresiunii: există multe diferențe coloniale, dar o singură logică a opresiunii. *Răspunsurile care provin din locusurile fragmentate pot fi creative doar coalizându-se*, acesta este un mod de a gândi posibilitatea coalizării care adoptă logica de-colonialității și logica de coalizare a feministelor de culoare: conștiința opozițională a unei eroticii sociale (Sandoval, 2000) care acceptă diferențele care determină un mod creativ de a fi-ința și dă posibilitatea ca acțiuni care sfidează complet logica dihotomiilor să aibă loc. (Lorde, 2007). Logica coalizării se opune logicii dihotomiilor; diferențele nu sunt

percepute niciodată în termeni dihotomici, dar această logică se află în opoziție cu logica puterii. Multiplicitatea nu este nicicând redusă.

De aceea, subliniez că acesta este începutul, un început care afirmă un concept profund pe care Maldonado Torres l-a numit „turnura decolonială”. În acest punct, multe întrebări proliferază, iar răspunsurile sunt dificile. Ele au nevoie de o nouă situație, de o atenție sporită asupra metodologiilor care să se potrivească vieților noastre, ceea ce face ca simțul responsabilității să fie maxim. Cum învățăm una despre cealaltă? Cum să facem asta fără să ne rănim unele pe celelalte, dar având curajul să continuăm una dintre împletiturile țesăturii vieții de zi cu zi care ar putea scoate la suprafață trădări adânci? Cum să ne intersectăm fără să preluăm controlul? Cu cine să facem această muncă? Teoria este nedespărțită de practică. Propria-mi viață – modurile de a-mi petrece timpul, de a vedea, de a cultiva o profunzime a suferinței – este animată de o furie puternică și ghidată de dragostea pe care Lorde (2007), Perez (1999) și Sandoval (2000) ne-au insuflat-o. Cum să lucrăm una cu cealaltă, angajându-ne într-un dialog din interiorul diferenței coloniale? Cum vom ști dacă nu cumva deja facem asta?

Nu-i așa că acelea dintre noi care au refuzat invitația pe care femeile albe ne-au făcut-o de nenumărate ori în grupuri de conștientizare, la conferințe, ateliere și întâlniri ale programelor de studii de gen au primit invitația ca pe o ușă trântită în fața unei coalizări cu adevărat incluzive? Nu-i așa că am avut un calm și împlinit sentiment al recunoașterii când le-am întreat: „La cine vă referiți prin «noi», «femeile albe»? Nu-i așa că din moment ce am respins oferta lui Sojourner Truth suntem gata să respingem și răspunsul lor? Nu cumva am respins invitația lor din poziția diferenței coloniale, convinse că pentru ele există doar o singură femeie și o singură realitate? Nu-i așa că noi deja ne identificăm una pe cealaltă în interiorul diferenței coloniale – văzătoare multiple, investite într-o coalizare care nici nu începe, nici nu se sfârșește cu invitația lor? Ne aflăm în mișcare într-un timp al intersectărilor, văzându-ne una pe cealaltă în diferența colonială, construind un nou subiect, al unei noi geopolitici feministe a cunoașterii și a iubirii.

Bibliografie

Aparicio, Juan Ricardo, Blaser, Mario. [manuscris nepublicat.] *La Ciudad Letrada y la insurrección de saberes subyugados en América Latina*.

Calla, Pamela, Laurie, Nina, „Desarrollo, poscolonialismo y teoría geográfica política”, în *Las displicencias de género en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes* (eds. Laurie, Nina & Pozo, Maria Esther), Cochabamba, Bolivia, CESU-UMSS, 2006.

Dean, Carolyn, „Andean androgyny and the making of men”, în *Gender in pre-Hispanic America* (ed. Klein, Cecilia), Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 2001.

Guaman Poma de Ayala, Felipe, *The first new chronicle and good government: On the history of the world and the Incas up to 1615*, Austin, University of Texas Press, 2009.

Gunn Allen, Paula, *The sacred hoop: Recovering the feminine in American Indian traditions*, Boston, Beacon Press, 1992.

Laqueur, Thomas, *Making sex: Body and gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass. și Londra, Harvard University Press, 1992.

Lorde, Audre, *Sister outsider: Essays and speeches*, Berkeley, The Crossing Press, 2007.

Lugones, María, „Street walker theorizing”, în *Pilgrimages/peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppression* (ed. María Lugones), Lanham, Md. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.

Lugones, María, *Heterosexualism and the colonial/modern gender system*. *Hypatia* 22 (1):186–209, 2007.

Maldonado Torres, Nelson, *Against war: Views from the underside of modernity*, Durham, N.C., Duke University Press, 2008.

Marcos, Sylvia, *Taken from the lips: Gender and eros in mesoamerican religions*, Leiden și Boston, Brill, 2006.

Mignolo, Walter D., *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Oyewumi, Oyeronke, *The invention of women: Making African sense of Western Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

Perez, Emma, *The decolonial imaginary: Writing chicanas into history*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.

Pozo, Maria Esther, Ledezma, Jhonny, *Género: trabajo agrícola y tierra en Raqaypampa*, in *Las displicencias de género en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes* (eds. Laurie, Nina & Pozo, Maria Esther), Cochabamba, Bolivia, CESU-UMSS, 2006.

Quijano, Anibal, *Colonialidad, modernidad/raacialidad*. *Peru Indígena* 13 (29):11–29, 1991.

Quijano, Anibal, „Modernity, identity, and utopia in Latin America”, in *The postmodernism debate in Latin America* (eds. J. Beverley, M. Aronna, & J. Oviedo. Durham, N.C.: Duke University Press), 1995.

Quijano, Anibal, Wallerstein, Immanuel, „Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system”. *ISSAI* 134:549–47, 1992.

Sandoval, Chela, *Methodology of the oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.

Silko, Leslie Marmon, *Ceremony*, New York, Penguin Books, 2006.

Silverblatt, Irene, *Taller de historia oral Andina. La Mujer Andina en la historia*, Chukiyawu, Ediciones del THOA, 1990.

Silverblatt, Irene, *Moon, sun, and witches*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

ELIZABETH GROSZ

Feminism, materialism și libertate

Traducere din limba engleză
de Ana-Maria Deliu

Conceptele de autonomie, agentivitate și libertate – termenii centrali prin care a fost înțeleasă subiectivitatea în secolul XX și la începutul secolului XXI – au fost în centrul politicii feministe timp de peste jumătate de secol. Deși aceste concepte sunt evocate continuu în teoria feministă, ele au fost totuși rareori definite, explicate sau analizate. În schimb, au funcționat ca un fel de mantră a eliberării, ca un ideal dat, nu doar pentru o politică orientată exclusiv către problemele feministe, ci pentru orice politică orientată spre luptele rasiale, naționale, etnice și de clasă. Aș dori să vorbesc aici despre acești termeni atât de frecvent utilizați pentru a defini subiectivitatea sau identitatea și să problematizez utilizarea lor obișnuită în discursurile feministe și în alte discursuri politice. Voi încerca să reformulez conceptele prin care a fost înțeleasă subiectivitatea în termenii unei tradiții filosofice rareori folosite de feministe, dar care poate dinamiza aceste concepte și le poate transforma în condiții ontologice, în loc să le mențină calitatea de idealuri morale.

Nu voi apela la acea tradiție filosofică în care chestiunile ce țin de libertate și autonomie sunt iremediabil legate de funcționarea unei puteri private a celui alt (opresiv sau dominant) – adică tradiția fenomenologiei care datează de la Hegel și se extinde până la marxism, și care influențează și flexionează existențialismul, structuralismul și poststructuralismul, care, la rândul lor, au influențat atât de mult majoritatea formelor contemporane de gândire feministă pe acest subiect. În schimb, sunt interesată de o tradiție mai arhaică, dar și mai modernistă,

pe care feministele au avut tendința de a o evita, cea pe care am încercat să o urmez de-a lungul acestei cărți – filosofia vieții, filosofia biologică, filosofia naturii, inaugurată într-o anumită măsură de presocratici și dezvoltată în scrierile lui Spinoza, dar elaborată pe deplin mai ales în secolul al XIX-lea, prin textele lui Darwin, Nietzsche și Bergson. Această tradiție s-a dovedit înfloritoare până în primele decenii ale secolului XX, iar apoi a intrat într-o lungă perioadă de latență, pentru a fi restabilită ca program de cercetare abia la sfârșitul secolului XX.

Voi încerca să reanalizez concepte precum libertatea, autonomia și subiectivitatea în termeni ontologici, chiar metafizici, și nu, așa cum s-a întâmplat mai frecvent în ultimul secol, prin intermediul discursurilor filosofiei politice și dezbaterilor dintre liberalism, materialism istoric și postmodernism cu privire la suveranitatea și drepturile subiecților și ale grupurilor sociale. În felul acesta, sper să ofer noi resurse, noi concepte și noi întrebări pentru reconsiderarea subiectivității dincolo de constrângerile paradigmei recunoașterii care a marcat gândirea feministă timp de mai bine de jumătate de secol. În stabilirea poziției centrale a materiei pentru orice perspectivă asupra subiectivității sau a conștiinței ca liberă sau autonomă, trebuie să privim în afara tradițiilor de gândire care au considerat că subiectivitatea este tărâmul agentivității și al libertății doar prin dobândirea rațiunii, a drepturilor și a recunoașterii – forțe sociale, culturale și identitare din afara subiectului, care participă la constituirea lui socială.

Astfel, în loc să legăm chestiunea libertății de conceptul de emancipare sau de o anumită înțelegere a eliberării de sau eliminării unei constrângeri sau limitări opresive ori nedrepte, așa cum se întâmplă cel mai frecvent în luptele și discursurile feministe sau în alte lupte și discursuri antiopresive, vreau să explorez feluri de a vedea viața în care libertatea să fie concepută nu doar sau nu în primul rând ca eliminare a constrângerii ori a coerciției, ci mai pozitiv, ca o condiție sau capacitate de acțiune. În acest fel, sper să elaborez o nouă înțelegere a libertății, agentivității și autonomiei, nu în sensul unui concept al „eliberării de” [*freedom from*], în care libertatea să fie concepută negativ, ca eliminare a constrângerii, ci în termenii unei „libertăți de a” [*freedom for*], o înțelegere pozitivă a libertății, în sensul de capacitate

de acțiune, prin reîncadrarea conceptului de libertate într-un context diferit, care să poată aduce alte filiații și asocieri, precum și o înțelegere diferită a subiectivității.

Diferența dintre „eliberarea de” și „libertatea de a” are, bineînțeles, o lungă și ilustră istorie. Probabil că își găsește cea mai recentă expresie în scrierile genealogice ale lui Michel Foucault, cel care, în distingerea ipotezei negative sau represive a puterii de înțelegerea pozitivă a puterii ca fiind cea care produce sau permite, se bazează foarte mult pe distincția lui Nietzsche între orientarea spre celălalt a moralei reactive a turmei și autoafirmarea moralei active sau nobile, nepreocupată de celălalt și de constrângerile sale, orientată doar spre propriile puteri și spre afirmarea deplină a propriilor forțe. Distincția dintre „eliberarea de” și „libertatea de a” este în mare măsură corelată cu o concepție a libertății legată, pe de o parte, de o existență comună cu celălalt și de puterea celui alt asupra subiectului și, pe de altă parte, de o libertate îndreptată doar către propriile acțiuni și condițiile și consecințele acestora. Interpretarea darwinistă-bergsoniană-deleuziană pe care o propun în această carte conduce nu doar la o nouă ontologie și un nou mod de a concepe viața; ea creează, de asemenea, posibilitatea unor noi concepte de politic și, după cum vom vedea, a unei noi înțelegeri a esteticii. În particular, ea are implicații pentru modul în care pot fi reconceptuate teoria și politica feministă.

Este slujită teoria feministă cel mai bine de atenția tradițională acordată obținerii de către femei a eliberării de constrângerile patriarhale, rasiste, colonialiste, heteronormative? Sau de explorarea a ceea ce subiectul feminin – sau feminist – este și este capabil să creeze și să facă? Această întrebare amplă și globală – una dintre dificilele dilemele cu care se confruntă politica contemporană mult dincolo de feminism – este miza explorării libertății subiectului prin imersiunea lui în materialitate.

Nu intenționez să realizez o critică a noțiunii de „eliberare de”, deoarece aceasta are în mod clar o anumită relevanță politică¹, dar

¹ Este evident că libertatea de a crea, de a face, de a produce este un lux care poate fi obținut doar cu o anumită absență a constrângerii. Cu toate acestea, chiar și în cele

această relevanță nu ar trebui supraestimată, iar dacă eliberarea rămâne legată doar de acest concept negativ de libertate [*liberty*], atunci ea se limitează la opțiunile sau alternativele oferite de prezent și de forțele sale dominante și desigur limitative, în loc să acceseze și să deschidă prezentul pentru inventarea noului. Cu alte cuvinte, „eliberarea de”, deși poate fi considerată necesară pentru înțelegerea unor concepte precum „subiectivitate”, „agentivitate” și „autonomie”, nu este suficientă, pentru că, în cel mai bun caz, abordează și încearcă să repare greșelile trecutului, fără să ofere vreo direcție de acțiune pozitivă pentru viitor. Acest tip de libertate pleacă de la premisa că, odată ce subiectului i s-a înlăturat forța negativă a constrângerilor și a inhibițiilor care limitează libertatea, autonomia lui naturală sau dată este cumva conservată. Dacă interferența externă este redusă la minimum, subiectul poate fi (sau mai degrabă poate deveni) el însuși, poate fi lăsat sieși și ca el însuși, și își poate pune în practică libertatea dată. Libertatea este obținută prin drepturi, legi și reguli care minimizează interferența negativă mai degrabă decât să afirme acțiuni pozitive.

Tradiția „libertății de a” a fost mai degrabă neglijată în luptele feministe și în alte lupte politice radicale, deși ea explică și clarifică mai bine miza noțiunilor feministe de subiectivitate, agentivitate și autonomie. Dar, în loc să mă întorc la Nietzsche și Foucault pentru a prezenta această rețea de conexiuni (așa cum am făcut în altă parte²) – pentru că ei sunt cei mai vădiți și mai expliciți susținători ai concepției pozitive asupra libertății, libertatea ca abilitate de a acționa

mai extreme cazuri de sclavie sau în situații de catastrofă politică ori naturală de genul celor trăite la nivel mondial în ultimii ani, există întotdeauna un mic spațiu pentru inovație, și nu doar pentru reacție. În luptele genocidare, ororile încarcerării pe termen lung, lagărele de concentrare, lagărele de prizonieri de război și perspectivele de coexistență socială pe termen lung în situațiile de catastrofă naturală și socială, inventivitatea activităților celor constrânși, înflorirea artelor și a literaturii minore și de sertar, a tehnologiilor și a instrumentelor, precum și a rețelelor de comunicare și de transmitere a informațiilor este remarcabilă. În cazul situațiilor extreme de constrângere, cele care necesită „eliberarea de”, este izbitor că „libertate de a” nu este eliminată, ci doar complicată.

² Vezi *The Nick of Time* (2004), precum și *Volatile Bodies* (1994).

și, acționând, de a te crea pe tine însăși, chiar dacă ești creată de forțele exterioare –, voi analiza filosofia cuiva mai degrabă neglijat în literatura feministă și de cea mai mare parte a celei postmoderne: Henri Bergson. Perspectiva lui asupra libertății este remarcabil de subtilă și complexă și poate oferi noi modalități de a înțelege atât deschiderea subiectivității și a politicii, cât și integrarea și coeziunea acestora cu trecutul sau istoria lor.³ Filosofia lui Bergson ne poate ajuta să formulăm o perspectivă asupra subiectivității, acțiunii și libertății în concordanță cu feminismul diferenței, nu cu feminismul egalitarist, care își găsește mai ușor sprijinul în diversele proiecte organizate în jurul luptelor pentru drepturi și recunoaștere. Astfel, chiar dacă nu există o legătură directă între scrierile lui Irigaray și cele ale lui Bergson, unele concepții bergsoniene pot folosi la explicarea modului în care Irigaray înțelege ce este autonomia pentru un subiect aflat în procesul de venire în existență, un subiect în devenire (un subiect feminin).⁴ Bergson poate fi util și la regândirea modului în care subiectivitatea și libertatea se manifestă întotdeauna și exclusiv în și prin materialitatea pe care viața și non-viața o împărtășesc, o materialitate care nu este abordată în mod adecvat în tradițiile alternative care până acum au rămas atât de influente în gândirea feministă.

Bergson și libertatea

Modul în care înțelege Bergson libertatea și legăturile acesteia cu subiectivitatea este formulat în prima sa scriere majoră, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței* (1889), care nu numai că prezintă conceptele despre durată și spațiu (care vor deveni piesa centrală a analizelor sale din *Materie și memorie*, 1896 și *Evoluția creatoare*, 1907), dar îi plasează filosofia în cadrul opoziției specifice metafizicii tradiționale dintre liberul arbitru și determinism, o dezbatere veche care încă apare cu mare insistență, în mod ironic, chiar și în

³ Există doar câteva texte feministe despre Bergson. Vezi, în special, Olkowski, „The End of Phenomenology”; și Hill, „Interval, Sexual Difference.”

⁴ Irigaray își prezintă obiecțiile și diferențele față de proiectul egalitarist feminist în „Égales à **qui**?”.

feminismul contemporan. Concepția sa despre libertate, la fel ca noțiunile de „percepție”, „viață” și „intuiție”, se situează în afara și dincolo de distincțiile binare tradiționale specifice unei părți însemnate a gândirii occidentale.

Bergson susține că, în dezbaterile tradiționale privind liberul arbitru și determinismul, ambele tabere împărtășesc o serie de idei problematice. Ambele pleacă de la premisa separării de sau a relației discontinue între subiect și gama de opțiuni sau alternative disponibile; identitatea de sine stabilă și permanentă a subiectului; o continuitate fundamentală între cauzele prezente și efectele viitoare (în funcție de cum sunt considerate aceste cauze, interne sau externe subiectului, ele ajung să definească poziția deterministului, respectiv pe cea a libertarului); și o separare atomistă sau o diviziune logică între cauză și efect. Cu alte cuvinte, ca în toate diviziunile opoziționale sau dihotomice, ambele tabere ale dezbaterii liber arbitru – determinism sunt problematice și împărtășesc ipoteze care le permit să o considere pe cealaltă opusul ei.⁵ La fel ca în cazul tuturor structurilor opoziționale, trebuie să găsim ceva care să arate ce au în comun ambele puncte de vedere, în ciuda contradicțiilor dintre ele, dar și ceea ce merge dincolo de acești termeni și funcționează în afara constrângerilor exercitate de ei.

Pentru deterministul pur și dur, dacă cineva ar avea o cunoaștere suficient de detaliată a evenimentelor anterioare – adică a cauzelor –, ar putea prezice cu certitudine absolută efectele lor, indiferent dacă aceste cauze sunt materiale și externe sau psihice și interne. În cele mai recente întrucipări ale sale, determinismul susține că aceste cauze pot fi găzduite în interiorul organismului viu, ca efecte ale unei condiționări în masă a corpului și a comportamentului său sau

⁵ Fundamental, susține Bergson, atât libertarii, cât și determiniștii se angajează într-o tautologie, de fapt în tautologii complementare: „argumentația determiniștilor îmbracă această formă: «Odată îndeplinit, actul e îndeplinit»; și [...] adversarii lor răspund: «înainte de a fi îndeplinit, actul nu era încă îndeplinit»: Cu alte cuvinte, problema libertății iese neatinsă din această discuție, lucru care se înțelege ușor, deoarece libertatea trebuie căutată într-o anumită nuanță sau calitate a acțiunii înseși, și nu în raportul actului cu ceea ce el nu e sau cu ceea ce ar fi putut fi.” Vezi Henry Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, traducere, studiu introductiv și note de Horia Lazăr, Institutul European, Iași, 1998, p. 123.

ca o consecință a mișcărilor și structurii moleculare microscopice ale creierului, sau la nivelul și mai mic al structurii cromozomiale a fiecărei celule. (Discursurile recente despre „creierul gay” [de exemplu, *Queer Science* a lui LeVay], despre „gena gay” sau despre construcția homosexualității prin „contaminarea” cu stilurile de viață queer sunt doar versiuni contemporane ale acestei dezbaterei străvechi.) În spatele oricărei variante a acestei poziții se află credința că, dacă s-ar putea cunoaște suficient de detaliat structura creierului sau modelele genetice ori comportamentale, s-ar putea prezice comportamentul viitor, fie el criminal, sexual sau cultural.

De cealaltă parte se află poziția libertară sau a liberului arbitru, care afirmă că, deși determinismul reglementează ordinea materială, în ceea ce privește subiectul uman există o imprevizibilitate inerentă a efectelor produse de cauzele date. Dată fiind varietatea de opțiuni sau de alternative, nu poate fi prezis care dintre ele va fi aleasă: acest act este deschis sau liber. Libertatea este înțeleasă, de pe poziția anti-deterministă, ca fiind performarea unui act de către cineva care ar fi putut face și altfel, chiar și în aceleași condiții. Atât libertarii, cât și determiniștii împărtășesc convingerea că subiectul este același subiect, aceeași entitate, atât înainte, cât și după ce alternativele au fost puse în discuție, iar una dintre ele a fost aleasă. Chiar și după ce a ales o anumită direcție, subiectul ar putea revizui-o și fie să facă din nou aceeași alegere exact în același mod (poziția deterministă), fie să facă o alegere diferită, chiar și în aceleași circumstanțe (poziția libertară). Pentru ambele poziții, alegerea unei opțiuni nu anihilează existența celorlalte, ci le lasă intacte, capabile să fie alese (sau nu) din nou.

Poziția lui Bergson cu privire la problema libertății este mai complexă decât punctul de vedere determinist sau libertar. Pentru el, problema importantă nu e dacă subiecții sunt liberi sau nu sunt liberi; pentru el e vorba de *actele* care, exprimând consonanța (sau nu) cu agentul lor, sunt libere (sau automatizate) și au (sau nu) caracterul calitativ al actelor libere. Un act este liber în măsura în care „numai eul îi e autorul, iar ea [manifestarea] exprimă eul ca întreg”⁶. Poziția

⁶ Bergson, *Eseu...*, p. 114.

lui Bergson este deopotrivă seducătoare, nostalgic-metafizică și izbitor de simplă: actele libere sunt cele care izvorăsc numai din subiect (și nu din vreo stare psihică a subiectului sau din vreun comportament manipulat în legătură cu subiectul); ele nu numai că își au originea în sau prin subiect, dar exprimă *întregul* subiect – cu alte cuvinte, sunt parte integrantă din cine sau ce este subiectul.

În această accepțiune, nu se mai pune problema dacă subiectul ar face sau nu ar face din nou aceeași alegere. O astfel de situație este imposibilă. Circumstanțele exacte nu se pot repeta, cel puțin din cauză că subiectul nu rămâne același. Subiectul s-a schimbat în mod inevitabil, a înaintat în vârstă, a fost afectat de deciziile anterioare, a devenit conștient de alegerea anterioară ș.a.m.d. Dacă subiectul ar fi absolut identic în repetarea unei anumite alegeri, nu ar fi afirmată nici poziția deterministului, nici cea a libertarului. Tot ceea ce s-ar putea spune ar fi că subiectul este același subiect. Cu toate acestea, chiar și în cazul unui exemplu favorizat de determinist – subiectul aflat sub hipnoză –, există o doză de libertate în măsura în care actul efectuat prin sugestie trebuie totuși raționalizat, integrat în istoria de viață a agentului, căruia i se atribuie o istorie, și inserat calitativ în toate celelalte acte ale agentului pentru a putea fi efectuat.⁷

Chiar și în circumstanțele cele mai constrângătoare și manipulative, atunci când voința unei persoane este impusă alteia fără ca aceasta din urmă să fie conștientă, susține Bergson, trebuie să existe totuși o coeziune retrospectivă între actul actual al subiectului și lanțul de conexiuni anterioare care l-au pregătit și au făcut posibil acest lucru. Chiar și în acest caz, putem discerne între sau marca distincția dintre cauză și efect doar retroactiv, după ce actul s-a încheiat,

⁷ Bergson scrie: „Căci trebuie doar ca toate stările de conștiință să se amestece cu cele ce le sunt înrudite, precum picăturile de ploaie cu apa unui heleșteu. Eul, în măsura în care percepe un spațiu omogen, prezintă o suprafață, iar pe aceasta se vor putea forma și pluti vegetații independente. Astfel, o sugestie primită în stare hipnotică nu se încorporează masei faptelor de conștiință; dar, fiind dotată cu o vitalitate proprie, i se va substitui persoanei, când va veni momentul potrivit. O mânia violentă provocată de o împrejurare accidentală, un viciu ereditar ivit brusc din adâncimile obscure ale organismului la suprafața conștiinței vor acționa oarecum asemenea unei sugestii hipnotice” (*Eseu...*, p. 114).

deoarece, în viața psihică, nu poate exista acea separare logică a cauzei de efect care caracterizează obiectele materiale în relațiile lor externe. Viața psihică nu este caracterizată, continuă Bergson, de capacitatea de a așeza părți (în acest caz, stări psihice) una lângă alta, fiindcă acest lucru nu ar face decât să realizeze o anumită ordonare spațială, care nu este posibilă pentru sau trăită de ființa vie, care necesită imersiunea și coerența unei ființe în timp. Stările psihice nu seamănă cu obiectele, ele nu au părți, nu pot fi comparate direct, nu admit mărime sau grad.

Stările psihice au trei caracteristici relevante: în primul rând, ele sunt întotdeauna calitative și, prin urmare, nu pot fi măsurate fără impunerea unei grile externe. (Până și numai această caracteristică face ca determinismul psihic să fie o poziție incoerentă – chiar dacă determinismul ar fi în principiu corect, dacă cauzele nu pot fi măsurate și calculate cu precizie, în mod ironic, el rămâne incapabil să-și atingă cel mai explicit scop, predicția.⁸) În al doilea rând, stările psihice funcționează nu prin distincție, opoziție, categorii, identități, ci prin „contopire sau întrepătrundere”⁹, printr-o imersiune sau impregnare care generează o continuitate între stări sau procese și face ca juxtapunerea lor să fie imposibilă (acesta este fundamentul criticii lui Bergson la adresa asociaționismului, principiul empiric care explică legătura dintre un termen și altul prin asocierea lor comună sau frecventă).¹⁰ Și, în al treilea rând, ele apar sau pot fi înțelese doar în durată, nu prin intermediul modului convențional de spațializare care reglementează în general gândirea, în special gândirea științifică sau instrumentală – adică orice mod de analiză sau de divizare în

⁸ După cum explică Bergson: „întrucât aici cauzele, unice în felul lor, fac parte din efect, s-au întrupat odată cu el și sunt determinate de el atât cât îl determină și ele.” Vezi Henry Bergson, *Evoluția creatoare*, traducere și studiu introductiv de Vasile Sporici, Institutul European, Iași, 1998, p. 159.

⁹ Bergson, *Eseu...*, p. 112.

¹⁰ Bergson susține: „Dar pe măsură ce trecem de această suprafață, și pe măsură ce eul devine din nou el însuși, stările de conștiință nu se mai juxtapun, ci se întrepătrund și se amestecă unele cu altele, luând, fiecare, colorația tuturor celorlalte. Astfel, fiecare dintre noi are propriul fel de a iubi și a urî, iar dragostea și ura reflectă personalitatea întregă a fiecăruia” (*Eseu...*, p. 114).

părți. Părțile, elementele, stările nu sunt perceptibile decât în calitate de categorii sau termeni spațiali. Deși aceste atribute sau diviziuni pot fi impuse asupra continuității vieții și conștiinței, ele nu decurg din aici, fiindcă viața este la fel de mult devenire pe cât este ființă. Ea este atât mișcare în durată, cât și în spațiu, deși suntem mai puțin capabili să vedem sau să înțelegem fluxul duratei decât geometriile cartografabile ale organizării în spațiu.

Actele libere izbucnesc din subiect doar dacă exprimă întregul subiect, chiar și atunci când sunt neașteptate și neprevăzute: „Suntem liberi atunci când actele noastre emană din întreaga noastră personalitate, când o exprimă și când au acea asemănare de nedefinit cu ea pe care o găsim uneori între operă și artist.”¹¹ Actele sunt libere doar dacă care exprimă și se aseamănă cu subiectul, nu în sensul în care subiectul este întotdeauna același, o esență sau o identitate, ci în măsura în care subiectul este transformat de și angrenat prin actele sale, devine prin actele sale. După cum scrie Bergson, „Același reproș li se adresează celor care se întreabă dacă suntem liberi să ne modificăm caracterul. Desigur, caracterul ni se modifică în fiecare zi, pe nesimțite, iar libertatea noastră ar suferi din acest motiv dacă noile achiziții ni s-ar greșa pe eu și nu ar fuziona cu el. Dar de îndată ce fuziunea va avea loc, vom putea spune că schimbarea survenită în caracterul nostru ne aparține și că ne-am însușit-o.”¹²

Ideea lui Bergson este că actele libere emană de la – sau chiar prin – noi. (Nu este clar dacă contează unde își are originea impulsul actului – ceea ce contează este faptul că acesta este integrat retroactiv în istoria și continuitatea subiectului.) Acest subiect din care izvorăsc actele nu este niciodată același, nu este niciodată identic cu sine însuși, devenind mereu și imperceptibil altul decât ceea ce a fost odată și este acum. După ce au fost întreprinse, actele libere ne transformă, le putem încorpora în devenirea noastră în chiar procesul prin care ne schimbă. Actele libere sunt cele care ne exprimă și care ne transformă, care exprimă transformarea noastră.

¹¹ Bergson, *Eseu...*, p. 118.

¹² Bergson, *Eseu...*, p. 119.

Atât determiniștii, cât și libertarii înțeleg greșit noțiunea de *posibilitate*: deterministul presupune că, în anumite condiții sau antecedente date, nu există decât un singur act posibil pentru subiectul dat. Libertarii presupun că pot exista mai multe acte diferite care să decurgă din aceleași condiții sau antecedente date. Amândoi presupun, dată fiind existența a două rezultate posibile, x sau y, fie că unul dintre ele nu a fost niciodată posibil (deterministul), fie că ambele sunt la fel de posibile (libertarii). Niciunul dintre ei nu înțelege că cele două opțiuni nu au avut niciodată valoare egală, deoarece nici una dintre ele nu există în sine ca posibilitate abstractă. Dacă ne luăm după faimoasa distincție a lui Bergson între posibil și virtual¹³, posibilul este, în cel mai bun caz, proiecția retrospectivă a unui real care dorește să se conceapă pe sine ca veșnic posibil, dar care devine actual doar printr-o muncă și un efort imprevizibile de diferențiere, o epigeneză care își depășește precondițiile. Abia după ce o operă de artă, un concept, o formulă sau un act există, este real, a avut o actualitate, putem spune că trebuie să fi fost posibil, că a fost una dintre opțiunile disponibile. Posibilitatea sa nu poate fi extrasă decât din actualitate, deoarece posibilul nu prefigurează niciodată realul, ci îl însoțește pur și simplu ca o umbră post-factum. Așadar, putem afirma că x și y sunt la fel de posibile (sau nu sunt la fel de posibile), numai după ce una dintre ele a fost actualizată, aleasă, fiindcă abia atunci putem vedea traseul de motive, cauze sau explicații care au făcut-o dezirabilă.¹⁴ Abia după ce a fost aleasă o opțiune, putem vedea că opțiunea nealeasă nu este păstrată ca posibilitate, ci se dizolvă în întregime, devenind o simplă reminiscență sau proiecție.

¹³ Vezi „Posibilul și realul”, în Henry Bergson, *Gândirea și mișcarea*, traducere de Ingrid Ilinca, Polirom, Iași, 1995.

¹⁴ Bergson afirmă că „pe măsură ce se creează realitatea, imprevizibilă și nouă, imaginea ei se reflectă îndărăt, într-un trecut nedefinit; așa se face că ea a fost dintotdeauna posibilă; constatăm în acest moment precis că ea a fost dintotdeauna posibilă și de aceea spuneam că posibilitatea ei, care nu-i precede realitatea, o va fi precedat, odată realitatea apărută. Deci, posibilul este iluzia prezentului în trecut” (*Gândirea și mișcarea*, pp. 109-110).

Bergson a înțeles că libertatea nu este legată în mod fundamental de chestiunea alegerii, de operarea alternativelor, de selectarea unor opțiuni aflate în afara subiectului și disponibile pentru el în mod independent. Libertatea lui nu este o libertate de selecție, de conșum, o libertate legată de achiziția de obiecte, ci o libertate de acțiune. Libertatea, pe care el o atribuie unui eu, este legată mai ales de un eu activ, o ființă încorporată, o ființă care acționează într-o lume formată din alte ființe și obiecte. Actele, după ce au fost întreprinse, își transformă agentul, astfel încât căile pe care agentul le-a urmat pentru a ajunge la act nu mai sunt disponibile pentru el decât în mod abstract sau ca reconstrucție. Într-adevăr, nu există căi de acces la nicio acțiune posibilă (din acest motiv acțiunea rămâne posibilă, dar nu reală) până când acțiunea nu este pusă în act, iar atunci calea există doar ca reconstrucție, nu în actualitate. Calea nu poate fi trasată decât după finalizarea mișcării. Odată ce actul a fost efectuat, putem împărți, analiza, evalua și considera necesar ceea ce în procesul de efectuare a acestuia a rămas nedespărțit, neanalizabil, surprinzător și cu totul contingent. Actul, odată efectuat, odată actualizat, este deosebit de indeterminarea efectuării sale.

Mai mult, modul în care Bergson înțelege libertatea dizolvă legătura intimă dintre libertate și constituția internă a subiectului sau dreptul acestuia conferit în prealabil. Libertatea nu este o calitate sau o proprietate a subiectului uman, așa cum se subînțelege în cadrul tradiției fenomenologice, ci poate fi caracterizată doar ca proces, ca acțiune, ca mișcare care nu are calități particulare. Libertatea nu are un conținut dat; nu poate fi definită. În cuvintele lui Bergson, „orice definiție pozitivă a libertății va confirma determinismul.”¹⁵ Acest lucru se datorează în parte faptului că ea nu este un atribut, o calitate sau o capacitate care să existe independent de exercitarea ei. Nu este vorba de faptul că subiecții sunt sau nu sunt liberi; mai degrabă, *acțiunile*, cele întreprinse de ființele vii, pot exprima uneori o astfel de libertate. Libertatea este o chestiune de grad și caracterizează doar acele acte în care cineva acționează cu toată ființa sa și,

¹⁵ Bergson, *Eseu...*, p. 145.

în acest proces, devine capabil să transforme această ființă. Rar se întâmplă ca acțiunile noastre să exprime cu o intensitate atât de personală unicitatea situației noastre și a propriei noastre poziții în cadrul acesteia.¹⁶ Dar tocmai în aceste momente se exprimă libertatea cu cea mai mare intensitate.

Libertatea este astfel excepția, nu regula, în sensul că nu poate funcționa decât prin „autonomia” ființei vii față de un fond de activitate obișnuită sau de rutină. Actele libere au forță energetică și estetic-morală și un efect de recul asupra autorului sau agentului lor doar în măsura în care cea mai mare parte a vieții cotidiene este adaptată la automatism, printr-un fel de reflex sau obișnuință. Asociaționismul sau determinismul au relevanța lor în viața conștientă. Ele oferă o explicație pentru substratul automatizat al comportamentului cotidian care oferă o garanție probabilistică pentru acțiunea realizată. Doar pe fondul acestei economii de detalii presupuse sau luate de-a gata pot izbucni actele libere.¹⁷ În locul unui determinism rigid sau al deschiderii fără rost și fără direcție a libertarismului, Bergson face din indeterminare caracteristica definitorie a vieții și condiția libertății: „Alegerea noastră se face în împrejurări solemne, când e vorba de opinia despre noi pe care o transmitem celorlalți, și mai ales nouă înșine, chiar și împotriva a ceea ce numim, de obicei, motiv.”¹⁸

¹⁶ Bergson susține: „Căci hotărârea liberă emană, cu adevărat, din întregul suflet; iar actul va fi cu atât mai liber cu cât seria dinamică în care se înscrie va tinde mai mult să se identifice cu eul fundamental. Înțelegese în acest fel, actele libere sunt rare, chiar și din partea celor care obișnuiesc cel mai mult să se studieze pe sine și să raționeze asupra a ceea ce fac” (*Eseu...*, pp. 114-115).

¹⁷ Bergson argumentează: „Teoria asociaționistă se aplică tocmai acestor acțiuni, foarte numeroase, dar în majoritatea lor lipsite de importanță. Unificate, ele constituie substratul activității noastre libere și joacă față de aceasta același rol ca funcțiile organice față de ansamblul vieții conștiente. Vom recunoaște de altfel, la întâmpinarea determiniștilor, că ne abdicăm deseori libertatea în împrejurări mai grave și că, din inerție sau moliciune, lăsăm să se deruleze acest proces local, în vreme ce întreaga noastră personalitate ar trebui, ca să spunem așa, să vibreze” (*Eseu...*, pp. 116-117).

¹⁸ Bergson, *Eseu...*, pp. 117-118.

Libertate și materialitate

În lucrările ulterioare¹⁹, Bergson este preocupat mai puțin de libertate ca atribut exclusiv al unui eu, ceea ce pune accentul pe o singură latură, cea conștientă, a distincției dintre organic și anorganic, așa cum făcuse în mai timpuriul *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, și mai mult de relațiile dintre organic și anorganic, de constituirea internă a libertății prin întâlnirea ei cu rezistența materiei. Dacă libertatea este localizată în acte, nu în subiecți, atunci capacitatea de a acționa și eficiența acțiunii sunt în mare măsură structurate de capacitatea de a valorifica și de a utiliza materia pentru propriile scopuri și interese. Libertatea nu este o calitate transcendentă inerentă subiecților, ci este imanentă în relațiile pe care viul le are cu lumea materială, inclusiv cu alte forme de viață.

În calitate de corelativ al vieții înseși, a cărei însoțitor este conștiința într-o stare mai mult sau mai puțin latentă ori activă, libertatea nu este o proprietate transcendentă a omului, ci o capacitate imanentă și uneori latentă a vieții în toată complexitatea sa. Viața este conștiință, chiar dacă nu întotdeauna o conștiință activă. Conștiința este proiecția în materialitate a posibilității de a alege, de a lua o decizie al cărei rezultat nu este dat dinainte; cu alte cuvinte, este un mod de simplificare sau de scheletizare a materiei, astfel încât aceasta să ne poată furniza materiale asupra cărora și alături de care să acționăm.²⁰ Ea este legată de capacitatea de alegere, de libertate. Nu este legată de apariția rațiunii, de capacitatea de reflecție sau de o calitate inerentă a omului. Viața, în formele sale evolutive, exprimă diferite grade de libertate, corelate cu amploarea și gama conștiinței, care la rândul ei este corelată cu diferitele posibilități de acțiune. Toropeala sau inconștienta care caracterizează cea mai mare parte a vieții vegetale face ca, pentru aceasta, conceptul de libertate să fie în mare măsură

¹⁹ Mai ales în *Materie și memorie, Gândire și mișcare și Evoluția creatoare*.

²⁰ După cum susține Bergson: „Așadar, la rigoare, tot ce este viu ar putea fi conștient: în principiu [conștiința] este coextensivă vieții.” Vezi Henry Bergson, *Energia spirituală*, introducere de Vasile Morar, traducere de Manuel Filon Morar, Antet, București, 1995, p. 17.

irelevant sau să fie operațional doar la nivelul cel mai mic, în sensul în care „alegera” sau acțiunea nu sunt în general disponibile pentru existența vegetală.²¹

Cu toate acestea, cele mai elementare forme de viață mobilă, existența animală de la protozoare în sus, dau dovadă de o libertate incipientă în unele dintre acțiunile lor cele mai semnificative. Această capacitate de „alegere” – chiar dacă se reduce la a alege când și unde să se contracte sau să se extindă, când și ce să mănânce – exprimă atât particularitatea fiecărei specii, cât și specificitatea indivizilor din cadrul acestora.²² Fiecare specie animală, susține Bergson, are conștiința potrivită întocmai pentru gama de acțiuni de care dispune: fiecare specie, și aici Bergson anticipează lucrările unor biologi teoreticieni²³, are o lume deschisă în care organele au, prin selecție naturală, capacitatea de a extrage ceea ce îi este necesar pentru desfășurarea existenței. Fiecare specie animală, indiferent dacă este reglementată de instinct, așa cum sunt insectele sociale, sau de inteligență, așa cum apare ea în diferite grade la vertebrate, are o lume în care poate acționa, în care are nevoie de o anumită conștiință, în care există pentru ea o „margină” de libertate, o zonă de indeterminare care o ridică deasupra simplului răspuns automat la stimulii dați.

²¹ Afirmția sa este că, în cazul plantei, mișcarea este latentă: „Chiar și în lumea vegetală, în care organismul este indeobște fixat de pământ, facultatea de a se mișca este mai curând ațipită decât absentă; ea se trezește ori de câte ori poate fi de folos. [...] Mi se pare, așadar, verosimil că, la origine imanentă tuturor formelor de viață, conștiința ațipește ori de câte ori nu există mișcare spontană” (*Energia spirituală*, p. 19).

²² Pentru Bergson, chiar și cel mai simplu organism dă dovadă de libertate: „În prezența unei substanțe din care se poate hrăni, [amiba] lansează în afară filamente în stare să prindă și să înglobeze corpurile străine. Acești pseudopozii sunt adevărate organe și prin urmare mecanisme; ele sunt organe temporare, create în vederea acestei împrejurări, organe care manifestă deja, pare-se, o alegere rudimentară. Pe scurt, de la formele inferioare până la cele mai evoluate stadii ale vieții animale observăm exercitându-se, deja sub o formă din ce în ce mai vagă pe măsură ce coborâm, facultatea de a alege, adică de a răspunde unei excitații determinate prin mișcări mai mult sau mai puțin neprevăzute” (*Energia spirituală*, p. 18).

²³ Vezi, în special, Uexküll, *Theoretical Biology* și „A Stroll through the Worlds of Animals and Men”; Ruyer, *Néo-finalisme*; și Simondon, „The Genesis of the Individual” și *L'individu et sa genèse psycho-biologique*.

Pentru Bergson, această zonă de indeterminare caracterizează atât libertatea reprezentativă pentru viață, cât și capacitatea de a fi altfel decât poate viața să ofere prin organizarea materială (a elementelor, factorilor). Indeterminarea este „adevăratul principiu” al vieții, condiția acțiunii deschise a ființelor vii, modalitatea prin care corpurile vii sunt mobilizate pentru o acțiune care nu poate fi precizată dinainte.²⁴ Gradul de indeterminare este gradul de libertate. Corpurile vii pot acționa, nu doar sau nu în principal prin deliberare ori decizie conștientă, ci prin indeterminare, prin capacitatea pe care o aduc în cadrul lumii materiale, a obiectelor, pe care le fac utile pentru viață în moduri care nu pot fi precizate în prealabil.²⁵

Indeterminarea se răspândește de la viu la non-viu prin virtualitatea pe care viul o aduce în cadrul anorganicului, prin potențialul de a fi altfel al anorganicului, care se pretează la încorporare, transformare și extindere energetică în viața și activitatea speciilor și a indivizilor. După cum scrie Bergson, „există în adâncul vieții un efort de a grefa pe necesitatea forțelor fizice cea mai mare cantitate posibilă de *indeterminare*.”²⁶ Viața deschide universul pentru a deveni mai mult decât este.

Dar, în egală măsură, susține Bergson, materia ca întreg, universul material, trebuie să conțină în ea însăși condițiile de indeterminare a vieții pe care le-a generat, acele amestecuri sau compuși care pot da naștere memoriei, istoriei, trecutului și care le fac să persiste, să se mențină și să rămână relevante pentru prezent și viitor. Materia

²⁴ Henry Bergson, *Materie și memorie*, traducere de Cora Chiriac, Polirom, Iași, 1996, p. 25.

²⁵ Viața este indeterminarea materiei extinsă și întinsă în forme noi: „Materia este inerție, geometrie, necesitate. Dar odată cu viața apare mișcarea impredictibilă și liberă. Ființa vie alege sau tinde să aleagă. Rolul ei este de a crea. Într-o lume în care tot restul este determinat, o zonă de indeterminare o înconjoară. Cum, spre a crea viitorul, trebuie să pregătim ceva din el încă din prezent, cum pregătirea a ceea ce va fi nu se poate face decât folosind ceea ce a fost, viața se străduiește chiar de la început să conserve trecutul și să anticipeze asupra viitorului într-o durată în care trecut, prezent și viitor se unesc și formează o continuitate indivizibilă; această memorie și această anticipație formează, după cum am văzut, conștiința însăși. Și iată pentru ce în principiu, dacă nu chiar în fapt, conștiința este coextensivă vieții” (*Energia spirituală*, p. 20).

²⁶ Bergson, *Evoluția creatoare*, p. 118.

trebuie să conțină ca principiu latent, ca element virtual, aceeași indeterminare pe care viața i-o întoarce. Acesta este punctul comun al termenilor binari (materie și memorie, extensie și conștiință, spațiu și durată) și ceea ce îi depășește – inter-implicațiile fundamentale ale minții și materiei, ale vieții și anorganicului, originile lor în indeterminarea universului însuși, punctul lor de endosmoză – locul în care materia se extinde în viață, iar viața se contractă în materie în durată pură. Viața, și complicațiile sale care se măresc prin elaborarea evolutivă, generează un „rezervor de indeterminare”²⁷ pe care îl returnează universului anorganic pentru a-l extinde și a-l face apropiat de și resursă pentru viață în multiplele sale deveniri. La rândul său, materia, care furnizează resursele și obiectele pentru activitatea vie, este totodată condiția internă a libertății, precum și limita sau constrângerea ei externă. Bergson afirmă că viața este angrenată într-o materialitate care tinde către obișnuință și determinare: „[Evoluția vieții] este la discreția materialității căreia a trebuit să i se încredințeze. Este ceea ce fiecare dintre noi poate experimenta în sine însuși. Libertatea noastră, în chiar mișcările prin care se afirmă, creează obiceiuri în devenire, care o vor sufoca dacă nu se reînnoiește printr-un efort constant: o pândește automatismul.”²⁸

Materialitatea tinde către determinare; ea se predă calculului, preciziei, spațializării. În același timp, ea este și câmpul în și prin care sunt generate acte libere prin întâlnirea vieții cu materia și prin capacitatea fiecăreia de a-i ceda celeilalte formele și forțele sale, atât inerția, cât și dinamismul. Materia, materia anorganică, este atât starea contractilă a determinării, cât și expresia dilatatoare a indeterminării, aceste două posibilități caracterizând atât materia în formele sale anorganice, cât și acele corpuri materiale organizate care sunt vii. Imersată în materie și izbucnind din ea, viața este negocierea continuă cu materia pentru a crea condițiile propriiei expansiuni și pentru a deschide materia către propriile virtualități: „a crea cu materia, care e însăși necesitatea, un instrument al libertății, [...] a

²⁷ Bergson, *Evoluția creatoare*, p. 128.

²⁸ Bergson, *Evoluția creatoare*, p. 129.

elabora o mecanică în stare să triumfe asupra mecanicismului și de a folosi determinismul naturii pentru a trece prin ochiurile plasei întinse de el.²⁹

Compus din sisteme izolare, entități fixe și obiecte care au între ele relații extrinseci, universul material este sursa regularității, predictibilității și determinării care îi permite ființei perceptive să efectueze acțiuni obișnuite cu o anumită eficiență. Cu toate acestea, ca întreg interconectat, universul dă dovadă de ezitare, incertitudine, de deschidere către emergența evolutivă, tocmai aceea indeterminare care caracterizează viața. În forma sa cea mai contractată, universul material este regulat, renăscut în fiecare clipă, pe deplin actual și în prezent; dar în forma sa cea mai expansivă, el face parte din fluxul duratei pure, antrenând trecutul cu prezentul, virtualul cu actualul și permițându-le să cedeze locul unui viitor pe care nu-l conțin. Universul are această posibilitate expansivă, posibilitatea de a fi altfel nu pentru că viața l-ar recunoaște ca atare, ci pentru că viața nu poate exista decât datorită simultaneității trecutului cu prezentul pe care materia o face posibilă.³⁰

Feminism și libertate

Feministele au considerat multă vreme că patriarhatul și relațiile de putere patriarhale, ca formă coercitivă de constrângere, au limitat libertatea femeilor prin faptul că le-au lipsit de întreaga gamă de opțiuni de a acționa permisă bărbaților. Și este cu siguranță adevărat

²⁹ Bergson, *Evoluția creatoare*, p. 244.

³⁰ Perspectiva lui Bergson asupra libertății este remarcabil de evolutivă. Pentru el, libertatea este exploatarea crescândă a indeterminării materiei: „Căci viața este tocmai libertatea care se inserează în necesitate și o întoarce pe aceasta în folosul ei. Ea nu ar fi posibilă dacă determinismul căruia materia i se supune nu și-ar putea diminua întrucâtva din rigoare. Presupuneți însă că în anumite clipe, în anumite puncte, materia înfățișează o anumită elasticitate; acolo se va instala conștiința. Ea se va instala făcându-se mică de tot; apoi, odată intrată, ea se va dilata, își va rotunji domeniul și va sfârși prin a obține totul, pentru că ea dispune de timp și pentru că cea mai neînsemnată cantitate de indeterminare, însumându-se în infinit cu ea însăși, ne va da oricâtă libertate dorim” (*Energia spirituală*, p. 21).

că gama de „alegeri” disponibilă femeilor ca grup este mai mică și mai restrânsă decât cea disponibilă bărbaților ca grup. Dar chestiunea libertății pentru femei, sau pentru orice grup social oprimat, nu este niciodată doar o chestiune de extindere a gamei de opțiuni disponibile, cu atât mai mult când e vorba de transformarea calității și a activității, a caracterului subiecților care aleg și se constituie pe ei înșiși prin ceea ce fac și prin modul în care fac. Libertatea nu este legată de alegere (selectarea unor opțiuni sau bunuri predeterminate), ci de autonomie, iar autonomia, la rândul ei, este legată de capacitatea de a-ți însuși (sau de a refuza să-ți însușești) activitatea (inclusiv limbajul, adică sistemele de reprezentare și de valori), de a integra activitățile pe care le întreprinzi în propria istorie, în propria devenire. Consider că ceva în genul perspectivei bergsoniene asupra libertății se potrivește mai bine cu concepția lui Irigaray și a altor feministe despre autonomia sexuală decât cu egalitarismul feminist, înrădăcinat în mod necesar în indiferența sexuală. Deși Bergson nu a fost interesat de paradigma diferenței sexuale pusă în discuție de Irigaray, pe care de altfel o și precede, concepția lui despre libertate leagă acțiunile de un proces de creare de sine care anticipează îndeaproape felul în care Irigaray înțelege diferența sexuală, autonomia și simetria duală a celor două sexe, ca pe ceva virtual, în curs de devenire.³¹

Bergson a explicat conceptul de libertate într-un fel prin care nu l-a legat de alegere, ci de inovație și invenție. Libertatea este rădăcina acțiunilor, al proceselor, al evenimentelor care nu sunt conținute de sau previzibile în prezent. Este ceea ce apare, surprinde și nu poate fi anticipat în întregime dinainte. Nu este o stare în care cineva se află sau o calitate pe care cineva o are, ci rezidă în activitățile întreprinse, care transformă și sinele și (o parte din) lume. Nu este o proprietate sau un drept acordat sau retras indivizilor de către alții,

³¹ Mai ales lucrările timpurii ale lui Irigaray – *Speculum of the Other Woman*, *This Sex Which Is Not One*, *Marine Lover of Friedrich Nietzsche* și *An Ethics of Sexual Difference* – conturează felul în care ea înțelege autonomia și identitatea și proiectul de devenire, un proiect al unui viitor care depășește indiferența sexuală a trecutului și prezentului.

ci o capacitate, o potențialitate de a acționa atât în conformitate cu trecutul personal, cât și „în afara caracterului”, într-un mod care surprinde.

Libertatea nu este așadar o activitate a minții, ci una în primul rând a corpului: ea este legată de capacitatea de mișcare a corpului și, prin urmare, de multiplele sale posibilități de acțiune. Libertatea nu este ceva acordat prin grația sau bunăvoința celuiilalt, ci este obținută doar prin lupta cu materia, prin lupta corpurilor de a deveni mai mult decât sunt, o luptă care se desfășoară nu doar la nivelul individului, ci și al speciei.

Libertatea este consecința indeterminării, acea indeterminare care caracterizează atât conștiința, cât și percepția. Această indeterminare – discriminările realului bazate pe percepție, discriminările de interes pe care conștiința le efectuează asupra obiectelor materiale, inclusiv asupra altor corpuri – este cea care eliberează viața de imediatețea ei și de caracterul dat al obiectelor, dar și de imediatețea și de caracterul dat al trecutului. Viața nu este coincidența prezentului cu trecutul, cu istoria sa, ci este propulsarea într-o direcție care nu este clară decât retrospectiv. Indeterminarea eliberează viața de constrângerile prezentului. Viața este extinderea trecutului în prezent, impregnarea materiei cu memorie, care este capacitatea de a contracta materia în ceva util pentru acțiunea viitoare, de a face ca materia să funcționeze diferit în viitor față de trecut. Scânteia de indeterminare care a făcut posibilă viața se răspândește prin materie în activitățile pe care viața le desfășoară asupra materiei, iar lumea însăși ajunge să vibreze la posibilitatea de a fi altfel.

Așadar, ce oferă bergsonismul, sau filosofia vieții, teoriei feministe în plus față de concepțiile liberale, marxiste, empiriste sau fenomenologice asupra libertății? Dacă ne bazăm pe o concepție a libertății legată de puterea de control a celorlalți dominanți din punct de vedere social, o clasă, un sex, o rasă – perspectivă pe care toate aceste concepții o împărtășesc într-un fel sau altul – abandonăm dinainte conceptul de autonomie. Dacă libertatea ne este acordată de alții, ea nu-și poate găsi locul în autonomie, în coerența interioară a individului și în continuitatea istorică. Ea vine din exterior, din drepturile

care ne sunt acordate, nu din capacitățile inerente nouă. Libertatea devine transcendentă mai degrabă decât imanentă, orientată către celălalt, nu către autonomie, legată de a fi, nu de a face. O astfel de înțelegere a libertății, cel puțin din punctul de vedere al filosofiei vieții, este reactivă, secundară, periferică, aflată în afara vieții, în loc să fie condiția însăși a vieții. Libertatea este de fapt o chestiune de grad, nu un drept absolut; ea este obținută, nu acordată, și funcționează prin activitate, nu prin așteptarea pasivă a momentului potrivit.

A fi homosexual sau heterosexual, de exemplu, nu este o chestiune de alegere (a unor opțiuni deja date în neutralitatea lor independentă, de exemplu, alegerea bărbaților sau a femeilor ca obiecte sexuale, sau a masculinului sau a femininului ca moduri de identificare), ci o expresie a ceea ce este cineva și a ceea ce îi place să facă, a propriei ființe. Este expresia libertății fără constrângerea neapărată la opțiuni deja stabilite. Homosexualitatea (sau heterosexualitatea) nu este produsă de cauze, indiferent că e vorba de unele fiziologice, genetice, neurologice sau sociologice, și nici nu este consecința unei alegeri libere între alternative date la fel de atrăgătoare. Este punerea în act a unei libertăți care poate refuza să constrângă sexualitatea și partenerii sexuali la orice funcție, scop sau activitate dată, ceea ce face ca sexualitatea să fie o invenție deschisă, chiar dacă poartă în ea povara construcției biologice, culturale și individuale.

Problema feminismului nu este problema lipsei de libertate a femeilor sau, simplu spus, cea a constrângerilor impuse de relațiile de putere patriarhale asupra femeilor și identităților lor. Dacă femeile nu ar fi, într-un anumit sens, libere, feminismul nu ar fi posibil. Problema este, mai degrabă, cum să extindem varietatea de activități, inclusiv activitățile de producere a cunoașterii³², astfel încât femeile și bărbații să poată acționa diferit, să deschidem activitățile către noi interese, perspective și cadre până acum neexplorate în mod adecvat sau inventate. Problema nu este cum să le oferim femeilor o recunoaștere mai adecvată (de la cine au nevoie femeile de recunoaștere?),

³² Cu privire la relevanța corpului sexualizat pentru producția de cunoaștere, vezi Irigaray, „Is the Subject of Science Sexed?”.

mai multe drepturi sau o voce mai puternică, ci cum să le permitem să acționeze mai mult, să facă și să realizeze mai multe lucruri, să se diferențieze mai mult. Altfel spus, provocarea cu care se confruntă astăzi feminismul nu mai este doar aceea de a le oferi femeilor un loc egal în cadrul rețelelor și relațiilor sociale existente, ci de a le oferi posibilitatea de a lua parte la crearea unui viitor diferit de prezent.

Privirea neutră nu există

Antispeciism și intersecționalitate

Pentru o politică a alianțelor

Traducere din limba italiană
de Maria Martelli

Pentru cine
a deconstruit totul în afară de propriul privilegiu
a deconstruit propriul privilegiu, dar doar în bucăți
a deconstruit tot, în afară de ceea ce a internalizat
pentru cine a internalizat că lupta se face doar pentru
opresiunile care te privesc direct (și cum nu
vei deveni niciodată un pui mascul, atunci ceea ce i se întâmplă
puiului mascul nu te privește...)¹

La ce ne referim când vorbim de antispeciism și intersecționalitate?
Dar, mai ales, care e – dacă este – sensul de a apropia aceste două
teorii și practici politice, apărute în zone diferite, ca și cum efectiv
ar avea ceva în comun, ca și cum ar exista un teren de întâlnire sau o
direcție oarecum împărtășită?

Nu este cazul să reluăm integral reflexia făcută la începutul cărții
Animale în revoltă de Sarat Colling², în care încercam să condensez,

¹ Rachele Borghi, din textul performance-ului desfășurat cu ocazia prezentării cărții
lui Sarat Colling, *Animali in Rivolta*, Milano, 1 ianuarie 2017.

² feminoska, *Intersezionalità. Di oppressioni e privilegi*, în S. Colling, *Animali in Rivolta. Confini, resistenza e solidarietà umana*, trad. de Les Bitches, prefață de feminoska, M. Reggio, Mimesis, Milano – Udine, 2017, p. 37.

în puține cuvinte, nașterea conceptului de intersecționalitate – actualmente foarte la modă în contextul feminist și queer, dar și antispe-ciist – și cum ideea asta, pe de altă parte edificatoare și revoluționară, este totuși utilizată frecvent într-o manieră nepotrivită. Poate fi util, în orice caz, să ne referim la un citat scurt, pentru a încadra încă o dată chestiunea, pentru a putea duce apoi raționamentul înspre consecințele ulterioare:

Originea acestui termen, atât de comun acum în limbajul politic, dar utilizat adeseori și aiurea, se trage dintr-o metaforă folosită spre finalul anilor 1980 de cercetătoarea feministă Neagră Kimberlé Williams Crenshaw³ care, cu această metaforă, încerca să descrie felul în care opresiunea de rasă și cea de gen interacționează în viața femeilor de culoare: „Gândește-te la analogia traficului într-o intersecție, venind și mergând din toate patru direcțiile. Discriminarea, ca și traficul printr-o intersecție, poate merge într-o direcție sau alta. Dacă se întâmplă un accident în intersecție, acesta poate fi cauzat de mașini venind din orice direcție și, uneori, din toate. În mod similar, dacă o femeie Neagră este rănită pentru că se află în intersecție, rana ei poate să provină din discriminarea de sex sau de rasă. [...] Dar nu e întotdeauna ușor să reconstitui un accident: uneori urmele de frână și rănile indică faptul că s-au întâmplat simultan, ceea ce produce frustrare în eforturile de a determina care șofer a cauzat prejudiciul.”⁴

Teoria intersecțională se datorează și activismului radical, mai exact experiențelor trăite de feministe non-albe. Este o opinie larg răspândită că teoria intersecțională își are originile în spațiul academic și că, într-un fel, este separată de contextele activismului militant. Zicând drept, necesitatea de a da seama de specificitatea opresiunii fiecărei categorii – în citatul de mai sus, spre exemplu,

³ Kimberlé Williams Crenshaw este avocată și activistă americană, cunoscută pentru introducerea conceptului de intersecționalitate. Predă la Columbia Law School și la University of California, Los Angeles și a scris diferite texte despre drepturile civile, teoria juridică a feminismului Negru, rasă, rasism și lege.

⁴ K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum, 1989.

cea a femeilor Negre – și critica incapacității politicii feministe (și nu doar) de a confrunța și de a rezolva aceste manifestări particulare nu era o noutate. Activistele de culoare din toate părțile lumii aduseseră deja la lumină, încă din anii 1970, felul în care experiența femeilor Negre fusese trecută sub tăcere în discursul feminist și, încă din 1977, *Combahee River Collective*⁵ – un colectiv de feministe lesbiene Negre americane, printre care le putem aminti pe Barbara Smith, Demita Frazier și Audre Lorde – subliniaseră importanța unei abordări care să țină cont de multiplele, și des neconcordantele, forme specifice de opresiune la care doar unele femei erau victime:

Cea mai generală declarație a politicilor noastre la momentul prezent ar fi că suntem activ angajate în lupta împotriva opresiunii rasiale, sexuale, heterosexuale și de clasă, și vedem ca specific muncii noastre dezvoltarea unei analize integrate și a unei practici bazate pe faptul că majoritatea sistemelor de opresiune sunt interconectate. Sinteza acestor opresiuni creează condițiile vieților noastre. [...] Experiența noastră ne-a dus la nevoia de a dezvolta o politică antirasistă, spre deosebire de cea a femeilor albe, și antisexistă, spre deosebire de cea a bărbaților albi și Negri.⁶

⁵ *Combahee River Collective* este o colectivă de feministe și lesbiene Negre activă în Boston între 1974 și 1980, care a arătat că feminismul alb nu lua în considerație opresiunea particulară ale feministelor Negre și lesbiene. Este cunoscută pentru scrierea *Combahee River Collective Statement*, text-cheie al feminismului Negru contemporan.

⁶ Publicat pentru prima dată în 1979 într-o colecție curatoriată de Zillah Eisenstein (*Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, New York), manifestul a fost republicat în antologia editată de Gloria Anzaldúa și Cherrie Moraga, *This Bridge Called My Back*, Persephone Press, Water Town, 1981. Tradus în spaniolă în 1988 și în franceză în 2006 de Jules Falquet („Déclaration du Combahee River Collective”, în J. Falquet, E. Lada, A. Rabaud, (*Ré*)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et “race”. Repères historiques et contemporains, în Cahiers du Cedref, n. 14, 2006, pp. 53-67), acest manifest a fost tradus în italiană în V. Bellistri (ed.), *Sistren. Testi di femministe e lesbiche provenienti da migrazione forzata e schiavitù*, producție proprie, Roma 2005, pp. 9-14, antologie prezentată în iulie 2005 în cadrul Luna e le Altre la Roma (cit. la p. 9).

În decursul anilor 1980 asistăm la două importante revoluții conceptuale: mulțumită aportului perspectivei intersecționale, categoria „femeie” încetează să fie un concept aparent universal (în baza unei presupuse uniformități biologice), dar în realitate exclusiv, decontextualizată fiind de principale axe de opresiune. Odată cu introducerea diferențelor implicate în categoriile de rasă, clasă și, în special în contextul *Queer Studies*, odată cu deconstruirea conceptului de gen în sine, viziunea devine mai complexă.

Ce, când, cum, queer

A defini în manieră univocă originile teoriei queer nu este ușor, din moment ce la constituirea sa au contribuit contexte culturale, critice și sociale multiple, spre exemplu feminismul, critica poststructuralistă, postcolonialismul, mișcările radicale pornite de non-albi, gay și lesbiene, activismul apărut ca răspuns la flagelul HIV/SIDA, cât și diferite comunități organizate în jurul unor practici sexuale determinate.

Termenul „queer” apare prima dată în secolul al XVI-lea pentru a defini ceea ce apoi ajunge să fie considerat „ciudat”, „bizar”, „particular”. Abia după patru sute de ani, respectiv în secolul XX, „queer” primește semnificația care îl leagă de homosexualitate, pentru a face referință – în mod disprețuitor – la un homosexual (de obicei) bărbat. Acest termen, ale cărui origini sunt deci specifice unui discurs al urii (din englezul *hate speech*, termen care indică cuvinte și discursuri a căror funcție este exprimarea urii și a intoleranței față de o persoană sau un grup, și care riscă provocarea unor reacții violente împotriva aceluși grup sau din partea aceluși grup), a fost obiectul, pornind din anii 1980, unei readaptări pozitive din partea comunității LGBT. Queer poate fi definit astăzi, așadar, ca un „termen umbrelă”, care cuprinde și revendicarea practicilor sexuale și a practicilor de existență etichetate ca marginale, și evoluțiile elaborărilor conceptuale petrecute în zona teoriei queer.

În câmpul de interes academic, însă, teoria aceasta a apărut în jurul anilor 1990 a secolului trecut, în cadrul *Gender Studies*, care

își aveau originile în teoria feministă, gay și lesbiană. Termenul de „teorie queer”, propus prima dată de Teresa de Laurentis în 1991⁷, cuprinde raționamente complexe și ramificate, ce necesită o dezvoltare separată: în orice caz, originalitatea sa constă în punerea în discuție a existenței unor identități definite și fixe, precum și a unor norme care separă practicile sexuale în bune și rele. În termeni generali, teoria queer afirmă că nu există „normalitate”, ci doar norme schimbătoare în funcție de perioada istorică, în interiorul cărora unele persoane nu-și găsesc locul, în timp ce altele le oglindesc cu fidelitate. Unul dintre conceptele principale ale teoriei queer este așa-zisa „heteronormativitate”, respectiv existența instituțiilor, structurilor conceptuale și a practicilor care fac ca heterosexualitatea să nu fie doar „coerentă”, ci și privilegiată.⁸

Heteronormativitatea, prin urmare, privilegiază heterosexualitatea ca orientare sexuală predominantă, dar și „normală”, și întărește această prejudecată prin instituții și practici precum căsătoria, criteriul relevant pentru accesul chiar și la cele mai consolidate drepturi (adopecție, accesul la muncă, taxe și moștenire, printre multe altele). Heteronormativitatea este o formă de putere care se aplică asupra tuturor indivizilor, și care îi apropie sau îndepărtează de posibilitatea de a trăi o viață bună prin impunerea unor norme de sus în jos și a unor practici sociale acceptate și împărtășite de majoritatea persoanelor.

Scopul principal al teoriei queer este așadar acela de a da seama de artificialitatea acestor constructe sociale și a binarităților care stau la baza lor, în speranța că diferențele nu vor mai constitui fundația inegalității și a injustiției; printre principalele reprezentante ale teoriei queer este necesar să le amintim, în afară de Teresa de Laurentis, Eve Kosofsky Sedgwick, Lauren Berlant, și pe cea mai cunoscută gânditoare la nivel internațional, Judith Butler.

⁷ Cf. T. de Laurentis, „Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction”, în *differences*, vol. 3, nr. 2, 1991, pp. iii-xviii.

⁸ Cf. M. Warner, „Introduction”, în M. Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis & London, 1993, pp. vii-xxxi.

Intersecționalitate queer

Analizarea lumii înconjurătoare dintr-o perspectivă queer are potențialul de a pune în discuție toate structurile conceptuale care contribuie la formarea identităților concepute ca fixe și imuabile. La urma urmei, e evident că sexualitatea nu poate fi deconectată de alte categorii care definesc identitățile noastre și statutul nostru social: în acest sens, teoria queer poate fi considerată interdisciplinară și sugestivă pentru felurile în care sexualitatea informează și e informată de alte aspecte legate de felul în care suntem în lume.

În *Apocalissi Queer*, Lorenzo Bernini afirmă:

Personal, după ce mi-am amintit că și în Italia, la fel ca în Statele Unite, „se autointitulează queer acele mișcări LGBTI antagoniste, care au ca obiectiv nu incluziunea minorităților sexuale în societate, ci transformarea societății”, am definit queerul ca „recunoașterea teoretică deconstructivistă conform căreia orice identitate este construită prin semnificații culturale care au o istorie și care sunt, deci, mobile și modificabile”, și am precizat că acesta constituie pentru mine, în primul rând, „o etică, un fel de a fi subiect în relație cu ceilalți”.⁹

Conform abordării intersecționale, modelele clasice de opresiune care apar și funcționează în interiorul societății – acelea fondate, spre exemplu, pe baza rasei, genului, religiei, naționalității, orientării sexuale, clasei, abilității, la care se adaugă și specia – nu funcționează independent unele de celelalte, ci din contră: aceste forme de opresiune nu doar că se adună la un loc, dar intră în relație, consolidându-se reciproc („multiplicându-se”), rezultatul fiind un sistem de opresiuni stratificate care apasă asupra individului aflat la intersecția acestor categorii.

Teoria intersecțională arată clar că fiecare abordare este de fapt „situată”, așadar nu există o privire neutră sau imparțială, ci fiecare dintre noi este condiționat de diverse caracteristici întrupate în individul specific; afirmație aparent banală, dar care în realitate este

⁹ L. Bernini, *Apocalissi Queer: elementi di teoria antisociale*, ETS, Pisa, 2013, pp. 15-16.

revoluționară pentru că ne readuce la inevitabila responsabilitate politică de a recunoaște că și teoretizarea și practica politică a individului sunt informate de o poziționare specifică față de axele de privilegiu și opresiune în vigoare într-un anumit context politic și social.

Și Donna Haraway, în *Cyborg Manifesto*, sugerează să rezistăm la puterea omniprezentă în care suntem cufundați, pornind de la propriile noastre rezistențe [*r-esistenze*] trăite la margine. Cyborgul, prototip al marginalității, este și „un argument în favoarea cunoașterilor situate și înrădăcinate în corp, [...] contrar ipotezelor de cunoaștere non-localizabilă și deci iresponsabilă”¹⁰.

În ciuda evanescenței și a universalismului puterii – care se definește ca deținătoare a unei autorități care provine dintr-o cunoaștere „obiectivă” –, este fundamental să ne putem revendica propria specificitate. Practicarea cunoașterilor situate presupune să fim critici față de propria poziție, să admitem că suntem încâlciți în situația puterii cu care ne luptăm, și în același timp, pornind de la sine, să construim noi posibilități de a fi în lume.¹¹

Prin oglindă

Diferitele „identități” pe care le încorporăm sunt colaje [*patchwork*] particulare de opresiuni și privilegii. Femeia albă și heterosexuală este, fără îndoială, mai oprimată decât un bărbat alb heterosexual, dar mai puțin decât o femeie Neagră lesbiană; care, în orice caz, nu e la fel de oprimată ca o femeie Neagră lesbiană și cu dizabilități, care la rândul ei va fi mai puțin oprimată decât o scoafă în cușca de gestație. Acest salt interspecific va părea multora prea hazardat sau chiar ofensator. Voi încerca mai târziu să explic de ce, de fapt, nu este așa deloc.

Suntem oare conștienți de câte axe de privilegii și opresiuni ne cuprind pe noi și pe cei din jurul nostru? Suntem sigurx că le recunoaștem pe toate, și de fiecare dată? Și, odată recunoscute, cum

¹⁰ D. Haraway, *Manifestly Haraway*, University of Minnesota Press, Minneapolis & London, 2016, p. 9.

¹¹ P. Bourdieu și L. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

putem să acționăm politic, în așa fel încât să contestăm, sau pe cât posibil să eliminăm, reproducerea privilegiilor și a opresiunilor care devin evidente? În plus, mai bine chiar, cum am putea să participăm în sinergie pozitivă cu alte spații de luptă care poate sunt mai puțin apropiate de propria percepție, dar care în final se recunosc ca parte indispensabilă a unei strategii rizomatice de opoziție la sistemul de exploatare a celor vii, care transformă totul în marfă și pune un preț pentru toate?

Nu este deloc ușor de definit dorința de a avea o politică intersecțională, o *politică a alianțelor* care să permită întâlnirea autentică între diferite spații de activism, umane și non-umane, în care aceste două sfere să fie în sfârșit conștiente de propria poziție în spectrul multidimensional al privilegiului și al opresiunii. În care, mai ales, să fie conștiente de *a nu fi libere*, în ciuda percepției lor, să ia decizii informate, din cauza condiționărilor internalizate și inconștiente. Voi încerca, în orice caz, să trasez conturul problemelor care apar din această „întâlnire”/„ciocnire” și posibilele soluții, sperând că aceste puține pagini pot să stimuleze noi discuții și momente originale de confruntare.

Această luptă e și a ta

Faptul că se vorbește, de ceva vreme, de intersecționalitate în spațiul transfeminist și queer, e stabilit deja. Teoria născută chiar în sânul acestor activisme influențează deja, într-o manieră tot mai evidentă, discursurile și practicile feministe (în măsura în care, și în acest spațiu, teoria și practica nu merg întotdeauna mână în mână). Dar când se încearcă aducerea teoriei intersecționale la consecințele sale extreme, mai exact când se dorește utilizarea ei ca un avânt util pentru a sugera limpede necesitatea unei politici de alianțe care să includă opresiunea categoriei definite – în manieră absolut generică – ca non-„umani”, rezistența devine evidentă. Direct spus, e necesar să subliniem că această întâlnire, puternic dorită de unele persoane activiste, este considerată inutilă, dacă nu dăunătoare, de multe altele.

Să fie clar: nu numai cine se luptă contra diverselor opresiuni umane „se face că plouă” la fiecare încercare antispeciistă de a îndrepta atenția asupra acelei acumulări anihilante de durere și dominație suferite de corpurile vii ale altor animale; ci și multx antispeciistx se simt inconfortabil, și nu văd cum ar fi posibilă crearea unor alianțe puternice și de durată cu acele persoane care, deși luptă pentru a demonta opresiunile umane, dau adeseori dovadă de o atitudine antropocentrică mândră și puțin înclinată să pună în discuție umanismul care, mai mult sau mai puțin conștient, stă la baza acestor politici. Motivele acestei neîncrederi și dificultăți sunt numeroase și complexe, și ar fi dificil și obositor să le înșir aici, dar poate că am putea identifica niște macrocategorii de gândire capabile să facă mai ușoară înțelegerea dinamicilor aflate în joc.

Dacă privim din punctul de vedere al celor ce, până azi, s-au străduit exclusiv să răstoarne opresiunile umane, probabil că două sunt elementele fundamentale ale dezinteresului față de alte animale. Înainte de toate, trebuie luat în considerare motivul care stă la baza activismului însuși, adică răspunsul la întrebarea „de ce mă dedic politicii?”

Un individ este atras de activismul politic, în primul rând, din dorința de a rezista unei opresiuni trăite pe propria piele. La acesta trebuie adăugat că, pentru multă vreme, activismul de stânga, confruntat cu, dar și moștenind teoretic ideea primatului luptei de clasă, a gândit în compartimente separate: cineva se lupta pentru sfârșitul privilegiului de clasă (lupta proletară), altcineva pentru distrugerea opresiunii bazate pe gen (feministele), a celei bazate pe rasă sau etnie (militantele/militanții Negre/Negri) și așa mai departe.

Lupta, așadar, a fost în primă instanță un răspuns necesar la un disconfort insuportabil suferit de o categorie specifică de subiecți. În interiorul acestui cadru foarte specific, întâlnirea dintre diferitele lupte avea loc destul de rar. Din contră, fricțiunea existentă între aceste lupte era evidentă și palpabilă: fiecare era considerată, de către protagoniștii ei, ca fiind unică, necesară și fundamentală eliberării, în detrimentul altora, considerate subordonate, dacă nu total inutile.

În acest caz, implicarea personală și sensul de apartenență la un spațiu specific al luptei sunt foarte puternice, pentru că sunt bazate

pe opresiunea percepută și trăită personal, considerată nedreaptă și de netolerat. Chiar mai mult, interesul pentru alte lupte a fost, istoric vorbind, trăit ca o distragere de la obiectivul principal și deci perceput ca dăunător.

În același timp, însă, există dintotdeauna persoane care, deși nu trăiesc pe propria piele o anumită opresiune, consideră nedreaptă și indezirabilă societatea bazată pe profit și pe exploatarea celor mai slabi și, deci, luptă motivate de dorința unei lumi diferite și, se speră, mai bune. În acest caz, ideea necesității unei politici capabile să depășească interesul specific al unei anumite categorii în numele unei idei de societate și de existență, mai libertară și deci eliberată, este deja palpabilă, chiar dacă *în curs de realizare*.¹²

Totuși, este adevărat că, în unele cazuri, această atitudine a coincis (atât în spațiul uman, cât și în cel non-uman) cu o postură pe care o putem defini ca „eroică” – ca să dăm un exemplu, aceea a militantei/ului antirasist/e (dar nu rasializat/e, deci nu o țintă directă a rasismului) care, deși nu trăiește personal o anume opresiune, decide că dorește să lupte contra opresiunii trăite de alte persoane dintr-un simț inerent al justiției. De laudat, fără îndoială, dar des caracterizată printr-o atitudine paternalistă și supradeterminată în raport cu nevoile reale ale celor care suferă cu adevărat această opresiune. Sau, în spațiul antispeciist, persoanele care participă la operațiuni de salvare, contribuind la construirea unui imaginar și a unei narațiuni care împarte lucrurile între „salvatori” și victime, indivizi elocvenți (umani) și martiri pasivi, muți și lipsiți de *agentivitate* (faimoșii non-umani „fără voce”). Cât privilegiu, chiar și inconștient, este implicat în această poziție?

Rămânând în câmpul luptelor sociale „umane”, acestea sunt așadar motivele cardinale aflate la baza rezistenței care se opune opresiunii: experiența trăită „pe propria piele” și ideea unui sistem injust care creează intolerabile inegalități care trebuie corectate. Taberele sunt clare: oprimații/ele sunt în întregime dezavantajați/te, opresorii sunt

¹² Legat de aceste aspecte, a se vedea și capitoul precedent, scris de Colectivul Rezistența Animală.

deținătorii unui privilegiu absolut, și ambii sunt definibili în mod clar și neechivoc.

Nuanțe imperceptibile

Acest activism în alb-negru, închis în el însuși și fără îndoială simplist, a fost de ceva vreme pus sub semnul întrebării de către cine s-a regăsit la intersecția diferitelor opresiuni; exemplul clasic și faimos este acela, deja citat, al feministelor Negre și lesbiene care s-au aflat, la un punct al propriei vieți, oprimate pe diverse fronturi, fără să întâlnească solidaritatea celor care făceau parte din diversele activisme prin care treceau din cauza propriilor, condiții subalterne specifice,. Fiind femei, erau deci discriminate în traseele antirasiste ale bărbaților Negri, fiind Negre, erau discriminate în traseele feministe majoritare albe și deseori *liberale*, fiind lesbiene, erau ostracizate de homofobia care exista în câte și mai câte spații, și așa mai departe.

Pe lângă experiențele de hărțuire pe diverse fronturi, acești subiecți aveau dovada că diferitele opresiuni nu se adunau pur și simplu, ci intrau într-o sinergie capabilă să multiplice efectele opresive, generând altele noi: de exemplu, făceau dificilă păstrarea unui loc de muncă stabil și, deci, îi plasau la marginea societății sau le condamnau la sărăcie extremă, expunându-le deci la riscuri majore la adresa propriei sănătăți și a speranței de viață, și tot așa.

Plecând de la reflecțiile puse în aplicare de către cine trăiește pe propria piele efectele nefaste ale concomitenței diverselor opresiuni, putem vorbi astăzi de intersecționalitate și de teorie intersecțională. Acest termen a primit apoi un al doilea sens, prin extensie, și anume acela al unei perspective politice particulare care îmbrățișează multiple lupte fără să impună o ierarhie între ele, ci revendicând specificitatea fiecăreia. Acest lucru se poate defini ca o *politică a alianțelor*.

Dușmana prietenului meu e prietena mea?

Încă există astăzi unele rețele de activism bazate pe identitate: mișcările universaliste sau acelea care, considerând că o singură categorie sau o singură axă a opresiunii este totalizatoare, marginalizează la rândul lor orice altă instanță. E de ajuns să ne gândim, de exemplu, la așa-numitul feminism al diferenței, la separatismul și esențialismul lesbian care se bazează pe primul și stabilește încă granițe clare și de netrecut până și în interiorul spațiului de luptă feminist, sau între anumite spații de luptă de clasă. În orice caz, în mare măsură este recunoscut (uneori, din păcate, doar superficial) că diversele opresiuni sunt toate în mod egal demne de atenție. Și că, probabil, sinergia luptelor este singura strategie capabilă, pe termen lung, să aibă forța de a induce sperata schimbare socială, evitând în același timp atomizarea tipică universului politic de stânga, variat, dar deseori incapabil să sistematizeze energii diferite pentru a-și îndeplini scopul. Abordarea „ermetică” a activismului din trecut nu e deloc în stare să se confrunte cu noua realitate a dominației, care e sistematică, complexă și capabilă să se schimbe și să se transforme ca reacție la instanțele care i se opun. Capitalismul nu discriminează deloc în această privință: așa cum le privează de viață pe animalele non-umane, în același fel exploatează până la os muncitoarele/muncitorii.

Abandonând deci politica bazată pe identitate, se deschide drumul spre o politică bazată pe alianțe. Cred că un mare pas în această direcție se datorează deconstruirii conceptului de „identitate” ca entitate definită, univocă și imuabilă care stă la baza multor lupte, tocmai de aceea, identitare, deconstruire care a avut loc chiar în spațiul transfeminist și queer; ca dovadă, aduc exemplul *Manifestului pentru o insurecție transfeministă*:

Facem apel la insurecția TransFeministă:

Venim din feminismul radical, suntem lesbiene, curve, trans*, imigrante, ghinioniste, heterodisidente... suntem furia revoluției feministe și vrem să ne arătăm dinții, să ieșim din birourile „genului” și ale politicilor corecte și vrem ca dorința noastră să ne ghideze să

fim politic incorecte, deranjând, regândind și resemnificând propriile mutații. Deja nu mai înseamnă nimic să fim doar femei.

Subiectul politic feminist „femeia” ne este deja prea strâmt, exclusiv în el însuși, lasă în afară lesbienele, trans*, prostituatetele, pe cele cu vâl, pe cele care câștigă puțin și nu merg la universitate, pe cele care urlă, pe cele fără documente, penalele [*le frocie*]...

Dinamităm binaritatea de gen și de sex ca practică politică. Mergem pe drumul pe care am pornit, „nu ne naștem femei, ci devenim”, continuăm demascând structurile de putere, diviziunea și ierarhizarea. Dacă nu învățăm că diferența bărbat/femeie e o producție culturală, la fel ca și structura ierarhică care ne oprimă, vom întări structura care ne tiranizează: granița bărbat/femeie.

Totx producem gen... să producem atunci libertate! Argumentăm cu genuri infinite...

Cerem din nou reinventarea dorinței, lupta pentru suveranitate asupra corpurilor noastre în fața oricărui regim totalitar. Corpurile noastre sunt ale noastre! La fel cum sunt și propriile limite, mutații, culori sau tranzacții.

Nu avem nevoie de protecție împotriva deciziilor pe care le luăm prin corpurile noastre, ne transformăm genul, suntem ceea ce vrem, travestitx, lesbiene, *superfemme*, *butch*, *curve*, trans*, purtăm vâl sau vorbim wolof, suntem rețea: haită furioasă.

Cerem din nou insurecția, ocuparea străzilor, a blogurilor, chemăm la insubordonare, la a nu cere permisiunea, la generarea de alianțe și structuri proprii; nu ne apărăm, facem să le fie frică de noi!

Suntem o realitate, operăm în diferite orașe și contexte, suntem conectatx, avem obiective comune și nu ne veți mai reduce la tăcere.

Feminismul va fi transfrontalier, transformator, transgen sau nu va fi, feminismul va fi TransFeminist sau nu va fi...

Vă iubim.¹³

În acceptarea complexității, devenim conștienți că „societatea eliberată” pe care ne-o dorim nu poate face abstracție de compoziția de

¹³ *Manifiesto para la insurrección transfeminista*, document publicat intenționat de Red PutaBolloNegraTransFeminista pe diferite bloguri feministe fără o referință originală (spre exemplu, pe www.ideadestroyingmuros.blogspot.it/2010/01/manifiesto-per-u-ninsurrezione.html).

interese variate, adeseori conflictuale. Pentru a-și îndeplini scopul, strategia politică folosită nu va putea fi himerică – o simplă și improbabilă forțare a elementelor prea îndepărtate și ireconciliabile între ele –, ci mai degrabă simbiotică, așadar capabilă să identifice scopuri comune care să ne poată conduce către transformarea socială sperată.

Non-umanii

Deși antispeciismul este o dezvoltare politică mai degrabă recentă, interesul pentru soarta animalelor definite, prin excluziune, ca „non-umane”, traversează pe nesimțite toată istoria umanității. Anumite curente pe care le-am putea defini mai corect ca fiind pentru drepturile animalelor și vegetariene au o istorie foarte lungă, dar minoritară. Acest aspect, de altfel, nu trebuie să fie uimitor, dacă luăm în considerare modelul de societate care a luat avânt încă din timpuri îndelungate: masculinist, patriarhal, fondat mai degrabă pe dominare decât pe coexistență pașnică și cooperare, pe creșterea animalelor și pe război, în fond, identitar și bazat pe dispreț, cu scopul exploatării „diferitului”.

Începând cu teoriile lui Descartes¹⁴, a luat avânt gândirea umanistă, care a răspândit viziunea lumii iluministe, revoluția industrială

¹⁴ „Or, prin aceste două mijloace, putem cunoaște și deosebirea dintre oameni și animale. Căci este demn de remarcat că nu există oameni atât de îndobitociți și de stupizi, fără a excepta chiar pe nebuni, care să nu fie în stare să lege diferite cuvinte și să alcătuiască cu ele o frază, prin care să-și facă înțelese gândurile; și că, dimpotrivă, nu există niciun alt animal, oricât ar fi de desăvârșit și de bine întocmit, care să poată face așa ceva. Aceasta nu se întâmplă pentru că ar avea lipsă unele organe: căci vedem că papagalii și coșofenele pot rosti cuvinte la fel cu noi, și, totuși, nu pot vorbi ca noi, adică dovedind că gândesc ceea ce spun; pe când oamenii care, născuți surzi sau muți, sunt lipsiți tot atât cât animalele, sau chiar mai mult de organele cu ajutorul cărora vorbesc ceilalți, au obiceiul de a inventa ei înșiși câteva semne, prin care se fac înțeleși de cei care, fiind de obicei cu ei, au timpul trebuincios pentru a le învăța limba. Și aceasta nu dovedește numai că animalele au mai puțină rațiune decât oamenii, ci că ele nu au deloc, căci vedem că este nevoie de foarte puțină pentru a putea vorbi; și oricât observăm o inegalitate între animalele de aceeași specie, la fel ca între oameni, și oricât sunt unele mai ușor de dresat decât altele, nu este de crezut că o maimuță sau un papagal care ar fi dintre cele mai desăvârșite în specia lor nu ar

și ascensiunea capitalismului până în zilele noastre. În acest proces, întărirea dominației asupra animalelor nu a fost oportunistă și accidentală, ci structurală și totală: animalele au fost private de orice urmă de individualitate și au fost definite ca simple mașinării biologice, așadar, absolut pasabile de exploatare totală.

Justificarea filosofică a exploatării, motivată de rațiunile oportunității (necesitatea de a utiliza viul ca resursă), a făcut deci legitimă și „normală” indiferența generalizată față de opresiunea non-umanilor, opresiune care, în secolele trecute, era adeseori vizibilă și evidentă: după cum arată capitolele lui Nicola Righetti, ale Colectivului BioViolenza e Resistenza Animale, măcelăriile, ca să dăm un exemplu, erau localizate chiar în centrul orașului, iar strigătele, sângele și tentativele de evadare ale animalelor erau o imagine cotidiană. Odată cu creșterea populației urbane, aceste spectacole au început să fie deranjante pentru majoritatea persoanelor, iar din acest motiv, dar și din motive legate de raționalizarea exploatării, măcelăriile au fost mutate în afara orașului, departe de ochii lumii. Până la urmă, transportul animalelor vii se petrece astăzi mai degrabă noaptea, laboratoarele de vivisecție sunt protejate ca bazele militare, iar animalele din ferme sunt închise și invizibilizate în hale.

putea egala prin aceasta un copil dintre cei mai stupizi, sau, cel puțin, pe un copil care ar avea creierul tulburat, dacă sufletul lor nu ar fi de o natură cu totul diferită de al nostru. Și nu trebuie să confundăm cuvintele cu mișcările naturale care exprimă pasiunile și care pot fi imitate de mașini tot atât de bine ca și de animale; nici să credem, ca unii dintre antici, că animalele ar vorbi, măcar că noi nu le înțelegem graiul; căci, dacă ar fi adevărat, o dată ce au mai multe organe care se aseamănă cu ale noastre, ele ar putea tot atât de bine să se facă înțelese de noi, ca și de semenii lor. Este, iarăși, cu deosebire demn de remarcat că, deși sunt multe animale care dovedesc un mai mare meșteșug decât noi în unele dintre acțiunile lor, se vede totuși că ele nu au nicio îndemânare în multe altele, așa încât ceea ce ele fac mai bine decât noi nu dovedește că au minte, căci atunci ele ar avea mai mult decât oricare dintre noi și ar face toate mai bine decât noi; ci, mai degrabă, că ele nu au deloc spirit și că natura este aceea care acționează în ele potrivit așezării organelor lor; după cum vedem că un orologiu, care nu este compus decât din roțițe și din arcuri, poate număra orele și măsura timpul mai bine decât noi, cu toată înțelepciunea noastră.” *Vezi Descartes, Discurs asupra metodei de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe, trad. de Cr. Totoescu, Editura Științifică, București, 1957, pp. 85-86.*

A fost nevoie de o imensă muncă de ascundere și de distanțare a corpurilor vii ale animalelor pentru a face „normală” violența comisă asupra non-umanilor, o categorie atât eterogenă, dar care, în complexitatea ei, a fost transformată într-una singură prin diferența față de uman, și deci prin propria stare sacrificială. După cum arată Sune Borkfelt,

„Strigătele sau, mai bine zis, urletele aproape umane ale porcilor erau în mod particular înspăimântătoare, din cauza tonalității acute [...], care putea fi auzită de la distanțe mari.” Eliminarea sunetelor animalelor suferinde putea, parțial, să prevină apariția angoasei umane cauzate de sentimentele lor ușor recunoscutibile în timp ce erau conduse înspre abator. Din acest punct de vedere, sunetele animalelor au influențat dezbaterile care, într-un final, au dus la închiderea Pieței Smithfield și mutarea acesteia, în 1855, la periferia Londrei. A face de neauzit, în peisajul urban, sunetele scoase de animalele închise în piețe și abatoare înseamnă a le reduce la tăcere. Această reducere la tăcere a fost posibilă prin planificarea urbană, printr-o arhitectură și politică a sunetului și a vizibilului, al cărui rezultat a fost crearea unui peisaj sonor urban care exclude vocile celor condamnați. În momentul în care abatoarele și vânzătorii de animale se îndepărtau tot mai mult de orașele europene, vocile animalelor făcute inaudibile erau acelea ale celor care aveau toate motivele să urle – cele măcelărite și cele exploatate, ale căror voci, după cum ne arată și utilizarea amplă în texte narrative și non-ficționale, aveau un mare potențial emotiv.¹⁵

Ascunderea s-a petrecut atât pe plan fizic, cât și simbolic, după cum bine arată Carol Adams atunci când vorbește despre referentul absent:

¹⁵ S. Borkfelt, *I suoni spettrali del mattatoio: sul rumore e sul silenzio degli animali*, trad. de feminoska, în *Liberazioni*, nr. 29, 2017, pp. 59-64 (cit. la p. 64). Pentru o tratare a acestei teme din punct de vedere foucaultian, a se vedea: B. Piazzesi, *Così perfetti e utili. Genealogia dello sfruttamento animale*, Mimesis, Milano – Udine, 2015 și Rezistența Animală, *Una crepa nell'edificio zootecnico. Intervista a Benedetta Piazzesi*, 2015, <https://resistenzanimale.noblogs.org/post/2015/08/12/una-crepa-nelledificio-zootecnico-intervista-a-benedetta-piazzesi>.

Prin măcelărirea lor, animalele devin referenți absenți. Animalele, cu numele și corpul lor, sunt făcute absente ca animale, pentru a avea carne. Viețile animalelor precedă și fac posibilă existența cărnii. Dacă animalele sunt în viață, ele nu pot fi carne. Așadar, un corp mort înlocuiește animalul viu. Fără animale nu poate exista consumul de carne și totuși ele sunt absente din actul de a mânca pentru că au fost transformate în mâncare.¹⁶

Din aceste reflexii mai apare una ulterioară, absolut de nesubestimat: în ciuda eforturilor făcute pentru a separa umanitatea de orice respect față de carnea animalului de măcel, aceste granițe nu au fost niciodată eficiente, după cum ne arată și faptul că, în orice epocă, primul mecanism de distanțare față de alte ființe umane a fost acela al reducerii la animale. Evident, a face parte din una sau mai multe categorii dintre cele care se abat de la Omul paradigmatic a însemnat dintotdeauna a fi mai vulnerabil la mecanismul animalizării, care s-a dovedit a fi un dispozitiv violent în special în cazul femeilor, al persoanelor rasializate, al persoanelor cu abilități diferite etc. Categoria Animalului este o invenție colonială care aduce dezavantaje clare pentru non-umani, dar care are un rol fundamental în oprimarea categoriilor dezavantajate ale ființelor umane, mai ales a grupurilor rasializate. Breeze Harper, în proiectul său *Sistah Vegan*, citează, apro-po de această chestiune, experimentele făcute fără anestezie de Marion Sims, „tatăl” ginecologiei, asupra unor slave afroamericane, în beneficiul femeilor albe din clasa de mijloc care ar fi apelat la serviciile lui:

Când persoanele de culoare nu erau considerate ființe capabile să sufere, era normal să ai acea mentalitate, să spui: „Nu-i un lucru rău. Ei nu simt nimic, nu o să simtă cu adevărat durerea.” Și Dr. Sims spunea – și credea asta, la fel ca alte persoane care au contribuit la conceptualizarea acestui „rasism științific” – că persoanele de descendență africană

¹⁶ C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat. For a Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 1990, p. 51 (tr. it. a citatului din M. Reggio, *Vegetarismo e femminismo in Carol J. Adams*, text pentru Seminarul Permanent despre Etică și Drepturile Animalelor, Università degli Studi di Milano, 2 aprilie 2009, <http://www.liberazioni.org/articoli/vegfemadamsReggio-Lib.pdf>.

aveau o limită a durerii mult mai ridicată decât cele din rasa albă. [...] Unul dintre motivele pentru care cred în integrarea teoriei feministe Negre și a activismului cu studiile despre eliberarea animalelor și cu veganismul este că eu consider că aceeași mentalitate care face să fie în regulă să faci experimente crude pe o femeie Neagră aflată în „grija” lui Dr. Sims (Dr. Sims, „tatăl” ginecologiei) este aceeași mentalitate care continuă să permită ca animalele non-umane să treacă printr-un iad inimaginabil – de la cele crescute în ferme, la animalele folosite pentru a testa cosmetice pe ochii lor, până la cele folosite în vivisecție. Și atunci mă gândesc la ce s-a întâmplat cu aceste femei Negre, și mă gândesc că nu există nicio scuză, nicio raționalizare pentru asta. Sunt sigură că în perioada aceea, existau persoane care beneficiau de acest lucru, de exemplu femeile albe din clasa de mijloc și bărbații albi doctori, care chiar credeau că aceste femei Negre sau corpurile acestor femei Negre sunt sacrificabile în mod legitim pentru o cauză mai mare. Și nu e ciudat că tocmai oamenii care zic asta, care spun că da, această ființă va trebui sacrificată pentru o cauză mai mare a umanității, nu e interesant că aceștia sunt întotdeauna cei care au putere sau se află într-o poziție în care ei nu vor fi niciodată această ființă sau această persoană?¹⁷

Foarte cunoscută este și povestea faimoasei Black Venus sau „Hottentot Venus”, adică Saartjie Baartman, fată khoikhoi expusă ca ciudățenie în primii ani din 1800, mai întâi în Anglia și apoi în Franța. Corpul lui Saartjie a fost studiat cu minuțiozitate de unii oameni de știință ai Academiei Regale de Medicină din Paris, mai ales de naturalistul George Cuvier, pentru a demonstra similitudinile anatomice cu maimuțele și, deci, pentru a oferi o bază științifică pentru existența unei rase superioare (cea albă).

Cazul lui Saartjie nu a fost izolat: până în 1958 a fost atestată existența a numeroase „grădini zoo umane” în tot spațiul occidental, din Europa (în special Franța, Germania, Norvegia, Belgia și Italia) până în Statele Unite. Aceste „grădini” zoo umane erau locuri în care culturile

¹⁷ Sistah Vegan, *Intersections: Black Female Slave Vivisection, Non-human Animal Experimentation, and the Foundation of Western Gynecology*, video tradus și subtitrat de feminoska, <https://vimeo.com/55126451>.

țărilor colonizate erau expuse ca atracții, la fel ca animalele exotice: întregi „habitate” și sate pline de persoane erau recreate dincolo de confortabilele garduri prin care bărbatul alb civilizât putea să asiste la reconstituiri de ritualuri și momente cotidiene tradiționale, în siguranță față de cei care erau numiți, cu dispreț, *veriga lipsă a evoluției*. Din grădinile zoo umane și din *freak shows*, aceste persoane nu ieșeau altfel decât distruse în trup și spirit. Asta i s-a întâmplat și lui Saartjie, moartă la doar 26 de ani după ce a fost deportată, expusă, umilită, studiată ca o specie necunoscută, și ale cărei organe (mai exact, scheletul, organele genitale și creierul) au fost expuse după moarte la Musée de l’Homme din Paris, până la finalul lui 1974. Aceași soartă a fost rezervată și pentru o altă cunoscută victimă a colonialismului, Ota Benga, un pigmeu care, după ce și-a văzut întreg satul masacrat, a fost transferat forțat din Congoul Belgian în America pentru a fi expus într-un zoo, la mila vizitatorilor care adeseori îl batjocoreau din cauza aspectului său și aruncau în el cu obiecte, și a sfârșit prin a se sinucide. Ota Benga, care pentru o perioadă a fost folosit și ca gardian la cușca cimpanzeilor, dădea dovadă de multă empatie pentru opresiunea comună la care erau supuși aceștia, care, pentru el, erau mai degrabă tovarăși de închisoare decât „bestii” de supravegheat. Legat de asta, Emanuela Rossini scrie:

În Basel au avut loc, între 1879 și 1935, diverse expoziții cu locuitori din națiuni pe care le numeau „primitive”, membri ai diferitelor popoare indigene care erau întotdeauna arătați în așa-zisa „stare naturală”. Faptul că indivizii expuși erau întotdeauna pe jumătate dezbrăcați confirma statutul lor între animal și om, și supunea femeile, ai căror sâni erau adeseori dezgoliți, unor priviri pornografice. În spatele gratiilor, ca niște bestii, la distanță sigură de mulțimea vizitatoare, aceste „vietăți sălbatice” erau considerate atât apropiate observatorilor, cât și fiindte extrem de diferite și inferioare umanilor. Același mecanism de „creare a alterității” continuă și azi.¹⁸

¹⁸ M. Rossini, „I am not an animal! I am a human being! I... am... a... man!»: Is Animal to Human as Female is to Male?”, https://www.researchgate.net/publication/290820852_I_am_not_an_animal_I_am_a_human_being_I_am_a_man_Is_Animal_to_Human_as_Female_is_to_Male.

Rossini chestionează tocmai acea graniță fragilă care îi ține în siguranță pe puțini, excluzând majoritatea comunității umane, și descrie felul în care funcționează:

De secole, Omul universal (cu O mare) și omul (cu o mic) s-au putut fundamenta doar prin excluderea tuturor celorlalți – femei, animale, îngeri sau zombi – și prin polarizarea naturii și a culturii. Aceste figuri, în orice caz, se întorc pentru a bântui umanul pe dinăuntru, amenințând o contagiune care ar putea să retransforme umanul în – așa cum se temeau contemporanii lui Darwin – animal.¹⁹

Sigur că există motive istorice profunde în susținerea unor asemenea atitudini. Secole întregi, discriminarea unor indivizi sau grupuri umane, umilința, opresiunea, sclavia, torturile și uciderile au fost strâns legate de concepte precum „animalul” (la singular) și animalitate. Așa a fost, de exemplu, în cazul sclavilor dinainte de Războiul Civil. Activista pentru drepturile animalelor Marjorie Spiegel a arătat că ideologia sclaviei, bazată pe drepturi de proprietate ale unor umani asupra altora, a fost utilizată pentru a legitima felul de coșmar în care animalele non-umane sunt tratate actualmente, considerate „obiecte”: gestionarea a ceea ce mâncăm în termeni de „ce” (obiect) și nu de „cine” (subiect), spre exemplu, reprezintă angajamentul simbolic de a apăra umanii de canibalism sau de riscul de a deveni pradă.²⁰

Eppur si muove

În ciuda eforturilor constante de a trasa și retrasa granițele uman – animale, atât în spațiul filosofic, cât și în cel politic, au existat și continuă să existe tentative de sens opus, menite să demaște artificialitatea acestei distincții.

În spațiul filosofic, Școala de la Frankfurt a avut meritul de a readuce dialectica dintre uman și non-uman de la o perspectivă

¹⁹ *Ibidem*, p. 11

²⁰ Cf. M. Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Mirror Books, New York, 1996.

opozițională la una de continuitate, de întrepătrundere și de recunoaștere a animalității umanului. După Adorno,

Indignarea față de crimele comise scade pe măsură ce victimele sunt mai puțin asemănătoare cu cititorii normali, sunt mai brunete, mai „murdare”, mai mediteraneene decât ei. Faptul este simptomatic atât pentru atrocități, cât și pentru spectatorii lor. Poate că, la antisemiți, schematismul social al percepției este în așa fel construit, încât ei nu pot vedea în evrei oameni ca toți ceilalți. Spusa pe care o auzi mereu, aceea că sălbaticii, negrii, japonezii seamănă cu niște animale, cu maimuțele, de pildă, conține deja cheia pogromului. Decizia asupra acestuia se ia în clipa în care ochiul unui animal rănit de moarte întâlnește privirea omului. Obstinația cu care acesta îl respinge – „nu-i decât un animal” – se repetă, irezistibil, în cruzimea față de oameni, în care făptuitorii trebuie să-și confirme mereu că celălalt „nu-i decât un animal”, ceea ce nu prea mai cred nici cât este vorba de animal.²¹

Acesta recunoaște, deci, rădăcinile comune ale violenței suferite de umani și de animale, dar și faptul că justificarea „etică” a celei din urmă este utilă și necesară pentru a deschide drumul spre violența suferită de întregi clase de umani, prin dispozitivul animalizării.

În fața acestor și a altor reflexii importante, e incontestabil că gândirea comună a mers în total altă direcție, rămânând în cuva gândirii moștenite de acele tradiții istorice care glorificau sciziunea dintre „om” și animal/natură. Apropo de acest lucru, în *Dialectica iluminismului*, publicată de Adorno și Horkheimer în 1947, putem citi:

Ideea de om în istoria europeană se exprimă în distincția față de animal. Prin iraționalitatea acestuia s-ar dovedi demnitatea umană. Opoziția respectivă a fost recitată cu asemenea insistență și unanimitate de toți pre-precursorii gândirii burgheze, vechii evrei, stoicii și părinții bisericii, iar apoi de-a lungul Evului Mediu și al erei moderne,

²¹ Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflecții dintr-o viață mutilată*, traducere și prefață de Andrei Corbea, Editura ART, București, 2007, pp. 120-121.

încât a devenit, precum puține alte idei, o componentă fundamentală a antropologiei occidentale.²²

Această diviziune, această ieșire din animalitate care ne-a alienat de „animalele care deci suntem”, ca să-l cităm pe Derrida²³, și care se repetă la fiecare individ în drumul de la copilărie la etapa adultă, a susținut valoarea idealului umanist și a împuternicit controlul minuoș, dar și ineficace al granițelor.

Ne vine deci și mai ușor să explicăm neîncrederea față de drepturile animalelor și față de vegetarianism demonstrată la nivel istoric de cei care se aflau într-o poziție mai marginalizată. Respinși violent în spațiul animalității, pentru a fi exploatați mai eficient, toate energiile acestor indivizi erau îndreptate spre tentativa de a „reintră” în categoria privilegiată a umanului – deși chiar și în acest caz au fost excepții interesante, care s-au manifestat în forme inedite de solidaritate între diverse lupte, spre exemplu în cunoscutul caz *Brown Dog Affair*, unde lupta feministă și cea antiviviseționistă s-au unit și au fost reprimare în moduri foarte dure.²⁴

²² Max Horkheimer și Theodor W. Adorno, *Dialectica Luminilor. Fragmente filozofice*, traducere și postfață de Andrei Corbea, Polirom, Iași, 2012, p. 281.

²³ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2016.

²⁴ În 1903, Lizzy Lind af Hageby, feministă și activistă pentru drepturile animalelor cu origini suedeze și cofondatoarea *Animal Defence and Antivivisection Society*, se infiltrează într-o sală de clasă unde se predau lecții de fiziologie în cadrul Facultății de Medicină a Universității din Londra, documentând cruzimea viviseției și pornind astfel cazul *Brown dog affair*. Activista a documentat cum, contrar celor afirmate de lector, câinele-obiect al viviseției nu doar că nu era sedat, ci era chiar conștient și se zbătea cu disperare. Controversa se mărește când antiviviseționiștii ridică o statuie în Battersea Park din Londra dedicată lui Brown Dog, obiect al experimentului, și tuturor celorlalte animale sacrificate. Statuia poartă inscripția „Bărbați și femei ai Angliei, cât trebuie să mai dureze toate acestea?” care provoacă reacția studenților de la medicină, urmând certuri între studenți, activiștii pentru drepturile animalelor, feministe și poliție. A fost constituită o comisie parlamentară care, influențată de puternicele interese economice care stăteau în spatele viviseției, dărâmă statuia. Statuia a fost restaurată în 1985.

Oprim, *ergo sum*

Poziția noastră pe axa privilegiului este extrem de ambiguă. „Identitățile” noastre, chiar și când nu sunt evidente pentru noi, sunt foarte inteligibile pentru acele persoane din jurul nostru care se regăsesc pe o poziție diferită, în special una de opresiune: albitatea, clasa, genul, orientarea sexuală, normativitatea fizică și psihică ș.a.m.d, ne poziționează pe linii foarte divergente, indiferent că e vorba despre spațiul societății largi sau de spațiul luptelor sociale. Ca feministă, pot să menționez, de exemplu, greutatea diferită și frecvența crescută a luării de cuvânt masculine în spațiile care nu sunt feministe (atât în cazul luptelor umane, cât și al celor antispeciiste), sau o anumită abordare a luptei în care cu greu mă recunosc (eroică, bazată pe caracterul fizic al confruntării și pe un imaginar războinic tipic societății sexiste și patriarhale în general).

Lipsa de conștientizare a acestor mecanisme a influențat, probabil, modalitatea în care s-a desfășurat primul val de activism pentru drepturile animalelor, mai exact, cu o critică bazată pe concepte mai degrabă morale decât politice, cu o idee care cerea, la inițiativa individului, renunțarea sau nu la opresiunea asupra animalului. O asemenea perspectivă nu era capabilă să vadă sau să dea greutatea potrivită originii sistemice și structurale a opresiunii și a dominării asupra non-umanilor (și asupra umanilor dezavantajați), și deci să recunoască necesitatea unei abordări politice a chestiunii. Această perspectivă, de altfel, nu lua în considerare diversele poziționări pe axele de privilegiu și opresiune, ajungând să recunoască în orice uman același fel de opresor, ignorând impactul și responsabilitatea diferite în cazul unui copil care moare de foame într-o țară săracă și a unui CEO al unei multinaționale. Probabil că acest *frame* a avut și efectul de a îndepărta imediat, și mai mult, pozițiile pentru drepturile animalelor de luptele sociale, fiindcă diferența de clasă a alimentat cu siguranță disprețul celor ce luptau pentru supraviețuire și, prin urmare, ajungeau să pună între sine și alte animale o distanță și mai mare. Acest tip de reacție era (și este) adoptată și pentru ca persoana să nu fie readusă în interiorul categoriei de sacrificiu a animalului,

dar și pentru a se distanța de clasele care se aflau la baza opresiunii pe care o trăiau pe propria piele. Discursul este însă total diferit pentru aceia care, prin prerogativa nașterii, nu riscă animalizarea și își pot permite să nu gândească ca fiind periculoasă, pentru propria existență, o poziție pentru drepturile animalelor și posibilul stigmat animalizant care o urmează.

Din punct de vedere istoric, grupurile și asociațiile care s-au străduit să convingă cât mai multe persoane să înceteze exploatarea și oprimarea animalelor non-umane – asociațiile vegetariene și grupurile protecționiste și iubitoare de animale – utilizau argumente de tip moral și instrumental, ca și cum exploatarea animalelor ar fi depins de răutatea persoanelor. Această viziune, care a fost apoi „ratificată” prin teoriile lui Singer și Regan, conform cărora „speciismul” este o prejudecată morală, a consolidat convingerea necesității de a lupta la nivel individual mai degrabă împotriva unei prejudecăți morale, decât împotriva unui fenomen complex și sistemic apărut în raport cu cauze eterogene.

Antispeciismul politic, deși a apărut în interiorul acestui context, atrage în schimb atenția la aspectul sistemic ignorat de chestiunea morală și, în loc să se focalizeze asupra comportamentului individual al persoanelor, vorbește despre cauzele structurale legate de economie și de profit și de necesitatea reificării existentului (fie acesta ființa umană sau animală) pentru a crește profitul legat de exploatarea mărfurilor.

Primul gânditor care a propus o analiză socială a fenomenului speciismului a fost Ted Benton, într-o serie de articole publicate la finalul anilor 1980, în volumul *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*.²⁵ O altă autoare, foarte importantă, dar mai puțin luată în considerație, reprezentantă a așa-numitului ecofeminism, este Barbara Noske, cu *Humans and Other Animals. Beyond the Boundaries of Anthropology*.²⁶ Ceva ani mai târziu, sociologul David

²⁵ T. Benton, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Verso, London & New York, 1993.

²⁶ B. Noske, *Humans and Other Animals. Beyond the Boundaries of Anthropology*, Pluto Press, London & Winchester 1989.

Nibert a definit speciismul ca fiind „o ideologie creată și diseminată pentru a legitima uciderea și exploatarea celorlalte animale”²⁷, mutând responsabilitatea opresiunii animale de la individul singular la condițiile sociale, care la rândul lor influențau individul singular. După această definiție, speciismul nu se limitează la o simplă prejudecată individuală, ci este un întreg sistem de credințe împărtășite la nivel social care permit exploatarea ființelor simțitoare care aparțin altor specii decât cea umană.

Prin urmare, în loc de a moraliza individul singular în direcția unor practici de ortodoxie vegană, antispeciismul subliniază locul central al luptei anticapitaliste care devine, deci, și punctul de întâlnire, și legătura cu alte lupte sociale „umane” (a se vedea, apropo de asta, și capitolul lui Francesca Gelli). Speciismul își dezvăluie funcționarea pornind de la norma sacrificială care stă la baza lui, și care funcționează ca formă maximă de exploatare a viului de către puținii privilegiați, așa cum alte norme (spre exemplu, cea heterosexuala) disciplinează sexualitățile și capacitățile reproductive cu același scop. Dacă privim din această perspectivă, este ușor să observăm că demantelarea unui sistem atât de răspândit nu poate depinde doar de practicile individuale, oricât de importante ar fi ele din punctul de vedere al eticii și al experienței personale. Doar prin solidaritate și printr-un angajament comun va fi posibil, într-un timp încă nedefinit, să sperăm la contracararea acelei puteri și la transformarea lumii în care trăim.

Confrunțați cu această enormă provocare, care este rolul așa-zisei diete vegane? Poate fi considerată ea o chestiune de practică individuală sau are o oarecare valență politică? În următoarele rânduri vom propune un răspuns parțial la acest subiect și vom aduce câteva observații critice.²⁸

²⁷ D. Nibert, *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2002, p. 243.

²⁸ Pentru aprofundarea acestei chestiuni, vezi textul lui Nicola Righeti din acest volum. A se vedea, de asemenea, N. Bertuzzi, *I movimenti animalisti in Italia. Strategie, politiche e pratiche di attivismo*, Meltemi, Milano, 2018.

Sarat Colling propune înscrierea dietei vegane într-un context mai amplu, mai exact în conceptul de *dietă decolonială*.²⁹ Contestarea sistemului capitalist și a normei sociale a speciismului, refuzând să mănânci alte specii de animale, e parte dintr-o perspectivă revoluționară. La întrebarea legată de incluziunea animalelor non-umane în mișcările de justiție socială – cu trimitere directă la pui – ceretătoarea, activista și revoluționara Angela Davis a răspuns că există o legătură importantă între felurile în care sunt oprimate ființele umane și celelalte animale:

Hrana pe care o mâncăm ascunde multă cruzime. Faptul că putem să ne așezăm și să mâncăm o bucată de pui fără să ne gândim la condițiile oribile în care puii sunt produși industrial în această țară e un semn al pericolelor capitalismului, al felului în care capitalismul ne-a colonizat mințile.³⁰

După Colling, „Atât puii, cât și oamenii sunt oprimați într-o societate capitalistă în care mărfurile sunt forma primară de înțelegere a lumii.”³¹ Nu privim dincolo de obiectul din fața noastră pentru a lua în considerație mijloacele de producție, din cauză că mințile și corpurile noastre au fost „colonizate” – lucru pe care nu reușim să-l recunoaștem.

Poate că singura speranță pe care o avem se găsește în întâlnirea și în recunoașterea reciprocă. O întâlnire capabilă să pună din nou în discuție propriile privilegii și fascismul interiorizat: nu doar acela evident și macroscopic, ci și cel invizibil, fiu al dualismului cartezian, al exploatării celui mai slab de către cel mai puternic, al privilegiului interiorizat și naturalizat, și prin urmare ocult. Suntem umani, dar suntem și animale. Și poate că suntem și, acum tot mai mult,

²⁹ S. Colling, *op. cit.*, pp. 147-148.

³⁰ B. Harper, „Angela Davis on Eating Chickens, Occupy, and Including Animals in Social Justice Initiative of the 99%”, în *The Sistah Vegan Project*, 23 februarie 2012, <http://sistahvegan.com/2012/02/23/angela-davis-on-eatingchickensoccupy-and-including-animals-in-social-justice-initiative-of-the-99>.

³¹ S. Colling, *op. cit.*, p. 147.

în epoca noastră, cyborg: mașinăriile au devenit apendicele nostru, mijloace privilegiate de mediere între uman și lume. Atunci, în loc să tremurăm la gândul de a pierde această iluzie a identității de care ne ținem cu toate puterile, ar trebui să avem curajul să ne recunoaștem ca ființe indistincte, așa cum suntem dintotdeauna. După cum ne îndeamnă *Manifestul Xenofeminist*, „Construcția libertății implică nu mai puțină, ci și mai multă alienare; alienarea este munca de construcție a libertății. Nimic nu ar trebui acceptat ca fix, permanent sau „dat” – nici condițiile materiale, nici formele sociale.”³²

Message in a bottle

Nu știu să prezic evoluțiile politice viitoare și nu știu dacă lucrurile în care sperăm – și pentru care luptăm – vor deveni vreodată realitate. De un lucru sunt sigură: lupta noastră își are rădăcinile în iubire, nu în ură. Adorno, în *Minima Moralia*, afirmă că „Dragostea este puțința de a percepe asemănătorul în neasemănător.”³³ Sunt convinsă că pentru a continua luptele importante pentru noi, acest lucru nu e suficient. Efortul pe care ne îndemn să-l facem pornește de la această dorință, dar merge mai departe: neasemănătorul presupune întotdeauna o distincție, o identificare. Poate că a venit timpul să ne privim în oglindă și să încetăm să ne recunoaștem.

³² Laboria Cuboniks, *Xenofeminism. O politică pentru alienare*, <https://laboriacuboniks.net/manifesto/xenofeminism-o-politica-pentru-alienare>.

³³ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, ed. cit., p. 216.

MARTA SEGARRA

Corpuri care (nu) contează și noi alianțe

Traducere din limba spaniolă
de Adina Mocanu

Situația actuală a societăților europene, adâncite în așa-numita „criză a refugiaților”, înscrisă în noile dinamici diasporice și migratorii care afectează lumea globalizată, ne obligă să regândim noțiunile de „comunitate” și de „comun”. Reflecția filosofică asupra „comunității” s-a dezvoltat foarte mult în ultimele decenii ale secolului XX, influențată de studiile de gen și sexualitate, precum și de studiile postcoloniale și decoloniale. „Democrațiile” occidentale se confruntă cu noi provocări politice care vizează combaterea inegalităților ce afectează indivizii și grupurile nemajoritare, nenormative, fie din cauza genului, a sexualității, a etniei sau a culturii, printre altele. Aceste diferențe, considerate devieri de la normă, se materializează frecvent în corpul subiecților „anormali”, care devine mai mult decât oricând o metaforă pentru „corpul social”.

Din acest motiv, teoriile feministe și de gen au acordat o importanță din ce în ce mai mare chestiunii corpului, pe care feminismul teoretic al celui de-al doilea val a avut tendința să o evite, pentru că se temea să nu contribuie la asocierea esențialistă dintre „femeie” și „Natură”, adică la justificarea biologică a inegalităților datorate genului. Acest raționament presupus obiectiv (femeile, din cauza caracteristicilor lor fizice, au fost nevoite să se dedice în primul rând funcției reproductive și să rămână în spațiul domestic, lăsând bărbaților sarcinile productive din spațiul public, ca și cum reproducerea

și producția ar fi incompatibile) a fost folosit cu precădere în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, precum și la începutul secolului XX, după cum se știe. De fapt, *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir a fost criticat chiar în cadrul feminismului pentru că nu rupe definitiv cu acest determinism biologic, din moment ce argumentele filosoafei par, din acest punct de vedere, să considere uneori drept adevărate unele dintre prejudecățile cele mai înrădăcinate referitoare la corpul femeilor ca obstacol în desfășurarea activităților acestora în spațiul public (înțeles în sensul larg al termenului).

Feminismele așa-numitului „al treilea val”, pe de altă parte, au pus accent pe chestiunea corpului, observând, de la bun început, că corpurile „non-normative”, adică cele care nu corespund subiectului clasic al feminismului (femeie albă occidentală, heterosexuală, din clasa de mijloc), chestionează anumite presupoziiții ale „feminismului”, la singular, pledând astfel pentru pluralizarea acestui termen. Teoretizarea despre corp, contemporană cu această pluralizare a feminismelor, la fel ca apariția și difuzarea teoriei „queer”, începând cu anii 1990, a fost influențată în bună măsură de teoriile lui Michel Foucault despre „biopolitică” și disciplinarea corpurilor ca armă a „bioputerii”. Un punct de referință al teoretizării despre corp a fost publicarea în 1993 a eseului lui Judith Butler *Bodies that matter*, în care această gânditoare reflectează asupra diferenței dintre corpuri și subiecții „care contează” și cei care „nu contează”, sau care nu contează la fel de mult ca primii, deoarece se îndepărtează de la „normă”; mai exact, corpurile „nenormative”, indiferent că e vorba despre abilitățile lor, sex, trăsăturile lor „etnice” sau „rasiale” etc.

În același timp, în anii 1990-2000, teoriile feministe s-au extins în domenii aparent diferite, dar care, în realitate, mențin conexiuni profunde cu feminismul, cum ar fi, de exemplu, teoriile postcoloniale și decoloniale, ecologia, care a făcut loc pentru ecofeminism, sau așa-numitul „postumanism”, asupra căruia mă voi opri în acest articol și a cărui relație cu feminismul a fost teoretizată, în special, de Rosi Braidotti (2013). După cum vom vedea mai departe, „postumanismul” se ocupă cu chestiuni de actualitate, dar care își au rădăcinile în chestiuni mai vechi, în special relația dintre „om” și

mașină sau cea dintre natural și artificial (chestiune care producea fascinație chiar și în secolul al XVIII-lea, după cum o demonstrează moda automatelor care imitau *naturaletza* corpului uman, specifică acelei epoci), dar și relația dintre om și animal, fie pentru a distinge radical între ele, fie pentru a susține înrudirea, mai mult sau mai puțin apropiată, dintre ele.

Un bun exemplu al acestei preocupări contemporane pentru corpul uman și limitele acestuia este expoziția *Human +: The Future of Our Species* [*Uman +: Viitorul speciei noastre*], curatoriata de Cathrine Kramer, pe care am avut ocazia s-o văd la Centrul de Cultură Contemporană din Barcelona-CCCB, în noiembrie 2015.¹ Această expoziție își dorea provocarea reflecției asupra limitelor și a semnificației noțiunii de „uman” și expunea, în special, tot felul de tehnici și proteze folosite pentru a crește capacitățile corpului uman, interogând astfel limitele dintre „natural” și „mecanic”; de asemenea, punea problema, deși nu la același nivel, relației dintre om și animal. Cu toate acestea, concepția expoziției însăși ar putea fi problematizată, în primul rând, dacă ne uităm la pronumele personal din titlu: se presupune că *our* [noastre] ar trebui să se refere la specia *umană*, înțelegându-se astfel că noi toți/toate, spectatori și spectatoare la expoziție, aparținem acestei „specii”. Dar o expoziție care se dorește deschisă transformărilor pe care le experimentează interogarea filosofică din jurul „umanității” – cauzate de progresele tehnologice, dar și de noile curente de gândire de la sfârșitul secolului XX și începutul secolului XXI – ar trebui să transforme și categoria „specie”, prin scoaterea din cadrul binar „specie umană”/„specie non-umană”.

Altfel spus, ar trebui pusă întrebarea dacă un individ sau un grup se poate „dezidentifica” cu specia „noastră”, înțelegând prin asta apartenența la o anumită specie nu ca determinare biologică, ci ca o formă de încadrare culturală, la fel ca rasa sau genul, așa cum le-a

¹ Cu ocazia acestei expoziții, CCCB a organizat o serie de conferințe și dezbateri, una dintre ele cu Judith Butler, pe 6 noiembrie 2015. O scurtă parte din acest articol a fost expusă, în engleză, la masa rotundă cu Judith Butler, care a avut un răspuns la intervenția mea.

² Butler, 1993, p. 219.

teoretizat Judith Butler.³ Și mai relevantă este întrebarea care ar putea fi consecințele, beneficiile – sau prejudiciile – pe care le-ar reprezenta o astfel de dezidentificare pentru „specia umană” sau „umanitate”.

Vizita la expoziția *Human +* mi-a arătat că granița dintre uman și animal, într-o mai mare măsură decât limita dintre uman și mecanic, este încă o chestiune „negândită” [*impensée*] sau chiar „de negândit”. În timp ce opoziția tradițională între natural și artificial este constant afectată de *progresele* tehnologice (până în punctul în care „cyborgul” Donnei Haraway⁴ pare să fie deja o realitate în societățile avansate din punct de vedere tehnologic), orice încercare de relativizare a graniței dintre ființele umane și animale întâmpină rezistență, ba chiar și o anumită ostilitate, similară cu cea provocată de aceeași dezbatere aplicată genului. Caricaturizarea și atacurile la adresa artistelor, scriitoarelor sau feministelor de acum un secol, inclusiv receptarea critică atât de agresivă de care a avut parte *Al doilea sex* de Simone de Beauvoir în 1949, momentul publicării sale, pot fi comparate cu reacțiile agresive, adesea deghizate în umor, cu care se confruntă astăzi persoanele care apără veganismul sau care, pur și simplu, îndrăznesc să conteste granițele stabile dintre umanitate și animalitate.

De asemenea, este interesant să ne întrebăm care este semnificația semnului „+” din titlul expoziției menționate (*Human +*). Dicționarul englez spune că „plus” înseamnă, printre altele:

- a. care merită o poziție *superioară* într-un clasament anume: „o notă C plus”.
- b. mai mare decât ceea ce este specificat.
- c. posedă o calitate determinată într-un grad *înalt*.⁵

Această definiție este interesantă, poate și din cauza faptului că insistă în mod discutabil pe problema ierarhiei: *Human +* implică

³ *Ibid.*, p. 231.

⁴ Haraway, 1991.

⁵ Conform definiției din dicționarul Merriam-Webster: „a: falling high in a specified range „a grade of C plus”. b: greater than that specified. c: possessing a specified quality to a high degree”, disponibil online.

faptul că „uman” nu este o categorie absolută, fiindcă cineva poate să fie „mai mult” sau mai puțin uman; problema o constituie, după părerea mea, nu atât indivizii sau grupurile care se consideră „mai umani” sau „mai umane”, ci, mai degrabă, cei care sunt retrograzi în categoria implicită de „mai puțin decât umani” sau infraumani, ca să folosim termenii lui Judith Butler.⁶

De exemplu, animalitatea a fost, istoric vorbind, legată de femeii, nu numai prin intermediul comparațiilor clar disprețuitoare (la scurt timp după ce Mary Wollstonecraft a publicat *A Vindication of the Rights of Women*, a apărut o parodie a eseului ei intitulată *A Vindication of the Rights of Brutes*⁷), ci și prin alte asocieri aparent mai neutre sau chiar favorabile – dar care, în realitate, le-a pus mereu pe o poziție de inferioritate –, adesea în raport cu emoțiile și exprimarea lor: femeile (și „sălbaticii”) ar fi mai conectate la natură prin *instinctele* lor (inclusiv instinctul matern, care ar fi tipic femelelor din toate speciile) decât masculii *civilizați*. În plus, emoțiile în exces sau, mai degrabă, exprimarea lor prea explicită și zgomotoasă, au fost întotdeauna asociate cu ființele mai puțin raționale decât „bărbatul” (masculin, alb, din Nord etc.), cum ar fi băieții și fetițele, femeile, persoanele din clase sau culturi *inferioare*... și animalele.

Élisabeth de Fontenay⁸ susține că Lucretius, unul dintre primii filosofi care a respins separarea clară între uman și animal, vorbește despre „tutela” pe care cel puternic trebuie s-o exercite asupra celor slabi, acest din urmă grup incluzând femeile, copiii și animalele de companie. „Protecția”, după cum știm, a fost folosită ca motiv pentru a pune în inferioritate femeile, care au fost tratate, timp de secole, ca o „proprietate” a bărbaților familiei – exact așa cum sunt tratate astăzi animale, atât din punct de vedere legal, cât și din perspectiva practicilor sociale.

Expoziția *Human* + se înscrie, astfel, în ceea ce s-a numit „postumanism” sau „studii postumaniste”. Semnul „plus” sau „mai mult”

⁶ De exemplu, în Butler, 1993, p. 7; și *Idem*, 2004a, p. 2.

⁷ După cum amintește Waldau, 2013.

⁸ Fontenay, 1998, p. 120.

ar putea fi legat de prefixul „post-” din „postuman”. Dar adjectivul „postuman” nu implică neapărat o judecată de valoare despre ceea ce vine după uman (*The future of our Species*, „viitorul speciei noastre”, conform subtitlului expoziției), ci, de fapt, este frecvent înțeles ca sfârșitul umanului, la fel ca în cazul termenului „postfeminism”, folosit de multe ori pentru a implica ideea de sfârșit al feminismului. Cu toate acestea, multe teoreticiene considerate „postfeministe” (așa cum este și Judith Butler) susțin că feminismul este, dimpotrivă, necesar astăzi și chiar foarte viu (deși unii dintre detractorii lui ar vrea să-i adverească moartea). Este evident că feminismul este complet justificat în zonele lumii în care inegalitatea din motive de gen se reflectă nu numai în obiceiuri, ci și în legi, ca în multe dintre țările continentului african, așa cum o arată eseu-manifest al scriitoarei nigeriene Chimamanda Ngozi Adichie, *We should all be feminists*. Cu toate acestea, chiar și în statele democratice, în care (aproape că) nu există legi discriminatorii pe criterii de gen, mișcările feministe (de asemenea plurale, la fel ca teoriile feministe) au încă un drum lung de parcurs.

Acest „post-” din „postfeminism” poate fi înțeles totuși și într-un alt sens, diferit de cel pe care îl înțelege presa anglofonă, de exemplu, atunci când anunță „sfârșitul feminismului”, decretat, se zice, chiar de (ex)feministe. După cum arată Cary Wolfe (2009), gânditor al postumanismului, „post-” din „postuman” nu se referă neapărat la cronologie (ceea ce va veni sau a venit după „uman”), ci este folosit pentru a sugera că „uman” este o categorie istorică și non-esențială, adică depinde mai ales de argumentele culturale și non-biologice (sau, în orice caz, indică faptul că nu se poate face o distincție clară între cultural și biologic). La fel, am putea adăuga la acest sens al lui „post-” și conotațiile, chiar mai interesante în opinia mea, care rezultă din interpretarea făcută de Jacques Derrida la *poste* [poștă] în *La Carte postale* (1980): „destinația” (*l'adresse*) este întotdeauna deschisă la destinația [*destinerrance*], fiindcă nici cea mai intimă relație poșt/ală [*post/al*] dintre două persoane nu poate rămâne închisă în exteriorul „lumii în doi”⁹. Astfel, „post-” s-ar putea referi și la pro-

⁹ Cixous, 2003, p. 19.

blematizarea singularității și a pluralității, la delimitarea individului față de grup și comunitate.

Dacă privim noțiunea de „postuman” dintr-o altă perspectivă, ne putea întreba, de asemenea, dacă această categorie de „uman” este (încă) necesară pentru a apăra drepturile tuturor indivizilor la o „viață trăibilă”¹⁰, așa cum o indică expresia „drepturile omului”. Este foarte cunoscut faptul că animalizarea, echivalarea sau chiar simpla comparare a anumitor ființe umane cu animalele a fost o strategie utilizată pentru a declara că acești indivizi și anumite grupuri culturale sau etnice sunt *mai puțin umani* sau „infraumani”; așa a fost justificat faptul că aceștia nu au acces la drepturi de bază sau la condiții de viață „trăibile”, adică *umane*. Propaganda nazistă a folosit animalizarea „iudeilor” pentru a-i desconsidera în ochii opiniei publice din Germania de atunci și, astfel, a fost încurajată deprecierea lor progresivă pe scara „umanității” până când, în ochii majorității, au fost expulzați cu totul. În prezent, anumiți politicieni europeni, și chiar anumite medii de comunicare, folosesc din nou acest tip de comparație, în special împotriva minorității etnice celei mai numeroase din Europa, poporul rom sau *gitano*, așa cum a arătat Éric Fassin.¹¹

Această comparație între (anumite) ființe umane și anumite animale a fost destul de frecventă: nu numai că, așa cum subliniază Butler, „o tradiție regretabil de lungă din filosofie” a redus „dimensiunea corporală a umanului” la „dimensiunea animală”¹², dar femeile și alte grupuri minoritare s-au văzut asimilate – sau reduse – la animalitate, prin strânsa asociere care a fost instituită între corpurile lor și „Natură”. „Naturalizarea” corpului feminin este mai frecventă decât cea a corpului masculin din cauza legăturii *naturale*, deja menționate, între corpul feminin și reproducere. Ceea ce pare să fie un simplu fapt biologic este, în realitate, o „atribuire culturală”¹³, deoarece cor-

¹⁰ Butler, 2004b.

¹¹ Fassin, 2014.

¹² „It will, however, not do to say that the bodily dimension of the human should be regarded as the animal dimension, as a lamentably long tradition in philosophy has been prone to do”, Butler, 2014, p. 104.

¹³ *Idem*, 1993, p. 257.

pul feminin, dar și corpul homosexual, sunt concepute ca fiind mai deschise și predispuse la contagiune (la fel, și din punct de vedere afectiv și emoțional) decât corpurile bărbaților heterosexuali. Aceste corpuri *naturalizate* – pe care într-un alt articol le-am descris ca „corpuri permeabile”¹⁴ – sunt, pe de o parte, considerate mai „vulnerabile” și, pe de altă parte, tind să fie depersonalizate, reduse la anonim, masă sau specie și, în consecință, aduse în invizibilitate.

Corpurile anonime nu aparțin sau nu corespund unor indivizi singulari, ci unei mase de ființe vii care nu au „chip”, atât în sensul lui Levinas („chipul” ca metaforă a *umanității* celuilalt), dar și în sens literal, din moment ce, în general, aceste persoane nu sunt privite în față ca indivizi diferențiați, ci sunt percepute doar ca niște „corpuri” care aparțin unui grup sau „specii”. Din acest motiv, în toamna anului 2015, turiștii puteau să ia liniștiți masa pe terasele Budapestei fără să vadă „hoardele” – așa cum au fost descrise – de persoane provenite din Orientul Mijlociu (așa-numiții „refugiați”) care dormeau pe străzi în timp ce sperau să ia un tren spre Germania sau alte țări europene, în fuga lor de război și de alte circumstanțe „de netrăit” în țara lor de origine. Mai multe grupuri politice și mass-media s-au referit la aceste persoane nou venite ca la o masă de ființe abia umane, iar unii comentatori i-au redus la stadiul de „bestii”, folosind termeni precum „ciumă” sau „invazie”.

Imaginea unui corp singular părea să transforme radical această percepție generalizată: corpul lui Aylan sau Alan, un băiețel de trei ani care a murit pe 2 septembrie 2015 – ca atâtea mii de adulți care și-au pierdut viața și continuă s-o face –, atunci când trecea Marea Mediteraneană, în căutarea unui loc mai bun alături de familia lui. Merită să ne întrebăm de ce acea fotografie a atras atenția atâtor europeni care până atunci păreau indiferenți când auzeau de toți acești morți. Răspunsul evident este că era vorba de corpul unui copil de vârstă mică, însă această explicație nu este suficientă; multe alte imagini cu copii pe moarte sau morți, făcute în special pe continentul african, circulă în mass-media fără a provoca o reacție afectivă atât

¹⁴ Segarra, 2014.

de masivă. Un alt motiv al acestei reacții, printre cele speculate, a fost că era vorba de un copil „alb”, îmbrăcat în haine tipice copiilor occidentali, ceea ce a făcut ca telespectatorii europeni să-l asocieze cu proprii lor copii. Cu alte cuvinte, Aylan nu avea înscrise pe corpul lui „semnele generice ale Islamului”¹⁵, spre deosebire de multe alte persoane refugiate sau migrante.

Din păcate, fotografia cadavrului lui Aylan nu a schimbat, cu toate acestea, esența politicii imunitare europene în ceea ce privește granițele. Oamenii care continuă să ajungă la ele sunt încă invizibili în ochii mării majorității a cetățenilor europeni. S-ar părea că această reducere a altor ființe umane la anonim și invizibilitate este chiar condiția de posibilitate pentru aceste politici atât de zelos imunitare: „Europa” nu vrea să fie *contaminată* de străinii care vor să se stabilească în ea. Filosoful maghiar Gaspar Miklós Tamás spunea în acel moment, toamna anului 2015, că poliția și armata țării sale au tratat refugiații nu ca pe niște animale, ci mai rău, ca și cum ar fi fost „materie inertă”, lipsită de viață, transformându-i literalmente în „invizibili”.¹⁶ Tocmai această invizibilitate este cea care îi asociază cu animalele; animalul nu doar că *nu are un chip*, conform bine-cunoscutei afirmații a lui Levinas, ci, mai mult, în societățile europene neoliberale, marea majoritate a animalelor nu sunt nimic altceva decât „materie brută”, după cum spune John Berger:

În primele etape ale revoluției industriale, animalele erau folosite ca mașini. La fel și copiii. Mai târziu, în așa-numitele societăți postindustriale, acestea sunt folosite ca materie brută. Animalele necesare hranei sunt procesate ca produse manufacturate.c

De câțiva ani, în Franța, are loc o continuă picurare de știri și reportaje despre maltratarea la care sunt supuse animalele în abatoarele și fermele industriale din țară. De exemplu, într-un orașel din

¹⁵ Salime, 2011.

¹⁶ Gaspar Miklós Tamás, „Los refugiados son los nuevos gitanos” [„Refugiații sunt noii gitanos”], interviu cu Corina Tulbure, *El Público*, 15 octombrie 2015 [disponibil online, consultat pe 24.05.2016].

Catalonia, există un abator care angajează mulți oameni din zonă, o regiune agricolă care a cunoscut o scădere radicală a ocupațiilor tradiționale, cum ar fi cultivarea cerealelor și creșterea animalelor, și nu a reușit să compenseze cu turismul, pentru că se află departe de coastă și are o rețea rutieră subdezvoltată. Acest abator este situat într-o clădire cu design modern, care noaptea luminează în diferite culori (la fel ca renumita clădire Torre Agbar din Barcelona, deși mult mai modestă). Nimeni nu ar spune că în această clădire atractivă sunt sacrificate zilnic zeci, sute, mii de animale. Mai degrabă, arată ca un sediu IT, unde angajații care ies afară să fumeze sunt îmbrăcați în uniforme albe, impecabile. De fapt, aproape niciodată nu se văd animale în împrejurimi, deoarece legile europene referitoare la transportul animalelor vii prevăd că acest lucru trebuie făcut în orele în care traficul și temperatura sunt reduse, din motive *umanitare*; nu se aud nici sunete de animale în apropierea instalației, care este bine izolată. Această invizibilitate și această tăcere sunt asemănătoare, într-o asociere care poate părea șocantă, cu ceea ce am spus despre invizibilitatea refugiaților sau a migranților.

Animalele pe care le folosim ca hrană sunt lipsite de singularitate, sunt reduse la specie, la masă, iar acest lucru face posibilă „moartea lor într-un mod non-criminal”, în cuvintele lui Jacques Derrida.¹⁷ În eseuul său cu un titlu ambiguu și provocator, „Il faut bien manger” (care s-ar putea traduce fie „Trebuie să mănânci bine”, fie „Binele trebuie să fie mâncat”), filosoful afirmă că a omorî și a mânca un animal înseamnă mai mult decât „operațiunea efectivă”, deoarece proteinele animale nu sunt indispensabile pentru viața umană; această operațiune este, de asemenea, și poate mai presus de toate, „simbolică”; Derrida o pune în legătură cu „virilitatea”, inventând termenul „carno-falocentrism”.¹⁸

În acest sens, animalele pe care le mâncăm nu sunt reduse la „dimensiunea corporală”, ci, mai degrabă, sunt deposedate de corpul lor, pentru că sunt considerate doar „materie primă”, de unică

¹⁷ Derrida, 1992, p. 293.

¹⁸ *Ibidem*, p. 294

folosință. Iar reducerea celui alt-animat la materie inertă poate fi situată, după părerea mea, chiar în centrul bioputerii neoliberale postcapitaliste. După cum spune Wolfe,

producția în serie folosită pentru uciderea evreilor din Germania nazistă provine din modelele de producție dezvoltate inițial de Henry Ford (un antisemit notoriu), care, la rândul lui, dezvăluie în autobiografia sa că inspirația pentru metoda lanțului de asamblare i-a venit în urma unei vizite la un abator din Chicago, unde a văzut linia mecanică de *dezasamblare* pentru a face carne din carcace de animale.¹⁹

Noțiunea derrideană de „carno-falogocentrism” sugerează că construcția corpului animal poate fi legată și de „imperativul heterosexual” care, după cum arată Butler în *Bodies that matter*, produce „corpuri inteligibile”, dar și „corpuri de negândit, obiecte, invizibile”.¹⁹ Prin urmare, am putea să ne întrebăm dacă nu cumva granița bine delimitată care a fost trasată între umanitate și animalitate contribuie nu numai la „sistemul heterosexual”, ci și la sistemul capitalist, care se află la baza relațiilor de putere din întreaga lume.

Pe de altă parte, delimitarea strictă între „speciile” animalelor umane și non-umane este incontestabil istorică și, prin urmare, poate să varieze: Linnaeus, tatăl taxonomiei animale, i-a clasificat pe așa-numiții „hotenotoși” sau „pigmei”, adică khoikhoi, după cum își spuneau ei, undeva mai jos pe „scara vieții” decât pe cimpanzei; la fel, se știe deja că în secolul al XIX-lea au existat expediții britanice de vânatoare de elefanți, lei și... „pigmei”. Ota Benga, un individ al grupului etnic khoikhoi, a fost expus la Grădina Zoologică din Bronx, împărțind aceeași cușcă cu un grup de cimpanzei, la începutul secolului XX²⁰; a fost *eliberat* numai la protestul anumitor persoane sensibile și a ajuns să se sinucidă, într-o poveste care amintește de cea a lui Herculine Barbin, persoana „hermafrodită” ale cărei memorii au fost editate de Michel Foucault.²¹

¹⁹ Butler, 1993, p. XI.

²⁰ Bradford, Blume, 1992, pp. 168-190, citat de Spiegel, 1996.

²¹ Foucault, 2014.

Această graniță între om și animal este în mod constant chestionată și de „modurile de alianță intimă” pe care mulți oameni le stabilesc cu unele animale, în special pisici și câini. „Moduri de alianță intimă” este felul în care se referă Judith Butler la *kinship*²², un termen dificil de tradus în franceză sau spaniolă, deoarece sensul lui este mai polivalent decât cel de *parentesco* [rudenie, înrudire], cuvânt cu care este tradus de obicei, pentru că poate însemna și „afinitate” sau „prietenie”. În articolul intitulat „Is Kinship Always Already Heterosexual?” [„Este înrudirea întotdeauna deja heterosexuală?”], Butler sugerează să gândim conceptul de „înrudire” dincolo de relațiile de familie; atunci, propunerea mea este să extindem întrebarea la: este înrudirea întotdeauna *umană*? Și, prin urmare, ce am câștiga – sau am pierde – dacă am gândi înrudirea într-un mod care să depășească relațiile interumane?

Dar, revenind la definiția pe care Judith Butler o oferă *kinship*-ului („moduri de alianță intimă”), devine interesantă și utilizarea termenilor „intim” și „alianță”. „Intim” provine din latinescul *intimus*, superlativul de la „interior”; alegerea acestui cuvânt sugerează că relațiile de *kinship* sau de înrudire nu sunt superficiale, adică determinate de circumstanțe („legături de sânge” cu un cerc mai mult sau mai puțin larg de oameni), ci, mai degrabă, sunt situate în interiorul nostru mai profund și în zonele cele mai ascunse ale acestuia. Pe de altă parte, „alianță” provine de la verbul latin *alligare* (*ad* și *ligare*, „a lega”) și se referă, printre alte sensuri, la dependența care ne leagă de cei dragi, pe care Hélène Cixous o descrie prin intermediul metaforei „cordonului telefonic”.²³ În franceza veche, unul dintre sensurile „alianței” era „legătura de prietenie”, dar din *alligare* derivă și „aliaj”, ceea ce implică sensul de fuziune și de amestecare (a metalelor sau a unui metal cu un alt material), ceea ce duce la ceva „hibrid”, o noțiune fundamentală pentru „noile subiectivități” care au apărut odată cu „noile sexualități”.²⁴

²² Butler, 2002.

²³ Cixous, 1996.

²⁴ Vera Rojas, 2012.

La rândul său, gânditoarea și biologa Donna Haraway, în *The Companion Species Manifesto* (2003), face un *kinship claim*, o declarație de înrudire între ființele umane și cele non-umane, vorbind despre *cousinage* între oameni și alte animale, lucru pe care l-a revendicat și Montaigne. Haraway declară că relația noastră cu un animal poate fi „plină de risipă, cruzime, indiferență, ignoranță și pierdere, dar și de bucurie, inventivitate, muncă, inteligență și joacă”.²⁵ Aș adăuga, din partea mea, că exact aceleași calificative pot fi folosite în ceea ce privește iubirea și legăturile de rudenie interumane. Pentru Haraway, posibilitatea unei relații „intime” între o ființă umană și o ființă animală se datorează „alianței” – găsim aici același termen ca la Butler – pe care o persoană o stabilește cu anumite animale, care sunt astfel individualizate și *personalizate*, dobândind așadar un „chip” și o „privire” cu care putem să facem schimb, spre deosebire de animalele văzute într-o grădină zoologică, a căror specificitate este exact, conform lui John Berger, că nu schimbă niciodată privirea cu a noastră. Berger abordează această chestiune de pe o poziție nostalgică și melancolică, deoarece consideră că privirea dintre „animal și om” – sunt cuvintele lui – a jucat un rol crucial în dezvoltarea umanității.²⁶

Aceste animale sunt, așadar, individualizate și personalizate – ceea ce adeseori este marcat prin atribuirea unui nume –, ceea ce nu înseamnă neapărat că sunt și *umanizate*. Aici, chestiunea principală este cea a singularității animalelor; Derrida spunea că, așa cum tindem să îl esențializăm pe celălalt prin includerea lui într-o masă, în timp ce ne considerăm indivizi singulari, nu are sens să vorbim despre „animalul”, deoarece animalele singulare sunt prea diverse și multiple.²⁷ Parafrazându-l pe Lacan, am putea spune că „animalul” (la fel ca „femeia”) nu există.

Această individualizare nu înseamnă să aplicăm la toate animalele concepția tradițională a subiectului autonom și autosuficient,

²⁵ Haraway, 2003, p. 12.

²⁶ Berger, 1980, p. 26.

²⁷ Derrida, 2006.

cu limite bine definite și granițe stabile. Așa cum scrie Judith Butler în *Precarious Life*, „we're undone by each other”: contactul cu celălalt ne „desface” și cu cât celălalt este mai mult celălalt, poate cu atât mai mult ne „desfacem” și noi. Iar dacă nu ne supunem acestui contact, conchide filosoafa, „pierdem ceva”.²⁸

Să te lași desfăcut de celălalt-animat presupune să fi vulnerabil la contagiune, iar contagiunea este opusul lui *immunitas*, care, potrivit lui Roberto Esposito, cu toate că este atât de dorit de majoritatea comunităților, în sensul tradițional al termenului, împiedică formarea *communitas*-ului, a comunității înțelese drept *cum-munus*²⁹: *cum* este prepoziția care în latină înseamnă „cu”, iar *munus* se referă la o „datorie”, o „sarcină” și la un „dar” cu caracter obligatoriu, dar niciodată un dar care este primit, ci care se oferă, și care nu implică o remunerație sau un schimb, ci este o „pierdere” sau o „scădere”³⁰ (opusul „plusului” din *Human +*). Termenul *communitas* înseamnă astfel un „grup de persoane unite nu de o «proprietate», ci [...] de o obligație sau o datorie; nu pentru un «plus», ci pentru un «minus», pentru o «lipsă», pentru o limită.”³¹ Comunitatea bazată pe eterogenitate și distanță, dăruire reciprocă și „expropriere” de sine favorizează și empatia cu celălalt, în sensul de a nu fi închis ermetic la alteritate, la diferență. Conștientizarea vulnerabilității comune este primul pas către această empatie față de ceilalți – inclusiv cu așa-numitele animale –, cu scopul de a nu le exclude în afara granițelor comunității.

Cu toate acestea, ideea că limitele comunității umane nu sunt stabile sau ermetice, ci „permeabile”, și că are loc o circulație a afectelor și a emoțiilor prin acele ziduri și acele granițe, care induce contagiunea, nu ar trebui să conducă la eliminarea diferențelor, la omogenizarea celuilalt, în acest caz, a celuilalt-animat, care să fie antropomorfizat conform antropocentrismului nostru obișnuit.

²⁸ *Idem*, 2004a, p. 23.

²⁹ Esposito, 1998.

³⁰ *Ibidem*, p. XIII.

³¹ *Ibidem*, p. XVI.

În termenii lui Derrida: „Nu este vorba de ștergerea rupturilor și a eterogenităților”³², ci de admiterea ideii că, în relațiile noastre cu animalele individuale, rămâne întotdeauna o parte „neapropriabilă, nesubiectivabilă, într-un anumit mod neidentificabil”.³³ De exemplu, poate nu ar trebui spus că animalele pot „vorbi” (o afirmație pe care o susțin anumiți biologi și etologi, folosind acest verb cu sensul de „comunicare”, verbală sau nu), ci a admite că ideea că „omul” este singurul vorbitor se dovedește problematică. Derrida susține, spre exemplu, că „marca în general”, „urma” [*tracce*], „iterabilitatea”, „diferența” „fără de care nu ar exista limbaj [...] *nu sunt doar umane*”.³⁴

Dacă Judith Butler spunea că „sexualitatea” este potrivită, în mod particular, pentru „desfacerea” „eului”, întrucât tinde să depășească normele și reglementările, chiar dacă este constituită de ele³⁵, am putea spune și noi că animalitatea depășește umanitatea noastră, că suntem cu toții *animots*, cu termenul lui Derrida³⁶, și că acest lucru poate contribui la crearea unui viitor postuman îndepărtat de previziunile apocaliptice ale lui Francis Fukuyama (2002) și mai aproape de viziunea lui Rosi Braidotti (2013) despre același prezent-viitor. Dacă, așa cum spune Butler, „animalul uman ne îndeamnă să regândim însăși condițiile de trăibilitate [*livability*]”³⁷, includerea în această reflecție a animalului non-uman ar favoriza probabil extinderea acestor condiții și astfel ar contribui la construirea unor comunități mai incluzive și mai puțin preocupate de păstrarea „imunității” lor.

³² Derrida, 1992, p. 299.

³³ *Ibidem*, p. 290.

³⁴ „Je pense en particulier à la marque en général, à la trace, à l'itérabilité, à la différence, autant de possibilités ou de nécessités sans lesquelles il n'y aurait pas de langage et qui ne sont pas seulement humaines”. *Ibidem.*, p. 299. (subl. în orig.).

³⁵ Butler, 2004a, p. 16.

³⁶ Derrida, 2006.

³⁷ Butler, 2014, p. 105.

Bibliografie

Adichie, Chimamanda Ngozi (2012), *We Should All Be Feminists*, Londra, Penguin Random House.

Berger, John (1980), „Why Look at Animals?”, în Berger, John, *About Looking*, New York, Pantheon Books, pp. 1-26.

Bradford, Phillips Verner, Blume, Harvey (1992), *Ota Benga*, New York, St. Martin's.

Braidotti, Rosi (2013), *The Posthuman*, Cambridge, Polity Press.

Butler, Judith (1993), *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*, New York, Routledge.

Butler, Judith (2002), «Is Kinship Always Already Heterosexual?», *Differences. A Journal, of Feminist Cultural Studies*, 13 (1), pp. 14-44 (reluat în Butler, 2004a).

Butler, Judith (2004a), *Undoing Gender*, New York – Londra, Routledge.

Butler, Judith (2004b), *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Londra, Verso.

Butler, Judith (2014), „Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics”, în Joana Sabadell-Nieto & Marta Segarra (eds.), *Differences in Common. Gender, Vulnerability and Community*, New York – Amsterdam, Rodopi, pp. 98-119.

Cixous, Hélène (1996), *Messie*, Paris, Galilée.

Cixous, Hélène (2003), *L'Amour du loup – et autres remords*, Paris, Galilée.

Derrida, Jacques (1980), *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion.

Derrida, Jacques (1992), «Il faut bien manger ou le calcul du sujet», în Derrida, Jacques, *Points de suspension*, Paris, Galilée.

Derrida, Jacques (2006), *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée.

Esposito, Roberto (1998), *Communitas. Origine e destino dellà comunità*, Torino, Einaudi.

Fassin, Éric (2014), «La question rom», în Éric Fassin, Carine Fouteau, Serge Guichard & Aurélie Windels, *Roms & riverains. Une politique municipale de la race*, Paris, La Fabrique, pp. 7-70.

Fontenay, Élisabeth de (1998), *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard.

Foucault, Michel (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, EHESS – Gallimard – Seuil.

Foucault, Michel (2014), *Herculine Barbin dite Alexina B*, prefață de Éric Fassin, Paris, Gallimard.

Fukuyama, Francis (2002), *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Straus and Giroux.

Haraway, Donna (1991), *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Londra, Free Association Books.

Haraway, Donna (2003), *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press.

Salime, Zakia (2011), *Between Feminism and Islam. Human Rights and Sharia Law in Morocco*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Segarra, Marta (2014), *Teoría de los cuerpos agujereados*, Santa Cruz de Tenerife, Melusina.

Spiegel, Marjorie (1996), *The Dreaded Comparison. Human and Animal Slavery*, Nueva York, Mirror Books.

Tamás, Gaspar Miklós (2015), interviu cu Corina Tulbure, *El Público*, <http://www.publico.es/internacional/gaspar-miklos-tamas-hungria-refugiados.html>.

Vera Rojas, María Teresa (ed.) [2012], *Nuevas subjetividades /Sexualdades literarias*, Barcelona – Madrid, Egales.

Waldau, Paul (2013), *Animal Studies. An Introduction*, Oxford – New York, Oxford University Press.

Wolfe, Cary (2009), *What is Posthumanism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Wolfe, Cary (2013), *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago – Londra, University of Chicago Press.

FRANCESCA FERRANDO

O genealogie feministă a esteticilor postumane din artele vizuale

Traducere din limba engleză
de Laura Sandu

Introducere

Articolul de față își propune să scoată în evidență numărul extraordinar de femei (autoidentificate astfel) care au contribuit, prin imaginația lor radicală, la formarea esteticii postumane, caracterizate de tehnomitologii, corporalități de tip cyborg și performativitate corporală rizomatică încă dinainte de apariția cyborgului drept cadru teoretic și de popularizarea termenului „postuman”. Încercând să alcătuiască o genealogie feministă a postumanului în artă, articolul se va concentra punctual asupra lucrărilor create de artiste după apariția fenomenului definit retrospectiv drept feminismul primului val, care a avut loc la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Pornind de la principalele mișcări de avangardă din prima jumătate a secolului XX – în special futurismul, dadaismul și suprarealismul –, genealogia va analiza feminismul celui de-al doilea val, din anii 1960 și 1970, cu explorarea sa fundamentală a corpului, evidențiată de arta de tip performance, oprindu-se apoi asupra feminismului celui de-al treilea val, din anii 1990, și a autoreinventării radicale pe care o propune acesta: de la cyberfeminism și revizitățile tehnologiei la ideile artistice provenite, pe de-o parte, din interpretările tehnorientaliste ale viitorurilor și, pe de alta, din articulările politice și sociale ale afrofuturismului și ale chicanafuturismului. În final, genealogia

va explora modurile în care artiste contemporane abordează genul și noțiunea de încorporare [*embodiment*], făcând referire la elemente care vor deveni de o importanță crucială în feminismul celui de-al patrulea val. Pornind de la o perspectivă de ansamblu asupra bioartei, prin prezentarea corpului reformat cu ajutorul eticilor și al esteticilor protehnologice ale lui ORLAN¹, articolul va discuta despre cyborgii lui Lee Bul, androizii lui Mariko Mori și avatarurile lui Cao Fei, încheind apoi cu o prezentare a Natashei Vita-More, filosoafa transumanistă și artista multimedia angajată în ideea reproiectării corpului uman ca operă de artă. Modalitățile în care artiste au abordat noțiunea de corporalitate umană și identitățile de gen în perioade și spații diferite vor oferi idei valoroase despre posibilitățile înscrise în conturarea viitorurilor noastre postumane.

Premise metodologice

În era postumană², alegerea concentrării stricte asupra lucrărilor produse de artiste autoidentificate ca femei poate fi criticată drept esențialistă, pentru că sugerează posibilitatea unei analize bazate pe un set de caracteristici bioculturale. Prin urmare, pentru a clarifica, voi arăta că această abordare este necesară deocamdată din rațiuni strategice, cu scopul de a restabili o genealogie incluzivă a postumanului însuși. Postumanismul devine un curent foarte la modă. Odată cu pătrunderea sa în *mainstream*, schemele ierarhice pe care postumanismul (critic, cultural și filosofic) (Wolfe, 2010; Braidotti, 2013) dorește să le deconstruiască reapar, atinse de ceea ce ar putea fi definit ca esențialism hegemonic – adică tendința istoriografică și obiceiul metodologic de a cita „gânditori, artiști și teoreticieni care

¹ Pe site-ul lui ORLAN, la secțiunea „Frequently Asked Questions, and common mistakes”, se menționează faptul că ORLAN se scrie cu majuscule.

² „Postuman” este un termen-umbrelă pentru diferite tipuri de mișcări, inclusiv postumanismul, transumanismul, noile materialisme, antiumanismul și metaumanismul. Despre diferențele și legăturile dintre aceste mișcări, vezi Ferrando (2014a). Despre diferențele specifice dintre postumanism și transumanism, vezi Ranisch și Sorgner (2014).

aparțin hegemoniei culturale” (Ferrando, 2012:13) și care sunt, de obicei, în epistema curentă, albi și bărbați. În acord cu o metodologie postumanistă, genealogia de față urmărește să păstreze un mod comprehensiv și incluziv de a recunoaște marea varietate a artistelor care au contribuit la dezvoltarea studiilor postumane. Având în vedere aceste premise, voi adopta o poziție strategic-esențialistă (Spivak, 1987) pentru a scoate în evidență rolul central al artistelor în dezvoltarea esteticii postumane. Și totuși, este important de notat că nu există un tip anume de femeie care să poată reprezenta simbolic orice femeie născută vreodată, ci că există femei (la plural) cu caracteristici sociale și individuale diferite. Cotitura feministă postmodernă a propus interpretări controversate ale conceptului de „femeie” în sine, prezentându-l ca pe un construct cultural (Butler, 1990) până la ceea ce a ajuns să fie criticat drept un „feminism fără femei”³. Ar trebui să precizez că, în cele ce urmează, voi aborda doar lucrările artistelor născute după apariția primului val de feminism, deși nu toate s-au declarat feministe. Dintr-o perspectivă *queer*, se va observa că mare parte dintre ele împărțeau vederi largi asupra sexualității, care nu se încadrau în normativitatea heterosexuală.

Un alt aspect important de subliniat este că genealogia de față se va concentra doar asupra artelor vizuale, fără a include artistele care au explorat idei postumane sub alte forme, cum ar fi literatura SF (Octavia Butler, Marge Piercy și Kathy Acker), muzica electronică (de pildă, Pauline Oliveros, Laurie Anderson și Pamela Z) sau dans (Pina Bausch, Anna Halprin și Tai Lihua, printre altele). Motivele pentru care am ales acest tip de analiză sunt diverse. Cultura vizuală a jucat un rol tot mai important în dezvoltarea civilizației occidentale, devenind centrală în elaborarea modernității, așa cum a arătat Foucault (1975) în articularea panopticismului; a înlocuit logocentrismul, transformându-se într-o caracteristică distinctă a postmodernismului, atât de pregnant, încât Baudrillard (1994) a înțeles simulacrul nu ca pe o copie a realului, ci ca pe o realitate în sine, hiperrealul.

³ O astfel de critică este evidențiată în titlul eseului cu același nume din 1991, semnat de Tania Modleski.

În termenii lui Judith Halberstam și Ira Livingston, „corpul postuman este o tehnologie, un ecran, o imagine proiectată” (Halberstam și Livingston, 1995:3). Prezentul nostru postuman este vizual, interactiv și interconectat; puterea reprezentării în producția de cunoaștere devine tot mai puțin inocentă, în cazul în care a fost vreodată așa.⁴

O genealogie radicală

Revenind acum la artiste, trebuie explicat de ce nu-i voi putea acorda fiecareia spațiul care i s-ar cuveni. Dincolo de glorificarea geniului individual, scopul este să scot în evidență marea varietate a femeilor care au avut viziunea cotiturii postumane, exprimând-o în lucrările lor și generând perspective originale în zone ale reprezentării asociate în mod obișnuit cu imaginația bărbaților albi (abilitățile femeilor se limitau, de obicei, la domenii care, ținând de activitățile femeilor, nu erau considerate „artă”, ci „meșteșug”, cum ar fi lucrul cu materiale textile și olăritul).⁵ După cum arăta Leonard (2003:19), „știința și tehnologia sunt ele însele considerate, în general, întreprinderi masculine”. Dar, înainte de a fi performate, știința și tehnologia sunt imaginate. În termenii lui Albert Einstein, „imaginația e mai importantă decât cunoașterea. Cunoașterea e limitată. Imaginația înconjoară lumea” (*apud* Viereck, 1929: 117). Prin intermediul genealogiei de față aș vrea să fac cunoscută contribuția imaginației radicale a femeilor la fundamentarea vremurilor care le-au urmat. În continuare, mă voi concentra, la început, asupra picturilor și a colajelor reprezentative pentru câteva dintre principalele mișcări de avangardă din prima jumătate a secolului XX; voi continua apoi cu discuția despre puterea vizuală a performance-urilor documentate în cadrul

⁴ În termenii lui Rosi Braidotti, „a vedea este primul act de cunoaștere, iar privirea este baza oricărei conștiințe epistemice” (Braidotti, 1994: 80).

⁵ E, de asemenea, important să subliniem că noțiunea de „artă” se bazează pe canoane etnocentrice. Așa cum au arătat criticile postcoloniale, doar producția artistică a civilizației occidentale a fost inclusă în disciplina numită, în linii mari, „istoria artei”, în vreme ce arta produsă în alte părți ale lumii, când nu a fost privită ca „meșteșug”, a fost etichetată generic drept „artă etnică”.

ascensiunii celui de-al doilea val de feminism. În final, voi prezenta diversele tipuri de arte vizuale de pe scena artistică contemporană apărute în urma celui de-al treilea val, subliniind abordările hibride și de tip multimedia care dau naștere celui de-al patrulea.

Bunici futuriste, dadaiste și suprarealiste

Futurism. Pentru a trasa o hartă a bunicilor postumane, mă voi opri asupra principalelor trei mișcări de avangardă care au apărut în Europa la începutul secolului XX: futurismul, dadaismul și suprarealismul. Să începem cu futurismul – termenul a fost lansat de Filippo Tommaso Marinetti în „Manifestul futurist” (1909/2006) și nu trebuie confundat cu cel folosit în sensuri contemporane, cu referire la teoreticieni sociali și oameni de știință angajați în încercarea de a prezice viitorul umanității și al vieții, în general. Există multe motive pentru care futurismul trebuie înscris în această genealogie, inclusiv faptul că a fost considerat una dintre sursele transumanismului, în special în Europa și mai ales în Italia.⁶ În primul rând, aș vrea să subliniez propensiunea sa către viitor, perceput nu ca un lucru care va surveni cronologic, ci întâmpinat într-o manieră de tipul „aici și acum” și bazat pe acceptarea noilor posibilități pe care le oferă prezentul. Futurismul ținea de dinamism; în cazul lui, cercetarea artistică nu-și propunea să exprime obiecte în mișcare, ci mișcarea însăși, dând naștere unei estetici a simultaneității. Pentru a crea un spațiu pentru imaginația dinamică, futurismul urmărea o ruptură simbolică față de trecut. Aceasta este una dintre diferențele cruciale față de postumanism, care, pentru a îmbrățișa viitorul întru totul, nu desconsideră trecutul. Dimpotrivă, postumanismul se alimentează din multe surse diferite, istorii masculine și feminine [*histories* și

⁶ Roberto Campa, președintele Asociației Transumaniste Italiene, declara: „Suntem printre moștenitorii futurismului italian și rusesc, suntem neofuturiști, chiar dacă prefixul «neo» nici nu ar trebui să fie necesar. Futurismul este, prin definiție, o mișcare de idei și de acțiune care se reînnoiește constant, privind mereu înainte” (apud Guerra, 2009).

*herstories*⁷] într-o încercare academică de incluziune care se deschide către alte specii și forme de viață ipotetice: de la animalele non-umane la inteligența artificială, de la extraterestri la posibilitățile legate de ideea fizică a unui multivers. Cum spuneam într-un articol anterior, „postumanismul lansează o invitație teoretică de a gândi incluziv, într-o relocare genealogică a umanității în interiorul universalității (postumanismul este o critică a umanismului, a antropocentrismului și a universcentrismului) și a alterității în interiorul sinelui (postumanismul este o recunoaștere a acelor aspecte constitutive pentru categoria umanului și care se află totuși dincolo de înțelegerea umană)” (Ferrando, 2014b: 220).

O altă distincție importantă dintre futurism și postumanism privește viața. Încercând să disloce umanul din centrul discursului, postumanismul se deschide către ecologism și drepturile animalelor; dacă îmbrățișează tehnologia ca esențial umană (Gehlen, 1957; Stiegler, 1998), avertizează totodată în privința laturii ei distructive, deja cunoscute în urma a numeroase catastrofe, cum ar fi lansarea bombei atomice sau impactul ecologic al industrializării. La polul opus, exaltarea futuristă a provocărilor contemporane includea fascinația față de război, definit de Marinetti ca „unica igienă a lumii”⁸ (Marinetti, 1909/2006: 14), și față de mașini, așa cum se poate citi în „Manifest tehnic al literaturii futuriste”: „noi pregătim geneza omului mecanic din părți înlocuibile”⁹ (Marinetti, 1912/2006: 113-114). Chiar dacă

⁷ La sfârșitul anilor 1960, neologismul *herstory* a fost introdus ca o critică a cuvântului *history*, care, deși provine din greaca veche, dintr-un termen care înseamnă „martor” (*ἵστωρ*) și deci nu conține forma masculină în semnificatul său, s-a potrivit perfect cu semnificatul, într-un fel de act ratat semiotic. În *Words and Women*, Casey Miller și Kate Swift scriau: „Când folosesc cuvântul *herstory*, femeile din cadrul mișcării urmăresc să atragă atenția asupra faptului că viețile, faptele și participarea publică ale femeilor au fost neglijate și subevaluate în istoriile standard” (Miller și Swift, 1991: 146). În acest pasaj, folosesc termenul *herstory* pentru a mă referi în mod specific la experiența istorică a femeilor, care a rămas, în mare parte, nedocumentată, dar care a fost reconstituită prin mijloace alternative, cum ar fi istoria orală, jurnale personale și artefacte.

⁸ În Filippo Tommaso Marinetti, *Manifestele futurismului*, traducere, introducere și note de Emilia David Drogoreanu, Editura ART, București, 2009, p. 75 (n. tr.).

⁹ *Ibid.*, p. 105 (n. tr.).

termenul „cyborg” a fost formulat mult mai târziu de Clynes și Kline (1960), putem identifica în futurism paternitatea unui astfel de concept. Marinetti a avut, de asemenea, viziunea dezvoltărilor militariste; în „L'uomo moltiplicato e il regno della macchina” [„Omul extins și împărăția mașinilor”]¹⁰, scria: „Aceste specii non-umane, mecanice, construite pentru viteză neîntreruptă vor fi în mod firesc crude, omnisciente și războinice” (1915/2006a: 87).

Fascinația față de viteză, mașinărie și război era împărtășită în cadrul mișcării de bărbați și femei deopotrivă, așa cum se poate vedea în „Manifeste de la femme futuriste” [„Manifestul femeii futuriste”] (1912/2001).¹¹ În ciuda valorii contradictorii și a caracterului șovin al discursului futurist¹², un mare număr de artiste s-au alăturat mișcării, ca act provocator și critic la adresa stereotipurilor autonegării și sacrificiului feminine asociate în teorie, până în zilele noastre, femeilor. Putem aminti multe pictore futuriste, precum Rougena Zátková (1885-1923), Benedetta Cappa Marinetti (1897-1977), Marisa Mori (1900-1985), Olga Rozanova (1886-1918) și Alexandra Exter (1882-1949), dar, din mai multe motive, mă voi apleca în special asupra lucrărilor semnate de două artiste anume: pictora rusă Natalia Goncharova (1881-1962) și pictora italiană Olga Biglieri Scurto (1916-2002). Natalia Goncharova¹³ nu a fost doar

¹⁰ Scris în 1910, textul a fost publicat prima oară în *Guerra sola igiene del mondo* (1915/2006a: 85-88).

¹¹ Scris în 1912 de Valentine de Saint-Point ca răspuns la „Manifestul futurist” al lui Marinetti (1909/2006), manifestul spune așa: „Femeile sunt furii, amazoane, Semiramide, Ioane d'Arc, Jeanne Hachette, Judith și Charlotte Corday, Cleopatre și Messaline: femeii gata de bătaie care luptă mai feroce decât bărbații, iubite care ațâță, distrugătoare care-l nimicesc pe cel slab și ajută la alegerea între mândrie și disperare” (de Saint-Point, 1912/2001: 214).

¹² În „Fondarea și manifestul futurismului”, Marinetti (2006: 75) scria: „Noi vrem să glorificăm războiul – unica igienă a lumii – militarismul, patriotismul, gestul distrugător al anarhiștilor, ideile frumoase pentru care se moare și disprețul femeii” (în Filippo Tommaso Marinetti, *Manifestele futurismului*, ed. cit., p. 75. Traducerea în limba română nu redă cu fidelitate sensul textului lui Marinetti, care de fapt vorbește despre disprețul „față de femei”, nu de „disprețul femeii”, n. r.).

¹³ În 2007, a devenit autoarea celor mai scumpe lucrări pictate de o femeie: lucrarea ei „La cules de mere” (1909) s-a vândut cu 4,9 milioane de lire sterline.

unul dintre principalii reprezentanți ai futurismului rus, ci și unul dintre fondatorii rayonismului, un stil de artă abstractă pe care l-a dezvoltat în 1911 împreună cu partenerul său, pictorul Mihail Larionov (1881-1964), după ce a audiat o serie de prelegeri despre futurism ținute de Marinetti. Rayonismul se concentra asupra reprezentării mai degrabă a razelor de lumină reflectate de obiecte decât a obiectelor în sine, într-o preintuire a rolului central al luminii în realitatea virtuală și, de aici, a infrastructurii electrice a cyberspațiului. Cealaltă bunică postumană și futuristă este Olga Biglieri Scurto, Barbara¹⁴, pe care o prezint nu doar pentru picturile sale futuriste și atitudinea ei (a devenit aviatore profesionistă la doar șaisprezece ani, chiar înainte de a se întâlni cu futurismul), ci și pentru turnura fascinantă din estetica sa. Viața ei a traversat secolul XX, începând cu aderarea la futurism, trecând prin al Doilea Război Mondial și moartea soțului; apoi a descoperit feminismul și filosofia lui Luce Irigaray, pe care a prelucrat-o în picturile sale „noetice”; în cele din urmă a devenit o mare susținătoare a mișcării pentru pace și a donat lucrarea „L'Albero della Pace” [„Arborele Păcii”] (1986) Muzeului Memorial pentru Pace din Hiroshima.

Dada. Dacă futurismul susținea războiul și tendința fascistă de colonizare, dadaismul a apărut după izbucnirea Primului Război Mondial ca o mișcare culturală de protest împotriva politicilor expansioniste. Hugo Ball, autorul primului manifest dada (1916), declara: „Pentru noi, arta nu e un scop în sine [...], ci o oportunitate pentru o critică și o percepție reale asupra vremurilor pe care le trăim” (Ball, 1974: 58)¹⁵. Înainte de a prezenta bunicile dadaiste,

¹⁴ Am descoperit-o pe Barbara și interesul său pentru Luce Irigaray mulțumită profesoarei Francesca Brezzi, autoarea unui eseu exhaustiv: „Quando il futurismo è donna. Barbara dei colori” [„Când futurismul are gen feminin. Barbara culorilor”] (2009).

¹⁵ Interesant de observat ar fi că, în viziunea filosofului german Peter Sloterdijk, „în esență, dadaismul nu este nici o mișcare artistică, nici una anti-artistică, ci o *philosophische Aktion* radicală. Ea practică știința unei ironii militante” (1987: 391; citat preluat din Peter Sloterdijk, *Critica rațiunii cinice*, vol. II, traducere de Tinu Pîrvulescu și Sanda Munteanu, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 198 – n. tr.).

aș dori să menționez lucrările protetice ale artistei americane Anna Coleman Ladd (1878-1939), care a realizat măști subțiri din cupru pentru soldații desfigurați în Primul Război Mondial; măștile erau modelate și pictate astfel încât să semene cu chipurile lor dinaintea traumei. Legătura dintre mutilările de pe front și estetica dadaistă a fost remarcată la scară largă. Așa cum spunea Stanton B. Garner, „să așezi [...] hibridii corp-obiect din colajele și fotomontajele dadaiste alături de dispozitive protetice din timpul războiului [...] înseamnă să arunci o privire în interiorul mai amplului câmp cultural în care corpul modern a fost fragmentat, alterat și reimaginat” (Garner, 2007: 507). Antiburghes și anarhist prin natura sa, dadaismul a respins cu vehemență războiul, așa cum citim la Ball: „Războiul se bazează pe o eroare crasă. Oamenii au fost confunziți cu mașinile. Mașinile, nu oamenii, ar trebui decimate” (Ball, 1974: 22). Mai mult decât prin luddism, dadaismul se caracteriza printr-o abordare cinică a ideilor de progres și control. Artiștii și artiste dadaiste nu respingeau mașinile, ci încorporau mecanicul în estetica lor. O parte dintre ei, ca Marcel Duchamp (1887-1968) și Francis Picabia (1879-1953), au mers până într-acolo încât au dezvoltat o mașină dadaistă de artă, dar specificul unor asemenea mașini se regăsea în futilitatea lor și în lipsa de sens, într-o interpretare a noului care se deosebea radical de futurism: dadaismul recunoștea progresele tehnologiei ca parte dintr-o realitate mai largă, haotică și instabilă existențial, anticipând sentimentele stranii asociate adesea cu cyborgismul.¹⁶

Chiar dacă există multe artiste dadaiste ale căror lucrări au contribuit la crearea unui canon postuman, precum Sophie Tauber-Arp (1889-1943), Sonia Delaunay (1885-1979) și Beatrice Wood (1893-1998), în această genealogie vizuală mă voi opri asupra artistei germane Hannah Höch (1889-1978), potrivit teoriei lui Matthew Biro, care plasează maternitatea cyborgului în mișcarea Dada¹⁷ și,

¹⁶ Pentru o prezentare riguroasă a cyborgului și a straniului, vezi Grenville (2001).

¹⁷ Asemenea rădăcini au fost deja semnalate de Jennifer González în „Envisioning Cyborg Bodies: Notes from Current Research” (1995). Biro spunea că „cyborgul a fost, paradoxal, și creatura asupra căreia mulți artiști din Weimar și alți producători culturali și-au proiectat speranțele și fanteziile utopice” (Biro, 2009: 1).

în special, în colajele ei. Extinderea originilor cyborgului până la dadaism oferă posibilitatea unei genealogii alternative nu doar față de definiția funcțională a cyborgilor formulată de Clynes și Kline ca „sisteme autoreglabile om-mașină” (Clynes și Kline, 1960: 31) concepute „pentru a satisface cerințele mediilor extraterestre” (*Ibid.*: 29), ci și față de cea militaristă anticipată de Marinetti. Conform lui Biro, o asemenea regăsire a rădăcinilor „extinde conceptul dincolo de definiția sa tradițională [...] pentru a include cyborgul ca reprezentare a identității hibride în sens larg” (Biro, 2009: 1). Forma artistică adoptată de dadaism pentru vizualizarea unei asemenea sinteze a fost colajul; Höch a dezvoltat această tehnică mult mai mult decât oricare altă artistă dadaistă din Berlin. Natura cyborgiană a multora dintre figurile din fotomontajele sale amestecă atât genurile, cât și culorile, etniile și vârstele, arătând, în cele din urmă, că aceste trăsături nu sunt imuabile. Höch era profund conștientă de schimbările cu care se confruntau femeile la nivel social și individual în perioada postbelică¹⁸ și una dintre preocupările sale centrale era să reprezinte vizual această schimbare, cyborgii feminini devenind, în cele din urmă, mult mai prezenți în opera ei.

Rădăcinile dadaiste ale postumanului sunt identificabile nu doar în estetica acestuia, ci și, mai specific, în folosirea unor tehnici ca, de exemplu, colajul, așa cum am arătat, dar și asamblajul, procedeul artistic de alăturare a unor obiecte găsite pentru a realiza compoziții în două sau trei dimensiuni, care și-a găsit două pioniere în artista Elsa von Freytag-Loringhoven (1874-1927) și în sculptora Louise Nevelson (1899-1988). Pe de-o parte, grație biotehnologiei, ingineriei genetice și nanotehnologiei, viața însăși a devenit tot mai mult un fel de „asamblaj biotehnologic” (Waldby, 2000); pe de alta, preocupările legate de mediu ale eticilor postumane, care insistă asupra politicilor de reciclare și a dezvoltării durabile, se întorc spontan către o astfel de tradiție. Postumanismul împărtășește totodată cu dadaismul

¹⁸ Pe de altă parte, sexismul nu a fost afectat de neconvenționala atitudine dadaistă. Așa cum sublinia Makela (1997: 119), „în ciuda susținerii verbale pe care o acordau cu toții emancipării femeilor, cei mai mulți dintre dadaștii bărbați nu au arătat, în fond, aproape niciun pic de respect real față de realizările profesionale ale lui Höch”.

acceptarea nonsensului încorporat în propriile sale metanarațiuni: în această tentativă de a descentra umanul, postumanismul este încă gândit și teoretizat de oameni, într-un sistem de semne care are în centru omul.

Suprarealism. Suprarealismul s-a răspândit la nivel internațional începând cu anii 1920, devenind una dintre cele mai influente mișcări ale perioadei. S-a dezvoltat din dadaism și a elaborat nonsensul în juxtapuneri evocative și în *non sequitur*-uri. Pe urmele lui Freud, suprarealismul acorda recunoaștere deplină inconștientului, simbolismului viselor și asocierilor libere. Estetica suprarealistă răsturna legile fizicii urmărind surpriza și misterul, care veneau să înlocuiască straniul din dadaism; pentru a elibera potențialul creator al inconștientului, suprarealiștii adoptau tehnici ca desenul și scrierea automate, definite ca „automatism”¹⁹. Cu toate acestea, suprarealismul nu-și propunea să exprime o transcendență a realului, ci să adâncească interpretările lumii cunoscute cu ajutorul simțurilor, extinzându-și fundamentele dincolo de ceea, istoric, ținea doar de „domnia logicii” (Breton, 1924/1972: 9), așa cum a definit-o Breton în „Primul manifest al suprarealismului” (1924): „Cred în contopirea viitoare a acestor două stări – visul și realitatea –, aparent atât de contradictorii, într-un fel de realitate absolută, o suprarealitate” (*Ibid.*: 14). Încercând să ocolească dualismele, postumanismul îi datorează suprarealismului recuperarea unor aspecte ale vieții, cum ar fi: lumea viselor, care poate oferi un spațiu unic pentru viziuni; posibilitățile pe care le oferă viitorul, care sunt deja încorporate în misterul prezentului; conștientul care se transformă în inconștient, într-o viziune fluidă din care decurge astăzi câmpul psihologiei postumane.

¹⁹ Merită observat că, în prezent, în epoca mecanismelor inteligente, folosirea cuvântului „automat” a fost corelată cu capacitatea de a opera fără un control exterior, în timp ce celălalt înțeles al său – activitatea de a procesa fără gânduri conștiente – a fost, în mare parte, respins. Întrebarea „Poate o mașină să aibă conștiință?”, care s-a aflat în centrul dezbaterii în filosofia inteligenței artificiale, poate fi interesant reformulată, suprarealist, astfel: din moment ce inteligența artificială nu are conștiință, poate ea accede la un alt fel de cunoaștere?

Suprarealismul a atras atenția și asupra mediului care, așa cum am menționat, caracterizează postumanismul critic. După cum spune Rosemont, „mereu implicită în gândirea suprarealistă, o conștientizare radicală ecologică devine tot mai explicită în publicațiile mișcării de după 1945” (Rosemont, 1998: LI). Această conștientizare apare, de pildă, în lucrările artistei americane Katherine Linn Sage (1898-1963), ale cărei peisaje suprarealiste de mari dimensiuni amintesc de peisajele futuriste și de filmele SF. Atât la nivel estetic, cât și de conținut, evocări postumane pot fi găsite în lucrările Dorotheei Tanning (1910-2012) și ale Leonorei Carrington (1917-2011), al căror interes față de reprezentările vizuale ale animalelor, mitologiile lumii și simbolismul ocult s-a adâncit după întâlnirea cu pictora suprarealistă hispano-mexicană Remedios Varo Uranga (1908-1963), influențată de o mare varietate de tradiții mistice și ermetice, atât occidentale, cât și non-occidentale: de la psihologia arhetipurilor a lui Carl Jung la teosofia Helenei Blavatsky, învățăturile spirituale ale lui George Gurdjieff și tradiția sufită. Tot în această secțiune aș mai vrea s-o menționez pe Lois Mailou Jones (1905-1998). Născută în Statele Unite, Jones a trăit mult timp la Paris. Unele dintre lucrările sale amintesc de ideile suprarealiste, cum ar fi „The Fetishes” [„Fetișurile”] (1938). Lucrările lui Jones au fost profund influențate de Renașterea din Harlem, care înflorea la vremea respectivă, de experiența afro-americană și de tradițiile africane. Măștile sale transgresau diviziunea tradițională dintre uman și divin, în timp ce „The Ascent of Ethiopia” (1932) reînscrisa diaspora africană într-un spațiu și timp spirituale, imaginate prin intermediul simbolicului, al artefactelor tehnologice și al artelor umane.

Alte două artiste care ar trebui luate în considerare sunt argentiniana Leonor Fini (1907-1996) și pictora mexicană Frida Kahlo (1907-1954); în mod interesant, niciuna dintre ele nu și-a afirmat afilierea la mișcarea suprarealistă, deși lucrările lor au fost etichetate astfel. Aș vrea să mă concentrez asupra lui Fini nu doar pentru că lucrările sale sunt excelente, ci și datorită personalității ei fascinante și, în special, a gustului pentru mascaradă, care derivă dintr-o curioasă experiență biografică. Când Leonor era mică, după ce părinții

săi au divorțat, tatăl a încercat s-o răpească în mai multe rânduri, așa că mama a început s-o deghizeze ingenios în băiat ca să-i ascundă identitatea. În reiterarea actului de travesti, Leonor a experimentat întru totul nu doar mimetismul social intrinsec performării genului (Butler, 1990), ci și fascinanta sa latură teatrală. Ideea de metamorfoză a ocupat un loc central în opera sa, care prezintă femei-sfinx, siluete androgine, pisici și femei puternice (vezi fig. 1 și 2). Esteticile carnavalesci făceau parte din viața ei de zi cu zi, așa cum a declarat mai târziu: „teatralitatea inevitabilă a vieții e tot ce mă interesează” (Webb, 2009: 127). Folosirea măștii și a costumelor nu era o strategie de a nu fi recunoscută (nu era niciun secret în legătură cu cine le poartă, iar Leonor se bucura sincer de o astfel de atenție)²⁰, ci era menită să reprezinte multiplele identități dintr-o *persona*: „Prin costume și măști simt că devin o extensie a mea însămi” (Webb, 2009: 127). Sensibilitatea postumană a lui Fini i-a călăuzit întreaga viață și activitate, după cum amintea chiar ea: „Experimentez o lume erotică unde nu există divergențe, nu există ostilitate, unde totul se amestecă [...]. Îmi place să mă simt într-un stadiu de metamorfoză, ca unele animale sau plante“ (*Ibid.*: 105).

Frida Kahlo ar putea fi inclusă într-o asemenea genealogie din multe alte motive, dar mă voi opri asupra unui aspect specific al operei sale, rareori dezbătut în discursurile transumane entuziaste despre tehnocorpuri: durerea. La șase ani, Frida s-a îmbolnăvit de poliomielită; când avea optsprezece, era să moară într-un accident tragic de autobuz, a suferit leziuni severe și nu și-a mai revenit niciodată complet. Starea ei de sănătate a avut ca urmare peste treizeci de intervenții chirurgicale, imposibilitatea unei sarcini sănătoase, o serie întreagă de avorturi spontane și terapeutice, amputarea a trei degete de la picioare și, câțiva ani mai târziu, amputarea piciorului drept până la genunchi. Lucrările sale înfățișează un simbolism complex, unde autoportretele și referințele autobiografice coexistă cu zei precolumbieni, imagini creștine și hibrizi animal-umani. Suprerealismul

²⁰ Îi mulțumesc lui Neil Zukerman și Galeriei CFM pentru observațiile prețioase asupra operei, a artei și a personalității lui Leonor.

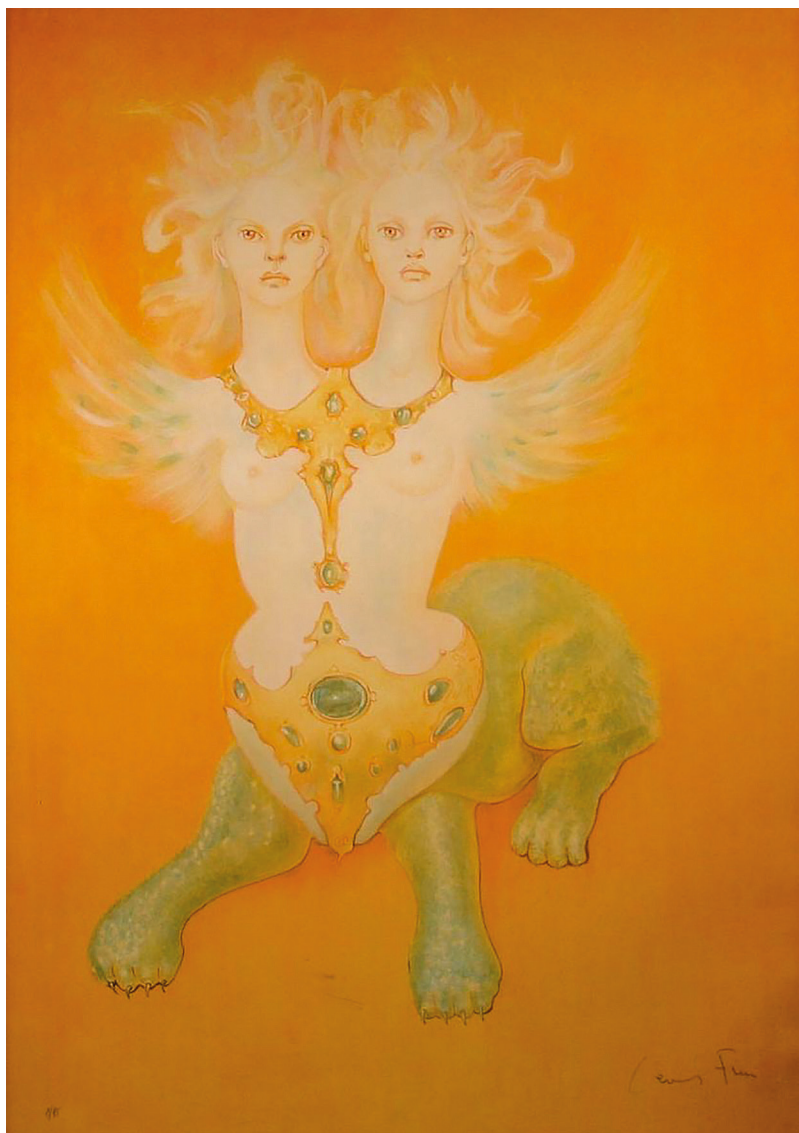


Fig. 1. *Dithyrambe* (1972) de Leonor Fini

Notă: Imagine reprodusă cu permisiunea lui Richard Overstreet, din partea moștenitorilor lui Leonor Fini. Copyright © Estate of Leonor Fini, 2016



Fig. 2. Leonor Fini (1948)

Notă: Imagine reprodusă cu permisiunea lui Richard Overstreet, din partea moștenitorilor lui Leonor Fini. Copyright © Estate of Leonor Fini, 2016

întunecat al lui Kahlo este „fără speranță” (chiar titlul uneia dintre lucrările sale, din 1945); nu este înrădăcinat într-o lume a visului, ci încorporat în experiența personală, socială și politică. După cum spunea ea însăși: „Credeau că sunt suprarealistă, dar nu sunt. N-am pictat niciodată vise. Am pictat propria mea realitate” (Kettenmann, 1993: 48) – o realitate dificilă din punct de vedere fizic și emoțional: „lucrările mele [...] poartă în sine un mesaj despre durere” (Tibol, 1993: 67). Dezgolit, corpul său afectat semnifică „un corp socializat, un corp care e deschis de instrumente, tehnologizat, rănit – cum arăta Jean Franco –, cu organele expuse către lumea exterioară”. Într-un jurnal pe care l-a ținut către finalul vieții, lângă un desen al corpului său, Frida a scris: „Sunt dezintegrare” (Fuentes și Kahlo, 1995: 225). Corpul acesta feminin, subiect și obiect al unei narațiuni autobiografice publice, nu se transformă niciodată într-un fetiș și nici într-un loc impersonal al „erotismului mecanic” (Baudrillard, 1991: 119), dacă preluăm termenul lui Baudrillard folosit în articolul „Crash”²¹ în legătură cu romanul omonim al lui J.G. Ballard²². Articolul a provocat reacții puternice, care mi s-au părut utile în analiza esteticii lui Kahlo. Mai exact, critica lui Vivian Sobchack servește foarte bine acestui scop: „nimic nu se compară cu puțină durere pentru a ne veni (din nou) în simțire și a arăta de ce descrierile apocaliptice ale lui Baudrillard cu privire la tehnocorpul postmodern sunt periculos de părtinitoare” (Sobchack, 1991: 328). Corpurile tehnologizate ale Fridei nu lasă loc naivei celebrări a unor viitoruri protetice, în care trupul este privit cu dispreț, ca element demodat care poate (și va) fi ușor de înlocuit; lucrările ei poartă în sine toată durerea legată de astfel de tehnoreconfigurări.

²¹ Publicat pentru prima oară în 1976, articolul a fost apărut ulterior într-un număr special al revistei *Science Fiction Studies* în noiembrie 1991, împreună cu răspunsurile critice ale altor teoreticiene, inclusiv Katherine Hayles.

²² *Crash* este un roman despre simforoflie și mecanoflie (Ballard, 1973).

Mamele noastre feministe: din anii 1970 până în anii 1990

După ce am prezentat principalele trei mișcări artistice de avangardă din prima jumătate a secolului XX, în următoarea secțiune mă voi concentra asupra scenei artistice conexe celui de-al doilea val de feminism, apărut în anii 1960 și dezvoltat pe parcursul următorului deceniu. Contribuția teoretică a feminismului la postumanism este de primă importanță. Faptul că feminismul a pus sub semnul întrebării universalitatea simbolurilor masculine a avut un rol fundamental în cadrul demersului postumanist de dislocare a umanului și a logosului antropocentric din centrul discursului. Pornind de la ideea că „ce e personal este politic”, corpul a devenit primul spațiu care trebuia revendicat din ghearele ontologice patriarhale; artele performative păreau un instrument potrivit în acest scop. Așa cum sublinia performera Cheri Gaulke, „în performance am descoperit o formă artistică tânără, lipsită de tradiția picturii sau a sculpturii. Fără tradiții guvernate de bărbați” (Goldberg, 1998: 129). Pentru că multe artiste ale vremii împărtășeau ideile criticii postmoderne la adresa ideologiilor tari și se distanțau de etichete înguste, în continuare voi prezenta mamele feministe ale postumanismului după subiectele lor de interes.

Să începem cu problematizarea limitelor interne și externe ale corpului omenesc, care, așa cum spuneam apropo de opera lui Kahlo, nu pot fi reduse la iconografia supereroului, des întâlnită în narațiunile transumaniste²³, fiind marcate în același timp de sânge și de durere. Așa cum amintește Pastourmatzi, „doar în ficțiune transmutațiile miraculoase ale cărnii în text și ale textului în carne sunt ubicue și lipsite de durere” (Pastourmatzi, 2009: 214). Multe artiste ar putea fi enumerate aici, începând cu performera franceză

²³ De exemplu, pe coperta cărții *Human Enhancement* [„Ameliorarea umanului”] (Bostrom și Savulescu, 2009), un bărbat cu hipertrofie musculară este reprezentat în toate pozițiile consacrate din halterofilie, într-o ultrasimplificare a temei abordate și o universalizare a caracteristicilor specific masculine ca simboluri ale „ameliorării” universale.

Gina Pane (1935-1990), mama artei corporale, ale cărei automutilări au reprezentat, în termenii lui Michel Thevoz, o „profanare a valorilor umaniste” (Thevoz, 1984: 119). În anii 1960, artista americană Hannah Wilke (1940-1993) a creat seria de reprezentări ale vaginului, mici sculpturi ale vulvei făcute din gumă de mestecat și lipite apoi de corpul său gol, care realizau crearea unei confuzii grotesci între conturul trupului și al gumei. Ultima sa lucrare, „Intra-Venus” (1992-1993), publicată postum, consta în înregistrarea fotografică a schimbărilor corpului său în urma chimioterapiei și a transplantului de măduvă. Altă mamă a postumanului pe care trebuie să o menționăm aici este Marina Abramović, născută în Serbia în 1946, care, într-un interviu acordat în 1990, spunea despre opera ei de până atunci: „avea de-a face în mare parte cu durerea și rănirea pentru a împinge corpul la limită, poate chiar la limita dintre viață și moarte” (Goy, 1990). În „Ritm 0” (1974), Abramović a așezat pe o masă șaptezeci și două de obiecte pe care oamenii le puteau lua pentru a le folosi asupra ei, inclusiv o armă cu un singur gloanț. Încă o prezență activă în artă, ea pune constant sub semnul întrebării limitele, la nivel personal și cultural. După cum spune ea însăși, „Nu am niciun sentiment al naționalității. Am călătorit atât de mult, încât am făcut din toată planeta un studio. Și, într-un fel, mi se pare chiar prea mică” (*Ibid.*). Una dintre seriile sale de sculpturi începute în 1993 și la care lucrează și acum, intitulată „Transitory Objects for Non-Human Use” [„Obiecte efemere pentru uz non-uman”], cuprinde un „scaun pentru uz non-uman” („A Chair for Non-Human Use”, 1995), ale cărui picioare sunt atât de lungi, încât nicio ființă umană nu s-ar putea așeza pe el.

Există câteva artiste ale căror lucrări sunt esențiale pentru această genealogie prin provocările pe care le-au lansat la adresa percepției antropocentrice a umanului explorându-și propria identitate. Aș vrea să le menționez pe americana de origine japoneză Yoko Ono (n. 1933), pe Ana Mendieta (1948-1985), născută în Cuba, și pe japoneza Yayoi Kusama (n. 1929). Ono a făcut parte din grupul Fluxus, care, inspirat de dadaism și grupul Gutai, a folosit o abordare intermedia pentru a sublinia legătura dintre artă și obiectele

din viața cotidiană, concentrându-se mai mult asupra procesului artistic decât asupra produsului final în sine. În același spirit, Ono a recunoscut în musca de casă un alter ego, într-un film care prezenta legătura dintre specii (*Fly*, 1970). Arta ambientală a lui Mendietta, pe de altă parte, prezenta contopirea propriului corp cu pământul sau cu alte obiecte naturale găsite *in loco*, inclusiv fire de iarbă care creșteau prin corpul său. Intervenția minimă a performance-urilor ei se află în contrast cu alterările colosale ale unora dintre contemporanii săi bărbați, precum Robert Smithson (1938-1973), ale cărui lucrări depindeau mult de utilaje grele pentru a fi realizate. În performance-urile ei numite „Siluetas” [„Siluete”] (1973-1980), silueta umană – reprodusă uneori cu ajutorul focului sau al sângelui – nu este separată de mediul înconjurător, într-o abordare holistică ce rezonază cu conștiința postumană a mediului și o depășire a ontologiilor dualiste. Umanul devine un concept efemer, într-o viziune organică a vieții ca forță care se modifică și evoluează constant. Yayoi Kusama va face legătura cu următoarea secțiune, concentrată asupra tehnologiei. Kusama a realizat de-a lungul vieții performance-uri și instalații ambientale caracterizate prin repetiții obsesive și acumulare, la baza cărora stăteau visele și halucinațiile pe care le avea încă din copilărie. Bulinele, precum și acele „rețele infinite” par precursorile tiparelor vizuale generate pe computer: într-o subversiune a perspectivelor, bulinele sunt subiecții, în timp ce oamenii devin parte din tendința infinită a acestora de-a se multiplica, și ei un alt strat al repetiției (vezi fig. 3 și 4). Seria „Mirror/Infinity Rooms” [„Camerale oglinzii/infinitalui”], produsă începând cu 1963, amintește de universul în expansiune. Demn de menționat ar mai fi faptul că tot Kusama, prezență foarte activă în mișcarea de avangardă de la New York, din anii 1960, a pus în scenă prima „nuntă homosexuală” performată în Statele Unite: happeningul a avut loc în 1968, cu un an înainte de revolta de la Stonewall.

În încheierea acestei secțiuni, aș vrea să menționez opera altor câtorva artiste care au abordat problema interacțiunii dintre umanitate și tehnologie. Mai întâi ar fi lucrările japonezei Atsuko Tanaka (1932-2005). „Rochia electrică”, datând din 1956, este sculptură și



Fig. 3. Yayoi Kusama (2012).



Fig. 4. *Ascension of Polkadots on the Trees*
[*Urcușul bulinelor pe copaci*] (2006) de Yayoi Kusama

performance deopotrivă, ajungând nu numai unul dintre simbolurile Gutai, dar și un precursor important al tradiției feministe a artei purtabile. Artista germană Rebecca Horn, născută în 1944, și-a început seria de extensii corporale în 1968. În performance-ul intitulat „Unicorn” (1972), Horn a purtat un corn lung pe cap și, pentru a-l susține, benzi albe prinse pe corpul ei gol, care semănau izbitor cu cele din lucrarea Fridei Kahlo, „La Columna Rota” [„Coloana frântă”] (1944). Horn a realizat sculpturi gândite pentru a fi atașate ca niște proteze pe corpurile performerilor, pentru a le prelungi degetele și picioarele, în rezonanță cu teoria lui Marshall McLuhan despre tehnologiile noilor media ca „extensii ale omului” (McLuhan, 1964). În cadrul studiului artistic, ea aducea în prim-plan relația dintre tehnologie, putere și gen, creând „extensii ale femeilor”. În anii 1980, Horn a lucrat la o serie de mașini artistice, cum ar fi „Painting Machine” [„Mașină de pictat”] (1988), despre care spunea: „Mașinile mele nu sunt mașini de spălat sau automobile. Au o calitate umană și trebuie să treacă prin schimbări” (Horn et al., 1993: 27), performând o depășire a opoziției binare tradiționale dintre uman și mecanic.

Artista braziliană Lygia Clark (1920-1988) nu a explorat direct posibilitățile oferite de tehnologiile avansate, și totuși, după cum observa Simone Osthoff, „a deschis o perspectivă conceptuală asupra practicilor similare artei performance-ului electronic și a telecomunicațiilor, cu accentul lor pe schimburi fluide, imateriale” (Osthoff, 1997). Accentul lui Clark pe interactivitate, marcată de necesitatea manipulării obiectelor de către privitor pentru a descoperi diverse forme și modele („Bichos” [„Gânganii”], anii 1960), a precedat din multe puncte de vedere dezvoltarea mediilor interactive. Dispozitivele sale multisenzoriale, precum „Sensorial Hoods” [„Glugi senzoriale”] (1997) sau „Abyss-Masks” [„Măști ale abisului”] (1967), au oferit experiențe perceptive noi, care au anticipat simulările realității virtuale. Înainte de a trece la a treia și ultima parte a acestei genealogii, aș vrea să aduc un omagiu multor altor artiste care au contribuit la imaginarul postuman, printre care: Joan Jonas (n. 1936), Adrian Piper (n. 1948) și Linda Montano (n. 1942), pentru lucrările performative; Ulrike Ottinger (n. 1942), Dara Birnbaum

(n. 1946) și Steina Vasulka (n. 1944), pentru lucrările video; Louise Bourgeois (1911-2010), Nancy Grossman (n. 1940) și Senga Nengudi (n. 1943) pentru sculptură; Francesca Woodman (1958-1981) și Cindy Sherman (n. 1954), pentru fotografie.

Surorile noastre digitale: din anii 1990 până astăzi

Începutul anilor 1990 a fost marcat de nașterea cyberfeminismului. Neașteptatul succes pe care l-a avut „Un manifest al cyborgului” (1985) al lui Haraway a contribuit în mare măsură la popularizarea sa, într-un moment istoric în care cybercultura își consolida narațiunile și arta se reinventa, luând forme noi, cum ar fi cyberarta, arta web, arta noilor media, arta electronică, software, digitală, telematică. Posibilitățile extraordinare oferite de realitatea virtuală, cum ar fi medii simulate pe computer, unde să poată fi experimentate diferite identități de gen (cu efecte mai puțin revoluționare decât s-a preconizat)²⁴, au fost înscrise teoretic în cyberfeminism, care punea accentul pe multiplicitate, nomadism și conectivitate. Practicile sale erau participative și descentrate; scopurile sale priveau în special transformarea spațiului digital într-unul prietenos cu femeile, care să nu perpetueze atitudinile patriarhale. Cyberfeminismul este un precursor important al postumanismului. Deși termenul „postuman” apăruse deja cu zece ani înainte în legătură cu literatura postmodernistă, mai exact în studiile lui Ihab Hassan²⁵, a început să fie popularizat în scrierile vremii.²⁶ Folosirea lui a devenit obișnuită în contexte academice după publicarea cărții *How We Became*

²⁴ Cum spunea Sandy Stone în articolul „Will the Real Body Please Stand Up?” (1991/2000: 524), „indiferent cât de virtual ar deveni subiectul, întotdeauna va avea un corp atașat”.

²⁵ Teoreticianul literar Ihab Hassan (1925-2015) a fost printre primii care au folosit termenul „postuman” în articolul „Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?” (1977), dezvoltându-l apoi în *The Postmodern Turn* (1987).

²⁶ De exemplu, articolul lui Braidotti „CyberFeminism with a Difference” (1996) se oprește punctual asupra „corpurilor postumane”.

Posthuman [„Cum am devenit postumani”] (1999) de Katherine Hayles, care scria încă din 1995: „Aflat la frontiera dintre uman și postuman, cyborgul privește atât înspre trecut, cât și spre viitor” (Hayles, 1995: 322). Etapa istorică [*historical and herstorical*] dintre uman și postuman este cyborgul.

În această secțiune voi prezenta artiste din trei zone, cărora le-am putea spune „bioartă”, „tehnorientalism” critic și „afrofuturism”. Bioarta, în sens restrâns, este o artă foarte tânără și controversată din punct de vedere etic, care lucrează cu țesuturi, bacterii și organisme vii; în sens larg, ar putea cuprinde artiști care abordează biotehnologia în special dintr-o perspectivă simbolică și conceptuală. Legătura dintre postumanism și bioartă este complexă.²⁷ Pe de-o parte, încercarea postumană de a descentra specia umană, plasând-o printre alte specii și forme de viață, pare împărțită de bioartiste, așa cum atrage atenția Ionat Zurr, una dintre pionierele bioartei: „Trebuie să avem grijă la aroganța umană. Trebuie să fim postumaniști. Pentru noi, specia nu este importantă” (Solon, 2011). Pe de altă parte, suprimarea limitelor poate servi ca strategie teoretică pentru dominația umană necondiționată, așa cum observa Vandana Shiva: „Limitele sunt un construct important pentru restricțiile ecologice. «Suprimarea limitelor» este o metaforă importantă pentru suprimarea restricțiilor acțiunilor umane și permiterea exploatării nelimitate a resurselor naturale” (Shiva, 1995: 281). Bioarta este de prea multe ori preocupată strict de viziunea artistului, o ființă umană într-o poziție dumnezeiască care folosește viața în numele artei; astfel, aceasta separă ontologic conceptul de creare a vieții de cel de îngrijire.²⁸ Am putea introduce în această genealogie a surorității postumane și lucrările lui Kathy

²⁷ Dintr-o perspectivă feministă, este surprinzător cum bioarta nu recunoaște niciuna dintre rădăcinile sale în istoria feminină a maternității. Corpul feminin a fost locul creației vieții de la începuturile umanității. Mai general, „experiențele corporale ale femeilor care includ menstruația, coitul, sarcina și nașterea pun la încercare limitele dintre corp și lumea exterioară” (Nicholson, 1997: 150).

²⁸ Cum nu are sistem imunitar, țesutul produs va muri imediat ce va fi atins pentru a fi expus. Un alt exemplu al unei astfel de abordări este cazul iepuroaicei transgenice Alba (proiectate de bioartistul Eduardo Kac în 2007), ale cărei viață și moarte rămân nedocumentate.

High (n. 1954), care se poziționează la polul opus: în „Embracing Animal” [„Îmbrățișând animalul”] (2004-2006), ea a prezentat trei șobolani transgenici vii pe care i-a adoptat după ce i-a cumpărat de la un laborator unde fuseseră injectați cu ADN uman în cadrul unui proiect de cercetare a unei boli autoimune asemănătoare cu cea de care suferă High. Instalația sa vie pune accent pe schimburile dintre animalele umane și alte specii.

ORLAN²⁹ (n. 1947) se numără printre puținele artiste și artiști a căror importanță în câmpul tot mai larg al artei postumane a fost unanim recunoscută. Opera ei, începută în anii 1960, este amplă, dar în această genealogie mă voi opri doar asupra lucrărilor de după 1990. Activitatea artistică a lui ORLAN marchează simbolic trecerea de la anii 1970 la cyberfemiștiții ani 1990, îmbrățișând plener posibilitățile oferite de tehnologiile avansate. În seria de fotografii digitale „Self-Hybridation” [„Autohibridizare”] (începută în 1994), ea și-a combinat trăsăturile faciale cu elemente non-occidentale; proiectul său bioartistic „The Harlequin’s Coat” [„Mantia arlechinului”] (2007) prezenta o mantie făcută din vase Petri colorate în formă de romb, conținând bucăți de piele de diverse origini. Mă voi opri în continuare asupra operelor care folosesc chirurgia estetică (vezi fig. 5), pentru impactul puternic pe care l-au avut asupra dezvoltării domeniilor artistice postumane. ORLAN este prima care a folosit chirurgia estetică drept mediu al analizei artistice, deviindu-i scopul de integrare normativă a corpurilor în canoane estetice specifice. Așa cum declara în „Manifeste de «L’Art Charnel»” [„Manifestul «Artei Carnale»”] (1989): „Arta Carnală nu este împotriva chirurgiei estetice, ci împotriva standardelor pe care le propagă și care se înscriu îndeosebi în corpurile femeilor, dar și în cele ale bărbaților. Arta Carnală este feministă, trebuie să fie” (*Ibid.*: 29).

²⁹ E important de notat că ORLAN nu-și consideră lucrările artă corporală: „Spre deosebire de «Body Art», Arta Carnală [*Art Charnel*] nu urmărește durerea, nu o caută ca pe o sursă de purificare, nu o concepe ca Mântuire. [...] Arta carnală nu se dorește automutilare” (ORLAN, 1989/2010: 28).



Fig. 5. ORLAN (1997)

„La Réincarnation de Sainte ORLAN” [„Reincarnarea Sfintei ORLAN”] (1990-1993) (vezi fig. 6) a presupus o serie de intervenții chirurgicale în decursul cărora artista a început să se transforme conform trăsăturilor feminine ideale, așa cum au fost ele reprezentate de bărbați în istoria artei; exagerându-le, în parte, a făcut din aceste reconfigurări corporale un proces antiestetic.



Fig. 6. *La Réincarnation de Sainte ORLAN* (1990) de ORLAN

Notă: Imagine reprodusă cu permisiunea lui ORLAN.

Copyright © ORLAN, 2016

Operațiile lui ORLAN au fost puse în scenă ca performance-uri mediatice și difuzate live în diverse locuri. Accentul a căzut, conform spuselor artistei, „pe spectacolul și pe discursul corpului modificat care a devenit spațiu de dezbatere publică” (*Ibid.*: 28). Percepția sa asupra cărnii ca scenă publică pentru subminarea unor procese normative sociale rezonază cu noțiunea lui Mihail Bahtin de grotesc³⁰: „În opoziție cu canoanele moderne, corpul grotesc nu este separat de restul lumii. Nu este o unitate închisă, completă; este nedesăvârșit, se depășește pe sine, își transgresează limitele” (Bakhtin, 1984: 26). ORLAN a oferit nu doar o turnură feministă chirurgiei plastice; criticând constant aspectele fixe ale identității, cercetarea ei a extins subiectivitatea nomadă (Braidotti, 1994) la sinele biologic.

Artista americană Natasha Vita-More lucrează și ea în zona reconfigurării corpului uman, dar, dacă lucrările lui ORLAN sunt ancorate

³⁰ ORLAN însăși folosește acest termen în manifestul său: „Artei Carnale îi plac parodia și barocul, grotescul și extremul” (*Ibid.*: 29).

Într-o perspectivă feministă materialistă, Vita-More este o futuristă și una dintre principalele teoreticiene ale transumanismului. Lucrarea sa „Primo Posthuman” este prototipul unui „nou tip uman”, o lucrare conceptuală din sfera designului media (vezi fig. 7). Corpul uman reconfigurat este „un amalgam senzorial, performanță garantată, mișcare în deplin acord cu fizicul, contopire totală între corp și tehnologie, echilibru între logică și pasiune” (Vita-More, 2005). Rolul artistului în preconizarea viitorului este esențial în estetica lui Vita-More, așa cum spune chiar ea: „opțiunile artistice vor extinde procesul de creație la noi practici pentru a configura corpuri biosintetice, extensii senzoriale, îmbogățiri cognitive, diversitate de gen, transfer de identitate și extensii radicale ale vieții” (Vita-More, 2011, pp. 78-79). În viziunea sa, arta, știința și filosofia merg mână-n mână, susținându-se și inspirându-se unele din altele. Aș vrea să închei această parte despre bioartă cu artista australiană Patrizia Piccinini (n. 1965). Piccinini nu lucrează direct cu materie vie, dar folosește practicile sale artistice ca spațiu de reflecție asupra posibilităților oferite de biotehnologie și asupra impactului ei asupra vieții. În sculptura antropomorfică „The Young Family” [„Tânăra familie”] (2003), o mamă om-porc este portretizată împreună cu copiii săi într-o postură foarte informală, creând un sentiment de normalitate și familiaritate prin reprezentarea care transgresează limitele dintre specii. Piccinini este una dintre artistele preferate ale Donnei Haraway: „Când am văzut pentru prima oară lucrările Patriciei Piccinini în urmă cu câțiva ani”, își amintește Haraway, „am văzut în ea o soră în sfera tehnoculturii. Am perceput-o ca pe o povestitoare fascinantă, în continuarea tradiției experimentale radicale a SF-ului feminist” (Haraway, 2007).

Să trecem acum la al doilea tip de artă menționat mai devreme, tehnoorientalismul critic³¹.³² Voi prezenta lucrările lui Lee Bul (n. 1964,

³¹ Termenul a fost folosit pentru prima oară de Morley și Robins (1995).

³² Aș vrea să menționez că următoarele artiste nu se numesc pe sine, în general, „tehnoorientaliste”, cu câteva excepții (Ueno, 2001). Aici, termenul este folosit pentru o concentrare critică asupra tehnologiei și, în același timp, asupra construcției conceptului de Orient (Said, 1978) prin situații asiatice specifice, promovând astfel o mai bună conștientizare transculturală.

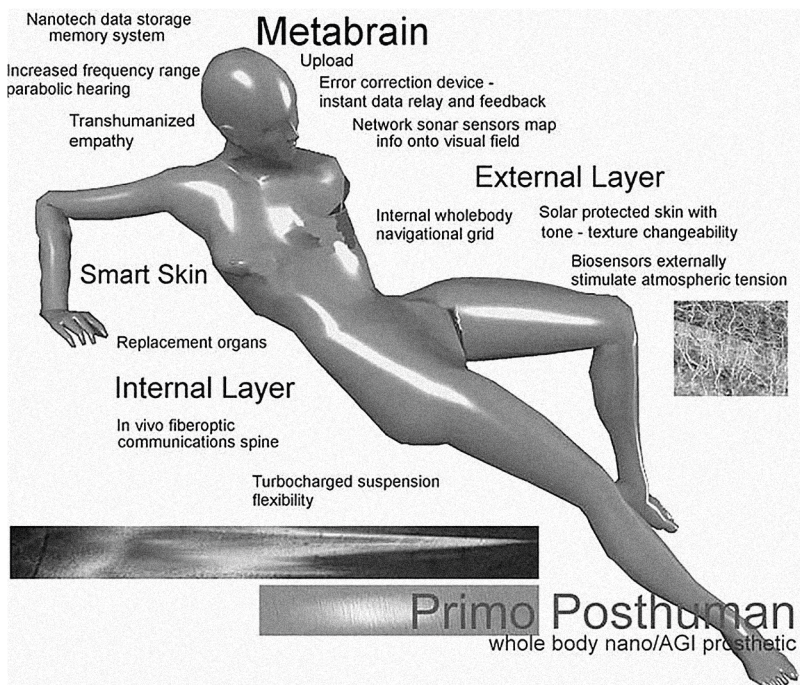


Fig. 7. *Primo Posthuman* (2005) de Natasha Vita-More

Notă: Imagine reprodusă cu permisiunea Natashei Vita-More.

Copyright © Natasha Vita-More, 2016

Coreea de Sud), Cao Fei (n. 1978, China) și Mariko Mori (n. 1967, Japonia), dar aș vrea să vorbesc și despre Shu Lea-Cheang (n. 1954) și Hiromi Ozaki (n. 1985). Să începem cu Lee Bul. Seria ei de sculpturi „Cyborg” (1997-1998) este formată din siluete fără chip; corpurilor feminine le lipsesc diverse părți, sunt dizabiliate. Departe de idealizarea corpului feminin din culturile manga și anime japoneze și coreene, cyborgii lui Bul provoacă neliniște. În termenii săi, „tot ce-am făcut a fost să împing logica fanteziei masculine către extremele sale cele mai întunecate” (Wetterwald, 2003: 179). La polul opus, artista foto și video Mariko Mori, care a lucrat ca model, se distribuie exact în rolurile personajelor animate din iconografiile *mainstream*, explorând, după cum amintea Makiko Hara, „granița dintre subiect și Celălalt”

(Hara, 2001: 242), dintre real și fantezie, dintre fizic și digital. Demn de menționat este și faptul că personajele futuriste, iconice, postfeministe ale lui Mori împărtășesc o sensibilitate transcendentală specifică backgroundului ei religios japonez. Așa cum explica Naho Kitano legătura dintre animismul japonez și robotică, „în Japonia există, prin tradiție, credința în existența vieții spirituale a obiectelor și a fenomenelor naturii [...]. Cred cu tărie că roboții inteligenți sau autonomi sunt acceptați social cu ușurință în Japonia datorită credinței că au spirit” (Kitano, 2007: 1-4). O altă artistă care șterge limitele dintre realitatea fizică și cea virtuală este Cao Fei din *net art*. Documentarul său *i.Mirror* (2007) a fost filmat în întregime în Second Life, iar regia i-a fost atribuită avatarului său, China Tracy. Fei a explorat efectele unei folosiri imersive a identităților online asupra sinelui, punând în discuție ce este real și ce este fantezie nu doar în narațiunile din film, ci și în metanarațiunile acestuia. Lucrările sale, care au în centru *persona* online și potențialul acesteia, au făcut în mod armonios trecerea de la cel de-al treilea la cel de-al patrulea val de feminism. E important de notat că, dacă internetul este unul dintre principalele domenii de interes pentru cel de-al patrulea val, intersecționalitatea (Crenshaw, 1989) este unul dintre instrumentele sale fundamentale de analiză.

Să ne oprim în continuare asupra afrofuturismului, un termen creat de Mark Dery în 1993³³, pentru a arăta contribuția experienței negre la configurarea vremurilor viitoare. Afrofuturismul și postumanismul împărtășesc un fundament teoretic și o separare esențială de futurism prin importanța pe care o acordă recunoașterii trecutului, pornind de la aceleași premise: „uman” nu este un termen neutru și poartă în sine o istorie a privilegiilor. De exemplu, femeile, persoanele non-albe, persoanele cu dizabilități și altele au fost în mod repetat private de acest statut. În mod particular, diaspora afro-americană, fundamentată pe o ștergere forțată a istoriilor private și publice, subliniază caracterul esențial al păstrării trecutului și a prezentului în preconizarea viitorurilor dezirabile. Multe artiste au contribuit la astfel de narațiuni.

³³ În articolul „Black to the Future: Interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose”.

Să începem cu Wangechi Mutu (n. 1972), o artistă născută în Kenya, ale cărei colaje contopesc esteticile meșteșugurilor africane tradiționale cu imaginarul SF, protezele bionice și suprarealismul (vezi fig. 8 și 9). Cyborgismul ei vizionar este pe deplin conștient de diferența sexuală și rasială. Într-un interviu acordat CNN, Mutu spunea: „ce am încercat să fac cumva [...] a fost să le dau femeilor un fel de putere pe care se presupune că mașina o reprezintă pentru om. E ca și cum ar lua-o înapoi, devenind cyborgi, cyborgi feminini neînfricați” (Mutu, 2011).

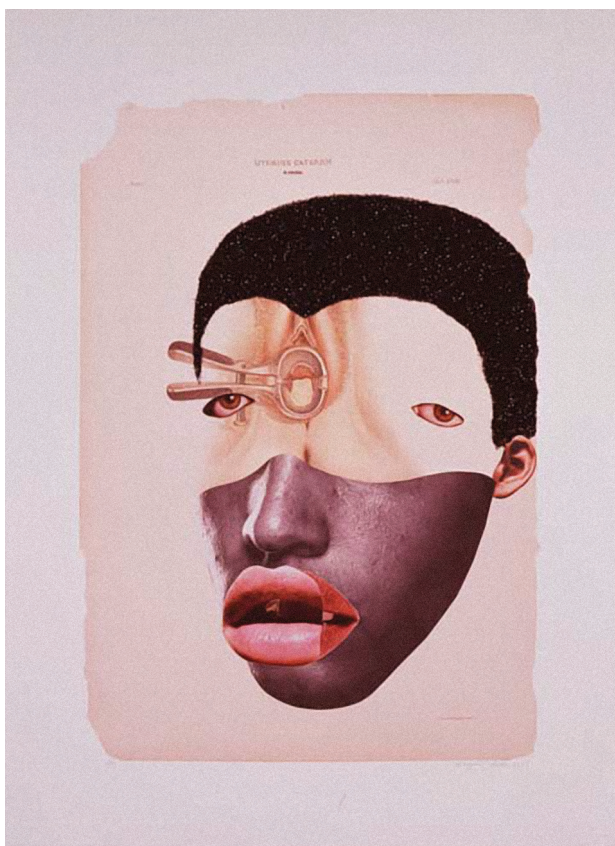


Fig. 8. *Histology of the Different Classes of Uterine Tumors* (detaliu) (2006)

Notă: Imagine reprodusă cu permisiunea lui Wangechi Mutu.

Copyright © Wangechi Mutu, 2016

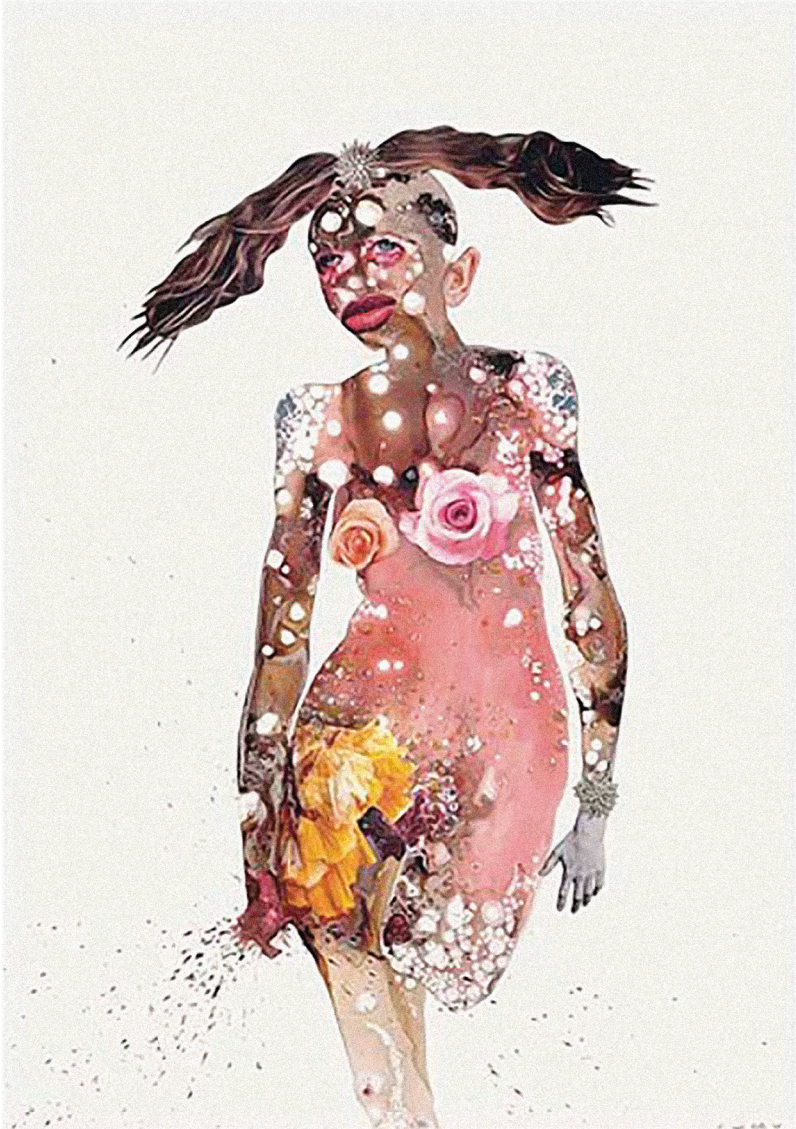


Fig. 9. *All Rosey* (2003)

Notă: Imagine reprodusă cu permisiunea lui Wangechi Mutu.
Copyright © Wangechi Mutu, 2016

Artista americană Denenge Akpem este și artistă, și teoreticiană. Ea a lucrat intensiv la clarificarea noțiunii de afrofuturism, pe care îl definește ca „o explorare a metodologiei eliberării, care este în același timp și localizare, și călătorie” (Akpem, 2011). În instalația performativă „Rapunzel Revisited: An Afri-Sci-Fi Space Sea Siren Tale” [„Rapunzel revizitată. O poveste despre o sirenă afri-SF din oceanul spațial”] (2006), ea se transformă într-un hibrid om-meduză, cu tentacule luminate prin fibră optică. Lucrarea redefinește conceptele de rasă, gen și umanitate printr-o abordare holistică. Americana de origine jamaicană Renée Cox (n. 1960) este o fotografie care își pune în scenă propriul corp în autoportrete care deconstruiesc stereotipuri rasiste și sexiste. În seria „Raje” (1998), Cox pozează ca alter egoul său, Raje, o supereroină care luptă pentru dreptate rasială. Dintre alte multe surori postumane afrofuturiste, aș vrea să le mai menționez pe Kara Walker (n. 1969), Fatimah Tuggar (n. 1967) și Tanekeya Word (n. 1983).

Înrudit cu afrofuturismul este chicanafuturismul, termen propus în 2002 de Catherine S. Ramírez pentru a explora relația dintre experiența chicana și viitor, cu accent în special pe dezvoltările tehnologice și științifice (Ramírez, 2002). Chicanafuturismul explorează, de asemenea, redefinirea umanului prin intermediul exploatarea și al istoriei Americii Latine: „Chicanafuturismul formulează istorii coloniale și postcoloniale axate pe *indigenismo*, *mestizaje*, hegemonie și supraviețuire” (Ramírez, 2008: 187). Câteva dintre artistele care explorează această zonă sunt Alma López (n. 1966), Marion C. Martinez (n. 1954), Coco Fusco (n. 1960) și Laura Molina (n. 1957), al cărei personaj Cihualyaomiquiz, The Jaguar, creat în 1994, este o supereroină mexicano-americană răzbunătoare, pregătită să lupte până la moarte pentru dreptate socială (vezi fig. 10).

Înainte de a încheia a treia și ultima parte a acestei genealogii despre artistele postumane cyberfeministe, aș vrea să le menționez pe câteva dintre multele nume ale căror lucrări nu au putut fi prezentate aici din lipsă de spațiu. Printre altele, artista și teoreticiană media Sandy Stone (n. 1936), artista digitală Linda Dement (n. 1959), artista video Mary Flanagan (n. 1969), artista video Shirin



Fig. 10. *Cihualyaomiquiz, The Jaguar* (1994) de Laura Molina

Notă: Imagine reprodusă cu permisiunea Laurei Molina.

Copyright © Laura Molina, 2016

Neshat (n. 1957), fotografia Shadi Ghadirian (n. 1974) și seria sa „Ctrl+Alt+Del” (2006), performera americană Narcissister și revizitarea conceptului de mascaradă.

Remarci de încheiere

Genealogia de față arată numărul mare și varietatea artistelor prezentate, subliniind contribuția imaginației feminine radicale la prezent și la viitor deopotrivă. Începând cu principalele mișcări de avangardă din prima jumătate a secolului XX, futurismul, dadaismul și suprarealismul, această genealogie traversează anii 1960-1970, anii explorărilor feministe ale corpului deschise de arta performativă. În final, ea ia în considerare producția artistică din anii 1990 și reconfigurarea radicală a sinelui: de la cyberfeminism și revizitarea tehnologiei la ideile bioartei; de la interpretările tehnorientaliste critice ale viitorului la articularele sale politice și sociale, evidențiate de afrofuturism și chicanafuturism. Marea varietate de lucrări, contribuții și perspective prezentate demonstrează nevoia de a menține o abordare metodologică comprehensivă a postumanului, evitând apropierea culturale și invizibilizările discriminatorii. Aș vrea să cred că acest articol reprezintă o încercare de a aduce un omagiu tuturor acelor artiste vizionare ale căror lucrări au contribuit radical la configurarea esteticilor postumane și, mai general, la manifestarea cotiturii postumane.

Mulțumiri

Acest articol are la bază o prezentare susținută de autoare în cadrul conferinței „Audiovisual Posthumanism” (Universitatea din Marea Egee, Grecia, 2010). Autoarea ar dori să le mulțumească organizațiilor și participanților pentru feedbackul constructiv. Autoarea le datorează, de asemenea, mulțumiri următorilor: prof. Achille Varzi, prof. Evi Sampanikou, Ellen Delahunty Roby, Isabel De Lorenzo, Natasha Vita-More, ORLAN și Maëva Gomez, Laura Molina, Neil Zukerman și Galeria CFM, Wangechi Mutu și Astrid Meek.

Bibliografie

Akpem, D., „Are You Ready to Alter Your Destiny? Chicago and Afro-Futurism”, partea 1, în *Chicago Art Magazine*, 2 iulie 2011, chicagoartmagazine.com.

Bakhtin, M., *Rabelais and His World* [1965], Indiana University Press, Bloomington, 1984.

Ball, H. (ed.), *Dada Manifesto*, în Ball, H., *Flight Out of Time: A Dada Diary*, Viking Press, New York, 1916, pp. 219-221.

Ball, H., *Flight Out of Time: A Dada Diary*, Viking Press, New York, 1974.

Ballard, J.G., *Crash*, Jonathan Cape, London, 1973.

Baudrillard, J., „Ballard’s Crash”, în *Science Fiction Studies*, nr. 55, vol. 18, pp. 313-320, 1991.

Baudrillard, J., *Simulacra and Simulation* [1981], University of Michigan Press, Ann Arbor, 1994.

Berghaus, G. (ed.), *Critical Writings: F. T. Marinetti*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 2006.

Biro, S., *The Dada Cyborg: Visions of the New Human in Weimar Berlin*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009.

Bostrom, N. și Savulescu, J., *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

Braidotti, R., *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, Cambridge, 1994.

Braidotti, R., „Cyberfeminism with a Difference”, în *New Formations*, nr. 29, pp. 9-25, 1996.

Braidotti, R., *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge, 2013.

Breton, A., *Manifestos of Surrealism* [1924], University of Michigan Press, Ann Arbor, 1972.

Brezzi, F., *Quando il Futurismo è Donna: Barbara dei Colori*, Mimesis, Milano, 2009.

Butler, J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* [1990], Routledge, New York, 1999.

Clynes, M.E. și Kline, N.S., „Cyborgs and space” în *Astronautics*, vol. 5, nr. 9, 1960, pp. 26-27, 74-76, reeditat în Hables Gray, C. și Figueroa-Sarriera, H.J. (eds.), *The Cyborg Handbook*, Routledge, New York, pp. 29-34, 1995.

Crenshaw, K., „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Blackfeminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracistpolitics”, în *The University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, nr. 1, University of Chicago Press, Chicago, 1989, pp. 139-167.

De Saint-Point, V., „Manifesto of Futurist Woman” [1912], în Caws, M.A. (ed.), *Manifesto: A Century of Isms*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2001, pp 213–216.

Dery, M., „Black to the Future: Interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose”, în Dery, M. (ed.), *Flame Wars: The Discourse of Cyberculture*, Duke University Press, Durham, 1993, pp. 179-222.

Ferrando, F., „Towards a Posthumanist Methodology: A Statement”, în *Frame Journal for Literary Studies*, vol. 25, nr. 1, 2012, pp. 9-18.

Ferrando, F., „Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations”, în *Existenz*, vol. 8, nr. 2, 2014a, pp. 26-32.

Ferrando, F., „The Body”, în Ranisch, R. și Sorgner, S.L. (eds.), *Post- and Transhumanism: An Introduction*, Peter Lang, New York, 2014b, pp. 213-226.

Foucault, M., *Discipline and Punishment: The Birth of the Prison* [1975], Vintage Books, New York, 1995.

Fuentes, C. și Kahlo, F., *The Diary of Frida Kahlo: An Intimate Self-Portrait*, Abrams, New York, 1995.

Garner, S.B., „The Gas Heart: Disfigurement and the Dada Body”, în *Modern Drama*, vol. 50, nr. 4, 2007, pp. 500-516.

Gehlen, A., *Man in the Age of Technology (European Perspectives)* [1957], Columbia University Press, New York, 1980.

Goldberg, R., *Performance: Live Art Since the '60s*, Thames and Hudson, London, 1998.

González, J., „Envisioning Cyborg Bodies: Notes from Current Research”, în Hables Gray, C. și Figueroa-Sarriera, H.J. (eds.), *The Cyborg Handbook*, Routledge, New York, 1995, pp. 267-279.

Goy, B., „Marina Abramović”, în *Journal of Contemporary Art*, iunie 1990, jca-online.com.

Grenville, B. (ed.), *The Uncanny: Experiments in Cyborg Culture*, Arsenal Pulp Press, Vancouver, 2001.

Guerra, R., „Tutto il Potere ai Cyborg! Intervista a Riccardo Campa” [2009], în *Associazione Italiana Transumanisti*, 26 ianuarie 2012, transumanisti.it.

Hables Gray, C. și Figueroa-Sarriera, H.J. (eds.), *The Cyborg Handbook*, Routledge, New York, 1995.

Halberstam, J. și Livingston, I. (eds.), *Posthuman Bodies*, Indiana University Press, Bloomington, 1995.

Hara, M., „Others in the Third Millennium”, în Grenville, B. (ed.), *The Uncanny: Experiments in Cyborg Culture*, Arsenal Pulp Press, Vancouver, 2001, pp. 237-247.

Haraway, D., „Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s”, în *Socialist Review*, nr. 80, 1985, pp. 65-108.

Haraway, D., „Speculative Fabulations for Technoculture’s Generations: Taking Care of Unexpected Country”, în *(tender) creature exhibition catalogue*, Artium, 2007, patriziapiccinini.net.

Hassan, I., „Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?”, în *The Georgia Review*, vol. 31, nr. 4, 1977, pp. 830-850.

Hassan, I., *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Ohio State University Press, Columbus, 1987.

Hayles, N.K., „The Life Cycles of Cyborgs: Writing the Posthuman”, în Hables Gray, C. și Figueroa-Sarriera, H.J. (eds.), *The Cyborg Handbook*, Routledge, New York, pp. 321-335, 1995.

Hayles, N.K., *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.

Horn, R. et al., *Rebecca Horn*, Guggenheim Museum, New York, 1993.

Kettenmann, A., *Frida Kahlo, 1907-1954: Pain and Passion*, Taschen, Köln, 1993.

Kitano, N., „Animism, Rinri, Modernization: The Base of Japanese Robotics”, Roboethics, ICRA'07 International Conference on Robotics and Automation, aprilie 2007, roboethics.org.

Leonard, E.B., *Women, Technology, and the Myth of Progress*, Prentice Hall, Upper Saddle River, 2003.

Makela, M., „The Misogynist Machine: Images of Technology in the Work of Hannah Höch”, în Von Ankum, K. (ed.), *Women in the Metropolis: Gender and Modernity in Weimar Culture*, University of California Press, Berkeley, 1997, pp. 106-127.

Marinetti, F.T., „The Futurist Manifesto” [1909], în Berghaus, G. (ed.), *Critical Writings: F. T. Marinetti*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 2006, pp. 13-16.

Marinetti, F.T., „Technical Manifesto of Futurist Literature” [1912], în Berghaus, G. (ed.), *Critical Writings: F. T. Marinetti*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 2006, pp. 107-119.

Marinetti, F.T., „Extended Man and The Kingdom of The Machine” [1915], în Berghaus, G. (ed.), *Critical Writings: F. T. Marinetti*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 2006a, pp. 85-88.

Marinetti, F.T., „War, the Sole Cleanser of the World” [1915], în Berghaus, G. (ed.), *Critical Writings: F. T. Marinetti*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 2006b, pp. 53-54.

McLuhan, M., *Understanding Media: The Extensions of Man*, Signet Books, New York, 1964.

Miller, C. și Swift, K., *Words & Women: New Language in New Times* [1976], HarperCollins, New York, 1991.

Modleski, T., *Feminism without Women: Culture and Criticism in a Postfeminist Age*, Routledge, New York, 1991.

Morle, D. și Robins, K., *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, Routledge, London, 1995.

Mutu, W., „Artist Wangechi Mutu: My Lab is the Female Body”, CNN, „African Voices”, 19 iulie 2011, cnn.com.

Nicholson, L. (ed.), „Gynocentrism, Women's Oppression, Women's Identity and Women's Standpoint”, în *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*, Routledge, New York, 1997, pp. 147-151.

ORLAN, „Carnal Art Manifesto” [1989], în Donger, S. și Shepherd, S. (eds.), *ORLAN: A Hybrid Body of Artworks*, Routledge, Oxon, 2010, pp. 28-29.

Osthoff, S., „Lygia Clark and Helio Oiticica: A Legacy of Interactivity and Participation for a Telematic Future”, în *Leonardo*, vol. 4, nr. 30, 1997, pp. 279-289.

Pastourmatzi, D., „Flesh Encounters Biotechnology: Speculations on the Future of the Biological Machine”, în Detsi-Diamanti, Z., Kitsi-Mitakou, K. și Yiannopoulous, E. (eds.), *The Future of the Flesh: A Cultural Survey of the Body*, Palgrave Macmillan, New York, 2009, pp. 199-219.

Ramírez, C., „Deus ex Machina: Tradition, Technology, and the Chicanafuturist Art of Marion C. Martinez”, în *Aztlán: A Journal of Chicano Studies*, vol. 2, nr. 29, 2002, pp. 55-92.

Ramírez, C., „Afrofuturism/Chicanafuturism: Fictive Kin”, în *Aztlán: A Journal of Chicano Studies*, vol. 1, nr. 33, 2008, pp. 185-194.

Ranisch, R. și Sorgner, S.L. (eds.), *Post- and Transhumanism: An Introduction*, Peter Lang, New York, 2014.

Rosemont, P. (ed.), „All My Names Know Your Leap: Surrealist Women and Their Challenge”, în *Surrealist Women: An International Anthology*, University of Texas Press, Austin, 1998, pp. XXIX-LII.

Said, E., *Orientalism*, Random House, New York, 1978.

Sandy Stone, A.R., „Will the Real Body Please Stand Up? Boundary Stories about Virtual Cultures” [1991], în Bell, D. și Kennedy, B.M. (eds.), *The Cybercultures Reader*, Routledge, London, 2000, pp. 504-528.

Shiva, V., „Beyond Reductionism”, în Shiva, V. și Moser, I. (eds.), *Biopolitics: A Feminist and Ecological Reader on Biotechnology*, Zed Books, London, 1995, pp. 267-284.

Sloterdijk, P., *Critique of Cynical Reason* [1983], University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.

Sobchack, V., „Baudrillard’s Obscenity”, în *Science Fiction Studies*, vol. 55, nr. 18, noiembrie 1991, depauw.edu.

Solon, O., „Bioart: The Ethics and Aesthetics of Using Living Tissue as a Medium”, în *Wired Magazine*, 28 iulie 2011, wired.com.

Spivak, G., *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Routledge, London, 1987.

Stiegler, B., *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, Stanford University Press, Stanford, 1998.

Thevoz, M., *The Painted Body*, Rizzoli, New York, 1984.

Tibol, R., *Frida Kahlo: An Open Life*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1993.

Ueno, T., „Japanimation and Techno-orientalism”, în Grenville, B. (ed.), *The Uncanny: Experiments in Cyborg Culture*, Arsenal Pulp Press, Vancouver, 2001, pp. 223-231.

Viereck, G.S., „What Life Means to Einstein: An Interview”, *The Saturday Evening Post*, 26 octombrie 1929, saturdayeveningpost.com.

Vita-More, N., *Primo Posthuman. Posthuman Guide*, 2005, natasha.cc.

Vita-More, N., „Bringing Art/Design into the Discussion of Transhumanism”, în Hansell, G.R. și Grassie, W. (eds.), *Transhumanism and Its Critics*, Metanexus, Philadelphia, 2011, pp. 70-83.

Waldby, C., *The Visible Human Project: Informatic Bodies and Posthuman Medicine*, Routledge, London, 2000.

Webb, P., *Sphinx: The Life and Art of Leonor Fini*, Vendome, New York, 2009.

Wetterwald, E., „Vestiges of the Future”, în Bul, L. (ed.), *Monsters*, Les Presses duréel, Dijon-Quetigny, 2003, pp. 177-179.

Wolfe, C., *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2010.

Despre autoare și traducătoare

Karen Barad este profesoară de studii feministe, filosofie și istoria conștiinței și codirectoare a Science and Justice Training Program la University of California, Santa Cruz, cunoscută mai ales pentru teoria realismului agențial. Printre principalele domenii de cercetare se numără studiile feministe despre știință, materialismul, poststructuralismul, postumanismul, filosofia continentală a secolului XX, fizica, epistemologia, ontologia, etica, filosofia fizicii și teoriile feministe, queer și trans. A scris, printre altele, *What is the Measure of Nothingness? Infinity, Virtuality, Justice / Was ist das Maß des Nichts? Unendlichkeit, Virtualität, Gerechtigkeit*, ed. bilingvă, seria DOCUMENTA (13): 100 Notes – 100 Thoughts / 100 Notizen – 100 Gedanken, Ostfildern & Berlin, Hatje Cantz, 2012, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007, „On Touching – The Inhuman That Therefore I Am”, în *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 23, nr. 3, pp. 206-223, 2012, „Queer Causation and the Ethics of Mattering”, în Noreen Giffney & Myra J. Hird (eds.), *Queering the Non/Human*, Aldershot & Burlington, Ashgate Press, 2008, „Agential Realism: Feminist Interventions in Understanding Scientific Practices”, în Mario Biagioli (ed.), *The Science Studies Reader*, New York, Routledge, 1998.

Chiara Bottici este profesoară asociată de filosofie la New School for Social Research. Anterior, a obținut doctoratul la Institutul Universitar European (Florența, Italia) și a predat la Universitatea din Frankfurt. Articolul „Anarhafeminism. Către o ontologie a transindividualului” a mai fost publicat în Bernardo Bianchi, Emilie Filion-Donato, Marlon Miguel și Ayse Yuva (eds.), *Materialism and Politics*, Berlin, ICI Berlin Press, dar și în

traducere spaniolă, („Anarcafeminismo”, în *Reporte Sexto Piso* 12 septembrie 2018), italiană, („Anarcofemminismo”, în Enrico Biale și Corrado Fumagalli (eds.), *Per cosa lottare. Le frontiere del progresso*, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2021) și franceză („Pour un Anarchaféminisme”, în *Libération*, 15 noiembrie 2018). Bottici urmează să publice o monografie a anarhafeminismului la editura Bloomsbury în noiembrie 2021.

Anca Bucur este artistă vizuală și poetă. Lucrează și trăiește în București. Și-a finalizat studiile în 2018 la Universitatea din București, specializându-se în literatură și studii culturale. Lucrările sale se bazează pe cercetare, explorează diferite registre și medii și cuprind obiecte, instalații sonore, performance-uri, poezie. Este interesată de potențialitatea obiectului artistic de a deveni un instrument epistemologic care să demaște realități socio-politice și să deconstruiască structuri de producție a puterii dintre oameni și natură. A publicat texte în diferite volume și antologii și o carte de poezie împreună cu Iulia Militaru și Florentina Budar. Este editoare la editura frACTalia, unde curatoiază colecția Compost.

Sînziana Cotoară este redactoare de literatură și cofondatoare a revistei *Post/h/um. Jurnal de studii postumaniste*, unde se ocupă cu editarea și gestionarea drepturilor de autor. A obținut un doctorat la Facultatea de Litere a Universității din București, specializându-se în studii despre copii și copilărie. A tradus articole de teorie, literatură și cărți pentru copii.

Ana-Maria Deliu este doctorandă la Universitatea Babeș-Bolyai, cu un proiect de cercetare despre literatura Antropocenului. Ocupă poziția de asistent editor la *Metacritic Journal for Comparative Studies and Theory*. A co-coordonat *Metacritic Journal for Comparative Studies and Theory. Feminisms, Materialism, Transdisciplinary and Intersectional Approaches* 4.1, 2018 și a coordonat dosarul „Contagiune” din *Echinox* 1/2021. Cea mai recentă publicație a sa este „Porous Skins. A Matter of Design”, în *Out of Stock*, outofstock.xyz, 2020.

feminoska este activistă media în cadrul grupului torinez Ah sQueerTo!, transfeministă, antispeciistă și traducătoare de texte militante. De-a lungul anilor a scris pentru diverse publicații precum *Femminismo a Sud*, *Intersezioni*, *Liberazioni*, *A-Rivista Anarchica* și *Animaliena*. În prezent lucrează la site-ul de traduceri colective Les Bitches (lesbitches.wordpress.com), unde a tradus și a editat în italiană *Animal Resistance in the Global Capitalist Era* de Sarat Colling.

Susan Ferguson este profesoară la Wilfrid Laurier University, Canada, unde predă studii despre copii și copilărie, studii media și jurnalism. Coordonează, alături de Tithi Bhattacharya, colecția Mapping Social Reproduction Theory de la Pluto Press.

Francesca Ferrando este filozoafă, scriitoare, profesoară, conferențiară și organizatoare comunitară. Predă filosofie la New York University și este cercetătoare la University of Reading. Este autoarea mai multor studii, traduse în numeroase limbi, cea mai recentă carte a ei fiind *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury, 2019. Este fondatoarea Global Posthuman Network.

Elizabeth Grosz este profesoară la Duke University, unde predă studii de gen. A scris și a coordonat numeroase volume, printre care: *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, 1994, pentru care a câștigat NSW Gleebooks Prize; *The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely* și *Time Travels: Feminism, Nature, Power*, Duke University Press, 2004; *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, Columbia University Press, 2017; *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*, Columbia University Press, 2020.

Sarah Kember este directoarea editurii Goldsmiths Press, iar cercetarea ei este orientată în special spre domeniului editorial, media digitală, smart media și studii feministe despre știință și tehnologie. A investigat posibilitatea vieții după apariția noilor media și s-a angajat în dezbateri privind viața artificială și alte aspecte ale intersecțiilor

biologiei cu informatica. Studiază, de asemenea, tehnologiile imaginice, relația dintre fotografie și digital, dar și, în calitate de scriitoare și profesoară universitară, „fuziunea” dintre știință și ficțiunea literară. A scris, printre altele, *Furious: Technological Feminism and Digital Futures*, Londra, Pluto Press, 2019 (cu Caroline Bassett și Kate O’Riordan); *iMedia: The Gendering of Objects, Environments and Smart Materials*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2016; *Life after New Media: Mediation as a Vital Process*, Cambridge, MIT Press, 2012 (cu Joanna Zylinka); *The Optical Effects of Lightning*, Newcastle upon Tyne, Wild Wolf Publishing, 2011; *Cyberfeminism and Artificial Life*, Routledge, 2013; *Virtual Anxiety: Photography, New Technologies and Subjectivity*, Manchester & New York, Manchester University Press, 2003.

María Lugones (1944-2020) a fost o teoreticiană feministă, activistă, profesoară de literatură comparată și de studii de gen la Binghamton University. De origine argentiniană, identificându-se ca femeie de culoare în SUA, María Lugones reprezintă una dintre cele mai importante voci ale feminismului decolonial, propunând o reinterpretare a conceptelor de rasă, gen, sex din perspectiva relației inseparabile dintre modernitate și colonialitate și încercând, prin activitatea și scrierile sale, să șteargă diferența dintre teorie și practică. A scris numeroase articole, unele dintre cele mai importante fiind reunite în volumul *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions* (2003). A publicat în 2007, în *Hypatia*, „Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System”, articol urmat, în 2010, de „Toward a Decolonial Feminism”.

Adina Marincea este cercetătoare independentă, implicată în mișcările locale feministe, antiautoritare, anticapitaliste și antirasiste. Face parte din colective antiautoritare, autoorganizate, autogestionate și non-ierarhice, precum Editura Pagini Libere – editură autonomă ghidată de principii anarhiste –, Leneșx Radio – podcast intersecțional de politici radicale –, Filaret 16 – spațiu DiY în București –, European Action Coalition for the Right to Housing and to the City – coaliție a mișcărilor europene pentru dreptul la locuire. A publicat articole pe

platforme ca *Baricada*, *Cutra*, *Gazeta de Artă Politică*, *Pagini Libere* sau în volume colective la edituri autonome ca Hecate și Black Button Books, pe teme diverse: (anarha)feminism, inteligență artificială, istorii personale și politice, discriminare, control și supraveghere prin mediile sociale, stigmatizarea mișcărilor antifasciste/anarhiste ș.a. Textele ei au fost traduse în mai multe limbi, în diferite publicații de stânga, feministe și/sau antiautoritare.

Maria Martelli scrie și cercetează înspre o lume antispeciistă, queer, feministă și postcapitalistă. Povestirile ei scurte se găsesc în antologiile *Lumile noastre posibile. Antologie de proză speculativă queer feministă*, coord. de Carolina Vozian, Hecate, 2020 și *Adăposturi*, antologia Cenaclului X, 2021. Face parte din proiectul just wondering..., unde coproduce filme scurte și eseuri animate care îmbină teoria critică cu narațiunea audio-vizuală

Iulia Militaru este scriitoare și editoare la editura frACTalia. A publicat *Marea pipeadă* (Brumar, 2010), *dramadoll* (coautoare: Anca Bucur și Florentina Cristina Budar, Casa de editură Max Blecher, 2012), *Confiscarea bestiei. O postcercetare* (frACTalia, 2016), *Atlas (auto)mat/lon (auto)BIO/graphy/!© de câteva tipuri principale de discursuri* (khora impex, 2017), *Literatura și fenomenul alienării*, vol. I: *Alienarea, un fenomen colectiv* (frACTalia, 2021). A publicat, de asemenea, poeme și colaje digitale în mai multe reviste. O parte din lucrările ei se găsesc aici: <https://iuliamilitaru.wordpress.com>.

Adina Mocanu este cadru didactic asociat la Departamentul de Arte al Facultății de Litere de la Universitatea din Craiova și cercetătoare postdoctorandă la centrul ADHUC (Centre de Recerca Teoria, Gènere, Sexualitat) din Barcelona. A publicat articole pe tema copilariei în literatura română și lucrări de teorie feministă și studii de gen în limbile spaniolă, catalană și engleză: „Stories of Suffering, Bodies and Illness in Post-Communist Romanian Literature”, în *Colloquia Comparative Litterarum* (2017), „Despre vulnerabilitate și inocență în romanele *Hai să furăm pepeni* de Nora Iuga și *Kinderland* de Liliana

Corobcă”, în *România. Studii media și analize*, Xenia Negrea, Ionuț Răduică, Dan Valeriu (coord.), Sitech, 2017, „La vulnerabilidad de las niñas en la transición poscomunista: Doina Ruști y Nora Iuga”, în *La infancia en femenino: Las niñas*, Maria Dolores Molas Font și Aroa Santiago Bautista (eds.), Icaria, 2016.

Corina-Andreea Preda este traducătoare, studiază filologia germană și norvegiană la Cluj și își dorește să urmeze o carieră academică. De-a lungul timpului a fost implicată în numeroase proiecte culturale și artistice. Pe lângă teoria critică, literatura contemporană, cinematografie și teatru este interesată de teoriile și practicile anticapitaliste și queer-feministe.

Laura Sandu este scriitoare, traducătoare, lucrătoare culturală. Este autoarea mai multor texte apărute în volume colective. A tradus și a redactat cărți de ficțiune și non-ficțiune în colaborare cu diverse edituri. A organizat ateliere de educație politică, de traducere și de scriere creativă feministă. Este autoarea unei cercetări despre reprezentările artistice ale femeilor în comunism.

Marta Segarra este directoare de cercetare la Centre national de la recherche scientifique-CNR, în cadrul Laboratoire d'études de genre et de sexualité-LEGS, și profesoară de studii de gen și literatură franceză la Universitat de Barcelona. Cercetările sale se desfășoară în domeniul studiilor de gen și sexualitate, al biopoliticii și al postumanismului, cu accent pe studiile despre animale, studiile culturale și literatura contemporană de limbă franceză, spaniolă și catalană. Printre cele mai recente cărți ale sale se numără *Comunidades con acento* (2021) [„Comunități cu accent”] (2021), *Fils. Cartes sobre el confinament, la vigilància i l'anormalitat* [„Fii. Scrisori despre carantină, supraveghere și anormalitate”] (cu Ingrid Guardiola, 2020). *The World We Need/El món que necessitem* [*Lumea de care avem nevoie*] (cu Donna Haraway, 2019) și *Teoría de los cuerpos agujereados* [*Teoria corpurilor permeabile*] (2004). Este editoarea volumului care reunește o parte din seminarele lui Hélène Cixous, *Lettres de fuite. Séminaire 2001-2004* (2020).

Oana Uiorean scrie din exil, unde crește copii. Uneori organizează greve feministe. A publicat romanul *Aporia (Dezbărații)* la editura frACTalia, unde coordonează colecția Bread & Roses. A tradus în limba română *Feminismul celor 99 %* de Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya și Nancy Fraser și *Marxismul și asuprafemeilor. Către o teorie unitară* de Lise Vogel.

Nóra Ugron face muncă politică ca activistă pentru dreptate locativă în mișcarea Căși Sociale ACUM! și ca feministă intersecțională antispeciistă. Ca traducătoare, editoare și cercetătoare angajată facilitează producerea conștiinței critice. Este membră a mai multor colective de stânga radicală, precum Colectiva A-casă, Meduza Kolektiv, Editura Pagini Libere, rețeaua EAST, platforma LeftEast și rețeaua ELMO. Lucrează ca să construiască comunități și rețele rezistente, bazate pe grijă reciprocă și tovarășie în regiune, crede într-un viitor queer-feminist, decolonial, anticapitalist și eliberator. Este membră a Cenaclului X. În poeziile sale și în munca artistică pornește de la afirmația feministă că personalul este mereu politic. Prin transformarea propriilor experiențe, dorințe și sentimente în artă, încearcă să creeze spații fictive unde toate corpurile, umane și non-umane, să aibă posibilitatea de-a se manifesta eliberate, pe cât este posibil, de opresiune.

