

La implosión del cuerpo en la era digital: Un análisis del cuerpo como fuente de identidad personal y producción social desde enfoques feministas y la tecnociencia

The implosion of the body in a digital age:
An analysis of the body as a source of personal identity and social
production based on feminist perspectives and technoscience

Elisabeth Tómmerbakk
Universidad de Cuenca, Ecuador
e-mail: elitatommerbakk@hotmail.com

Resumen

En la era digital los significados sociales y culturales del cuerpo han cambiado gracias a la tecnociencia, el mercado y posibilidades del ciberespacio. El cuerpo humano se ha convertido en uno de los territorios más importantes de la representación del “yo” y la identidad. A lo largo de la historia, el cuerpo ha estado relacionado con una serie de dicotomías y estrictas divisiones (sujeto/objeto, masculino/femenino, naturaleza/cultura) que han pretendido gobernar y disciplinarlo. Estas divisiones se han vuelto más difusas y las categorías ya no son tan claras debido a que los espacios de lo real y lo virtual se sobreponen, conformando nuevos territorios de exploración y transgresión. El sujeto tiene, por lo tanto, nuevas y complejas formas de construir su identidad en las que participa directamente la tecnología y la tecnociencia.

Palabras clave: Cuerpo, género, tecnociencia, cyborg

Abstract

In this digital age the social and cultural meanings of the body have changed due to technoscience, the market and the possibilities of cyberspace. The human body has become one of the most important territories for the subject's representation of the “self” and identity. Along history the human body has been connected to dichotomies and strict divisions (subject/object, masculine/feminine, nature/culture), that pretended to govern and

control its possibilities. These divisions and categories are not so clear, as they used to be. The real and the virtual, overlap, creating new territories of exploration and transgression. The subject has access to new and complex ways of constructing his or her identity using tools and possibilities offered by technology and technoscience.

Key words: Body, gender, technoscience, cyborg

El estudio del cuerpo y sus múltiples significados culturales, económicos y sociales, implica necesariamente una aproximación dual. Por un lado está el cuerpo como fundamento de la individualidad o la subjetividad si se quiere y, por otro, el cuerpo interconectado, es decir el cuerpo relacionado con otros cuerpos con los cuales participa en distintas producciones y manifestaciones sociales.

Desde esta perspectiva, el cuerpo no solo participa y actúa en distintos escenarios, sino que se convierte en uno de los más importantes escenarios o territorios donde se inscriben realidades y significados culturalmente inteligibles (Allan 409). La manera en que entendemos o percibimos las realidades del cuerpo va a depender necesariamente del conocimiento que tenemos sobre él. Varios autores, entre ellos Foucault y Derrida, argumentan que los fenómenos y los objetos (también el cuerpo) sólo son posibles e inteligibles dentro de un contexto histórico y cultural. El conocimiento siempre será históricamente específico.

Los límites y las fronteras para lo posible y lo imposible tienen que ver con el lenguaje, los recursos, las categorías y el discurso (Allan 406). A partir de esta perspectiva, surge la siguiente inquietud: ¿Las realidades y las posibilidades del cuerpo actualmente son otras, distintas a lo que fueron en otros períodos históricos? Indudablemente que sí, sobre todo si ubicamos el cuerpo dentro de los nuevos contextos científicos generados por las inquietudes y las herramientas de la tecnociencia y las posibilidades epistemológicas de las teorías feministas y el ciberespacio.

El poder de las categorías y el papel de la ciencia

A lo largo de la historia, la comprensión social del cuerpo ha estado vinculada a una serie de estrictas divisiones y dicotomías por medio de las cuales se ha pretendido administrar sus posibilidades y a su vez disciplinarlo (sujeto/objeto, mente/cuerpo, masculino/femenino, naturaleza/cultura...). Estas dicotomías o pares de opuestos no son otra cosa que manifestaciones de poder y jerarquías culturales. Esta sería la perspectiva de Foucault quien afirma que en la sociedad las reglas, los recursos y las prácticas se coordinan y son utilizados con el objetivo de transmitir una percepción particular acerca de la verdad o lo verdadero. Lo llama “*truthgames*”, es decir, una forma de juego de poder.

El lenguaje tiene necesariamente que fundamentarse en una serie de categorías para poder producir sentido. En otras palabras, no podemos crear significados sin una serie de distinciones. Para Foucault estamos “bajo el poder” de las categorías que ponen estrictas limitaciones a lo que podemos pensar o hacer. Son justamente las categorías que dan una determinada forma a nuestro mundo y a la relación con nosotros mismos.

En base a lo anterior vemos que el fundamento del poder se encuentra en el lenguaje y en los discursos, ya que condicionan todo nuestro pensamiento y en un sentido más amplio, todas las posibilidades del pensamiento. Foucault sostiene por lo tanto que no podemos escapar del poder de las categorizaciones y el discurso es el espacio donde este poder se manifiesta. Las prácticas discursivas deciden y dan forma a los sujetos y administran sus posibilidades, es decir, reflejan las relaciones de poder en las que están inmersos. Es importante tomar en cuenta que para Foucault el poder no necesariamente significa algo negativo, como fue el caso en la teoría sociológica clásica; más bien se trata de un poder creador o productivo que manifiesta el deseo o la búsqueda de conocimiento. El poder produce conocimiento y el conocimiento constituye la base para el poder. Se trata sin lugar a dudas de una relación dinámica entre estos dos. A Marx también le preocupaba la relación entre el poder y el conocimiento y consideraba que el conocimiento que manejaba la gente era producto de sus intereses de clase; en otras palabras, el resultado de su postura ideológica y por lo tanto una expresión de falsa conciencia.

Con Foucault, en cambio, hay una reorientación del enfoque al dejar a un lado lo estructural del poder y emplear un método de aproximación mucho más concreto y práctico al analizar el poder en su contexto histórico. Un ejemplo de esta situación es su obra *Vigilar y Castigar* (1975). Aquí enfoca la relación entre el poder y el conocimiento al analizar el surgimiento de lo moderno en la historia de la ciencia y los cambios que se presentaron en el período clásico como él mismo lo llama (Sandmo 83). Se propone estudiar cómo nació la modernidad a raíz de una serie de cambios y transformaciones de distintas instituciones sociales. Con estos cambios surge una nueva visión del hombre. Esta “nueva mirada” o comprensión del ser humano hace que de alguna manera pierda su estatus de sujeto y se lo convierte en objeto para la ciencia que ubica al ser humano en distintos sistemas de clasificación, con categorías como normalidad y desviación como principios estructurantes (Sandmo 83).

En el libro, Foucault describe cómo la sociedad poco a poco reemplaza los dramáticos castigos corporales (que se realizaban en lugares o espacios públicos para infundir el miedo) por la reclusión carcelaria. En períodos anteriores el poder se empleaba para mutilar y torturar los cuerpos de los sujetos que habían violado las normas y el orden social. Esto era una manifestación del poder negativo que impedía al individuo actuar de una manera que el colectivo o la sociedad consideraban inaceptable. En última instancia significaba que el poder tenía la intención de aniquilar al sujeto por medio de la destrucción de su cuerpo.

En el siglo XVIII empiezan a desaparecer estos castigos, no porque la sociedad pretendía ser más humana, según Foucault, sino porque se buscaba hacer que el castigo fuese más eficiente o productivo si se quiere. Esta postura tiene que ver con el contexto histórico de la época. Con el surgimiento del liberalismo desaparece la monarquía absoluta. El ser humano ya no es un miembro anónimo del pueblo, un súbdito, sino que se ha convertido en un individuo libre. Antes el castigo había constituido un ritual público en donde se confirmaba el poder y la dominación del Rey, pero con la liberación del individuo se pueden emplear castigos con otra simbología y el privar al individuo de su libertad ya es castigo suficiente (Neumann & Sand 29).

El papel del poder ya es otro al asumir el control sobre el sujeto que va ser castigado. Esta forma de castigo no aniquila el cuerpo como sucedía en

épocas anteriores, sino que se lo aísla de la sociedad a la vez que se lo vigila. La función de la cárcel es disciplinar al ser humano o mejor dicho lograr que se “autodiscipline”. Por medio de la vigilancia y la ausencia de la libertad, la sociedad no únicamente ejerce control sobre el cuerpo, sino que también controla la psiquis del individuo, que es impedido de comportarse de una manera que la sociedad no aprueba y al mismo tiempo es obligado a actuar y pensar de una forma distinta. En pocas palabras estamos hablando del poder creativo que produce una forma particular de conducta (Sandmo 85).

La prisión es una expresión concreta del deseo social de ejercer un control diferente. Se trata de una vigilancia institucional del individuo quien en ausencia de su libertad es disciplinado y administrado por la sociedad. El poder se manifiesta por medio de la disciplina, porque según Foucault el poder se sitúa en la acción y no en estructuras o en individuos concretos como se pensaba anteriormente. La productividad del poder radica en que el Estado haya transformado al individuo en una herramienta de autodisciplina. Esta es la idea detrás del concepto de *gouvernementalité* empleado por Foucault.

Con el surgimiento del estado nacional y los valores del liberalismo, el pueblo fue liberado del poder de la monarquía absoluta, pero al mismo tiempo que el poder se vuelve menos visible y espectacular, es ampliado por medio del control y el autogobierno del sujeto. En pocas palabras el poder es más fuerte y efectivo cuando los individuos no están conscientes de su presencia. Sin embargo el individuo no sólo se gobierna a sí mismo, también es administrado por medio de distintas instancias y técnicas como por ejemplo la ciencia y de manera particular en las ciencias humanas que convierten el sujeto en objeto para el conocimiento.

La preocupación por el poder de las categorías y el discurso también está presente en la obra de Donna J. Haraway quien argumenta, al igual que Foucault, que muchas de las marcadas divisiones (por ejemplo masculino/femenino, subjetividad/objetividad) y clasificaciones son el resultado de los ideales de la Revolución Científica del siglo XVI que en gran medida relacionó la objetividad científica con la masculinidad civil europea (Haraway 30). Al emprender la tarea de sistematizar y organizar

el mundo y la naturaleza, se excluyó a la mujer de la vida experimental así como sus prácticas y simbologías, al invisibilizarla tanto física como epistemológicamente (Haraway 27-28). La autora pretende revelar cómo nació esta cultura científica masculina que según ella (citando a David Noble sobre la cultura clerical del occidente) no solo refleja una comprensión sexista de la historia, sino que se ha forjado en directa oposición a las mujeres y en su ausencia. Durante la Revolución Científica, la masculinidad llegó a ser percibida como la verdadera naturaleza de la narración (discurso) científica desinteresada, objetiva y neutral (Haraway 1997: 29, 32). A partir de la ciencia se ha construido narraciones sobre la “objetividad” y en esta categoría no hubo lugar para las mujeres. Estas historias se interponen y obstaculizan las posibilidades de producir una ciencia más adecuada y autocrítica que no constituye un impedimento para el conocimiento situado (Haraway 33).

Para tratar de explicar esta postura, Haraway introduce alguien a quien ella llama el *testigo modesto* (modest witness). La producción de conocimiento, la práctica científica y el rol o papel del investigador se relaciona con la actividad de ser testigo. Sostiene que la ciencia moderna occidental concibe a los productores de conocimiento como “testigos modestos”. Es la práctica de narrar o contar algo sobre algo o alguien¹. El papel de ser testigo de la ciencia ha sido estrictamente un rol masculino ya que la modestia que debía poseer esta figura para calificar como un narrador creíble y objetivo, solo estaba presente en el hombre ya que su modestia o virtudes eran las de la mente, mientras que la virtud de la mujer, era la modestia o castidad del cuerpo, con lo cual automáticamente se le excluía como una participante creíble en la construcción de conocimiento (Haraway 30). Vemos entonces que Haraway desea analizar y visibilizar lo que han sido consideradas prácticas científicas transparentes y objetivas, al cuestionar quién tiene el derecho de limitar y generar estándares científicos y en última instancia lo que se considera ciencia. Argumenta que el hombre científico del siglo XVI no era simplemente un testigo neutral de la naturaleza, sino un productor de realidades parcializadas que empleaba estrategias discursivas como fundamento.

¹ <http://www.spartacus.no/index.php?ID=Artikel&counter=19>

La construcción del cuerpo y su materialidad

El origen de las diferencias entre hombres y mujeres ha sido un largo y polémico debate en varias disciplinas y de manera particular en el campo de las ciencias sociales. En los estudios de la mujer y el pensamiento feminista que va tomando forma en los años setenta, el concepto de *patriarcado* fue empleado para comprender cómo y por qué se oprime a la mujer y por medio de qué mecanismos se ejerce esta dominación. Este concepto contribuyó por lo tanto con nuevas perspectivas sobre el dominio del hombre y su posición en la sociedad.

Las distintas teorías sobre el patriarcado tienen como objetivo explicar el dominio masculino y la reproducción de las desigualdades de género. Sin embargo, con el tiempo estas teorías enfrentaron varias críticas debido a que tendían a enfatizar la continuidad y fueron vistas como estáticas sin proporcionar estrategias que posibilitaran el cambio. Además resultó importante destacar que no todas las mujeres vivían bajo las mismas condiciones debido a factores como raza, clase, cultura, entre otros. Los críticos marxistas intentaron por lo tanto relacionar el concepto del patriarcado con distintas teorías sobre el capitalismo con el propósito de poder explicar la situación de la mujer como el resultado tanto del patriarcado como del sistema capitalista. Este enfoque se lo conoce como la “teoría del sistema dual” y Heidi Hartman fue la primera en lanzar la teoría sobre el “patriarcado capitalista”; una perspectiva que recibió mucha atención en el ámbito académico (Kvande & Rasmussen 41).

Con el tiempo, distintas teorías sobre el patriarcado fueron parcialmente reemplazadas por enfoques teóricos sobre el sexo y el género. El sexo es visto como el componente biológico de las identidades masculinas y femeninas y el género como el sexo social, es decir cómo actuamos y asumimos nuestro sexo culturalmente. Esta problematización fue de gran importancia porque permitió estudiar el género como una construcción social y no producto de un orden natural absoluto. Se asume entonces que el género es una actuación o representación, una categoría funcionalista, que se establece a partir de diferencias preconstituidas, cuyo origen es el resultado de diferencias biológicas o sexuales sociales que actuamos al representar nuestros roles (Haraway 26).

Bajo esta perspectiva, las concepciones sociales sobre género y los respectivos roles masculinos y femeninos entendidos como producto de un orden natural y no cultural, fue el origen de la división sexual del trabajo. Bourdieu habla inclusive de un orden social incorporado donde operan clasificaciones corporeizadas. Al tratar de desafiar este orden se va trastocar nuestro orden mental ya que constituye una oposición a todo lo que socialmente llamamos “sentido común” (Bourdieu 231).

Actualmente, muchos teóricos han abandonado esta distinción por considerarla simplista y poca adecuada, asumiendo que no sólo el género, sino también el cuerpo es decir lo material, se construye socialmente. De acuerdo a esta perspectiva, el cuerpo es mucho más que biología. Constituye un objeto social que adquiere significados simbólicos y sufre modificaciones y transformaciones por medio de prácticas sociales, categorizaciones y discursos (Allan 409). Para Erving Goffman la sociedad es un escenario sobre el cual actuamos o representamos nuestro “yo”, pero podemos ir más lejos; el cuerpo es el escenario que construimos para actuar el “yo” y para poder representar este “yo” (subjeto) tenemos que actuar también la sociedad (objeto). La mayoría de individuos hacen esto sin cuestionamientos mientras que para algunos esto se convierte en una intensa lucha que se libera sobre el escenario del cuerpo.

Esta sería la postura de Judith Butler, quien considera que el sexo es una forma de grabado o inscripción social, porque sin sexo el cuerpo no tendría sentido. No sería más que una masa o un conjunto de células sin propósito o significado. Esta idea la toma de Derrida, que sostiene que los seres humanos inscribimos o trazamos realidad significativa sobre superficies que de otra manera serían lisas, vacías y sin sentido (Allan 409). El sexo es lo que hace que un cuerpo sea un cuerpo y nos resulta sumamente difícil imaginarnos o concebir un cuerpo asexuado. En pocas palabras entendemos el cuerpo y significa para nosotros por medio del sexo y su materialidad, de no ser así no sería inteligible (Allan 409). Según Butler, el cuerpo materializa o da existencia física a la sociedad porque la sociedad se manifiesta por medio de los cuerpos que son socialmente creados o producidos (Allan 405). Concretamente vemos que para Butler «el sexo no es sencillamente algo que uno tiene o una descripción estática de lo que uno es: será una de las normas mediante las cuales ese “uno” puede llegar a ser viable, esa norma que califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural»

(Butler 19). Butler argumenta entonces que equivocadamente creemos que el sexo únicamente tiene una base biológica. El sexo es normativo, es decir, constituye una poderosa norma social que organiza y regula los cuerpos y las prácticas sociales en las que participan. Los cuerpos sexuados son el resultado de un fuerte control social por medio del cual se gobierna los mismos (Butler 18).

El sujeto asume un sexo que ha sido culturalmente moldeado y trabajado. Este sexo socialmente definido es trazado o inscrito sobre nuestros cuerpos de manera violenta, según Butler, porque obedece a la norma hegemónica de la heterosexualidad que excluye otras posibilidades y ejerce un fuerte control social. Este proceso va mucho más allá de la socialización, ya que la autora argumenta que la materialidad “desde siempre” está incorporada de forma discursiva en la cultura, eso significa que a pesar de ser un fenómeno autónomo, no tenemos acceso a esta materialidad, sino por medio de las formas cognitivas que se encuentran condicionadas por las posibilidades del discurso (Langas 6). Para Butler, las diferencias no son una simple cuestión de diferencias materiales; estas son producidas y toman forma en y por medio del discurso.

La constante reiteración de la norma hegemónica de la heterosexualidad implica que la materialización de los cuerpos no es un proceso terminado o acabado una vez y por todas (Butler 18). Para explicar la constante necesidad de citar el orden normativo, Butler recurre a la teoría freudiana. Los deseos del “ello” siempre están presentes y por lo tanto el “yo” nunca acaba su trabajo de mediador entre estos y las exigencias culturales y sociales establecidas por la presencia del “superyo”.

En el proceso de la conformación de género, el niño tiene que renunciar al amor que siente por su madre debido al miedo de castración que le inspira su padre, quien de manera inconsciente representa una amenaza para el niño y es considerado un rival. Con el tiempo el niño aprende a reprimir los sentimientos eróticos hacia su madre. El miedo al tabú y el acto de renuncia generará posteriormente una profunda melancolía en el sujeto. La identificación posterior con el padre y el desarrollo del género masculino se fundamenta según Freud en una pérdida. Butler sostiene que un proceso similar toma lugar cuando la normativa heterosexual rechaza y niega la relación homosexual:

En el caso de una unión heterosexual prohibida, lo que se niega es el objeto, no la modalidad del deseo; de modo que el deseo se desvía de este objeto a otros objetos de sexo opuesto. Pero en el caso de una unión homosexual prohibida, está claro que tanto el deseo como el objeto requieren una renuncia (Butler 93).

Al no existir una normativa homosexual que la sociedad cita una y otra vez como en el caso de las relaciones heterosexuales, la homosexualidad para Butler constituye un acto de transgresión o de subversión que a su vez permite deconstruir las realidades sociales y culturales del sexo. Lo *queer* constituye una herramienta analítica que permite visibilizar de forma concreta las estrategias discursivas del cuerpo y su construcción. La historia de nuestros cuerpos es historia acumulada y esta historia está anclada en los discursos que no sólo anteceden, sino que condicionan los usos y la comprensión contemporánea del cuerpo (Butler 319).

Esta concepción del cuerpo se relaciona con el concepto de *habitus* propuesto por Bourdieu. *El habitus* contiene tanto las estructuras sociales como las acciones individuales y constituye un intento por superar esta dicotomía que ha sido fundamental en la sociología. Bourdieu utiliza *habitus* para referirse a historia corporeizada que ha sido internalizada como “una segunda naturaleza” en el ser humano y por lo tanto es historia olvidada. Es la presencia activa del pasado del cual es un producto (Bourdieu 56). Podemos hablar de un *habitus* de género masculino y femenino, cuyas diferencias han sido incorporadas directamente en el cuerpo y se reflejan en lo que consideramos masculino y femenino en la sociedad. Es el hombre y la mujer del pasado que se hacen presentes en nuestras disposiciones y conductas. En otras palabras, se trata de esquemas que nos gobiernan, pero estos son generativos y hasta cierto punto abiertos. Eso significa que hay posibilidades de cambio aunque los procesos de transformación normalmente son lentos ya que las disposiciones también incluyen sanciones sociales que entran en funcionamiento cuando el individuo transgrede o rompe con lo establecido, es decir, desafía lo que tradicionalmente se relaciona con un determinado *habitus*.

Performatividad y subversión

Subversión implica un cambio significativo “desde adentro”, desde el mismo fundamento de una práctica social. Los actos de subversión son aquellos que afirman y desafían al mismo tiempo (Allan 418). Para que funcione su cuestionamiento y su deseo de desafiar, el acto o la conducta subversiva necesariamente tiene que citar la norma a la que se opone. Para Butler esta es la razón por la cual el sujeto cuando transgrede las normas sociales de alguna manera las cita o las repite, pero de forma modificada al mostrar su repudio o rechazo en una representación que puede implicar parodia, ironía o exageración. La subversión será por lo tanto «la repetición de la ley en forma de hipérbole, una rearticulación de la ley contra la autoridad de quien la impone» (Butler 180).

En el caso de la heterosexualidad el individuo cita un discurso que lo antecede. Para Butler se trata de un acto performativo, es decir un acto por medio del cual se da existencia a una determinada realidad. «Son aquellos actos de habla que dan vida a lo que nombran» (Butler 315). Es más, son actos que otorgan autoridad y legitimidad ya que la misma performatividad les da un poder vinculante, es decir se vuelve a actualizar, por medio del discurso, otras acciones o prácticas del pasado que ya fueron autorizadas por la sociedad (Butler 316, 318). Las relaciones heterosexuales no hacen otra cosa que citar la normativa dominante y al hacerlo la heterosexualidad se inscribe o se traza sobre los cuerpos. En el caso de la homosexualidad es diferente porque no existe una normativa que se puede reiterar y eso lo convierte en una poderosa forma de subversión cultural y política. Al ser una práctica que trata de evadir o desafiar la dominación de la hegemonía heterosexual, se redefinen los significados y las posibilidades del cuerpo.

Butler argumenta que distintas manifestaciones y prácticas *queer* como la homosexualidad y el travestismo son auténticos actos de subversión, al cuestionar, desafiar y jugar con lo establecido sobre los géneros. Sin embargo, es importante aclarar que para la autora no todas las formas de travestismo serían auténticos cuestionamientos de la normativa heterosexual. En algunos casos se trata de representaciones (cine y televisión) que constituyen una parodia que tiene el propósito de ridiculizar a los que tienen esta práctica y forma de vida y surgen de la homofobia colectiva que de alguna manera siempre está latente. Según Butler, «el travestismo bien puede utilizarse

tanto al servicio de la desnaturalización como de la reidealización de las normas hiperbólicas de género» (Butler 184). En todo caso, el travesti puede llegar a representar una inquietante parodia y un cuestionamiento de las prácticas mediante las cuales se produce la generización. Cuando un hombre se viste y se maquilla como mujer, se produce una situación en la que se desestabiliza el mismo género y las ideas sobre lo que concebimos como natural o normal. Como destaca la autora, muchas veces se trata de una representación un tanto teatral en la que se exagera y se imita la convención social sobre lo femenino y al mismo tiempo se invierten las normas al citar los estereotipos y actuarlos de manera hiperbólica. Fenómenos como *drag* o el mismo travestismo normalmente causan situaciones de inquietud y ansiedad.

Para poder entender por qué sucede esto, vale la pena recurrir a Goffman quien sostiene que nuestro “yo” de alguna manera está oculto para los demás. La única forma que tienen los otros de conocer el tipo de “yo” que estamos reclamando para nosotros, es por medio de las señales o signos que emitimos. Los otros al interpretar estos signos deducen el tipo de “yo” que representamos y en base a esta situación se forman expectativas. La gente espera que de alguna manera vivamos de acuerdo al “yo” que estamos reclamando para nosotros. De caso contrario, nuestro “yo” será desacreditado y estigmatizado (Allan 158). Género es la primera categorización que empleamos para clasificar a las personas. El género es lo primero que reconocemos de los sujetos y por lo tanto constituye un elemento fundamental en el manejo de *impresiones*² y nuestra autovalidación.

Para Goffman, el género es una forma idealizada de representación cuando incorporamos los valores que son socialmente aceptados y acreditados. En la representación de género las normas sociales, la ideología y los estereotipos son utilizados de manera más significativa que en otras actuaciones o representaciones y a la vez implica ciertos riesgos. Eso explica la estricta atención que prestamos a los signos que emitimos y receptamos sobre género. Según Goffman nos miramos o nos reflejamos en el género opuesto para conformar nuestro manejo de las impresiones (Allan 158). Cuando se

² A las personas les preocupa cómo son percibidas o vistas por los demás. Para controlar estas percepciones se emplean muchas estrategias para manejar la impresión con el propósito de lograr que los otros respondan de forma deseada (Giddens 157).

trata de los travestis, hacen lo mismo, pero de forma invertida. Observan el género opuesto para copiarlo de forma burlesca e hiperbólica. Su manejo de la impresión es por lo tanto diferente porque se subvierte la norma y a su vez confirman ciertos estereotipos sobre la mujer y sus roles sociales. En el caso de los *drag queens* muchos son hombres heterosexuales y constituyen por lo tanto una expresión de melancolía por la pérdida de la posibilidad del amor masculino (Butler (1993) en Allan 419).

La deconstrucción de los textos sociales

Para Judith Butler lo *queer* es una forma de deconstrucción que permite analizar y desarticular los discursos sobre la relación entre cuerpo, sexo, género y el “yo”. Esta noción de poder deconstruir o “desarmar” la realidad proviene de Jacques Derrida quien sostiene que todo dentro de nuestra experiencia y cultura es texto y por lo tanto se trata de fenómenos que se pueden leer o interpretar. Para Derrida, quien siempre adoptó una posición crítica frente a los sistemas totalitarios de pensamiento, es importante tratar de revelar las jerarquías y las relaciones de poder ocultas, es decir problematizarlas y ser críticos y esto es lo que Derrida llama deconstrucción. Concretamente deconstruir significa visibilizar las contradicciones que están presentes en el lenguaje y los sistemas de pensamiento, en otras palabras desarticularlos para poder comprender cómo han surgido y cuál es su fundamento ideológico. Toda forma de pensamiento depende de pares de opuestos en donde los elementos que las integran se definen por medio de una interrelación; por ejemplo, hombre - mujer, heterosexual - homosexual, blanco - negro...

A la primera parte de estos pares se tiende a otorgar una posición privilegiada en relación a la otra parte. En este caso, deconstruir significa mostrar o visibilizar qué tipo de jerarquía sustenta la pareja de opuestos. Derrida describe la relación entre términos opuestos como una jerarquía violenta. Argumenta que para poder desestabilizar esta relación de poder jerárquico, la sociedad tiene que pasar por un período en el que se privilegia la parte que anteriormente ha sido marginada u oprimida (Mekjan 103). Esta ideología es la que se emplea cuando en algunos países se emplea discriminación positiva para equilibrar la distribución entre hombres y mujeres en los lugares de trabajo. Se privilegia a las candidatas mujeres para lograr una representación más equitativa en los distintos espacios laborales.

A Derrida, que también es conocido por su crítica a Saussure y el estructuralismo, le preocupa la manera en que el lenguaje participa activamente en nuestra percepción del mundo. La utilización del lenguaje depende de la interpretación porque es un sistema basado en una serie de relaciones arbitrarias que son producto de convenciones sociales. Para Derrida la realidad es texto, compuesto por muchos otros textos que tienen que ser interpretados, es decir los textos apuntan hacia otros textos que a su vez se refieren a nuevos textos etc. En otras palabras, la realidad es intertextual. A través de la deconstrucción podemos encontrar formas de pensamiento alternativas o nuevas interpretaciones, pero estas no serán otra cosa que un nuevo texto. Debido a esta situación Derrida frecuentemente ha sido criticado y acusado de relativismo, ya que todas las interpretaciones podrían verse como válidas y equitativas y que por lo tanto terminamos en el mismo punto de partida ya que no existe sentido alguno, pero esta postura ha sido rechazada por el autor en varias ocasiones.

Su método de aproximación se compone de dos pasos: primero hay que acercarse al texto de forma tradicional para posteriormente tratar de problematizarlo, es decir deconstruir el texto e intentar descubrir qué ideas y concepciones lo sustentan (Mekjan 104). El camino hacia la comprensión pasa por una desarticulación de los mitos y las narraciones sociales por medio de una lectura connotativa. Al descubrir “las capas” que componen el texto, surgen posibilidades para desarmarlo, “hacerlo pedazos” y quizás descubrir las relaciones de poder ocultas que constituyen su fundamento. La cultura no es un fenómeno estático, creado una vez por todas, la cultura está en constante movimiento y transformación. Al integrar nuevos elementos, se modifica y se transforma. La deconstrucción nos permite por lo tanto revelar “las capas” del collage social y descubrir relaciones y conexiones que a su vez nos otorgarán nuevos conocimientos.

Muchos grupos se han valido del método de Derrida porque abre nuevas posibilidades que permiten examinar las relaciones de poder existentes y visualizar la postura ideológica en la que se basan los mitos y las narraciones, es decir constituye una herramienta para una comprensión distinta de la identidad. Esta es la razón por la cual Derrida ha sido de gran utilidad en los estudios de la mujer, teorías feministas y de género, aunque su teoría también ha tenido relevancia en otros campos como, por ejemplo, en los estudios postcoloniales.

La figura del cyborg y sus posibilidades de transgresión

No sólo Butler considera que los enfoques *queer* son una herramienta importante para deconstruir las realidades sociales y culturales de género; también Donna Haraway tiene una perspectiva teórica similar. En su obra *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncoMouse™*, la autora pregunta cómo hacer para que el testigo modesto de hoy en día sea una figura más *queer* constituida por las prácticas de la tecnociencia; un/a MujerHombre (*FemaleMan*) antirracista, responsable y autoconsciente (Haraway 35). El testigo masculino europeo del siglo XVI se ha vuelto anacrónico y no puede enfrentar los nuevos desafíos científicos y los de la tecnociencia de una forma creíble ya que se trata de nuevos territorios, contextos y signos. Las narraciones del presente se mezclan con las del pasado, se conjuga lo profano con lo sagrado-secular, la salvación con el apocalipsis final. A decir de Haraway hay una implosión de todo; los cuerpos, los textos y la propiedad.

En esta nueva realidad, la internet y el mercado conjuntamente nos proveen de las principales metáforas e instrumentos para enfrentar la comunicación, la libertad, el comercio y los fundamentos del nuevo Orden Mundial (Haraway 7). Según Haraway estos procesos son asimétricos porque algunos agentes y actores tienen estatus en la producción sociotécnica mientras que otros actores simplemente son excluidos del proceso. Cuando habla de producción sociotécnica se refiere a los procesos de conocimiento-poder que inscriben y materializan el mundo de una manera determinada y no de otra (Haraway 7).

Para poder aproximarse a los nuevos contextos y significados del ciberespacio y el mercado, Haraway crea figuras o personajes que juegan un papel importante en las historias seculares de salvación contemporáneas. Son narrativas pobladas por un lado de esperanza y por el otro de miedo y desesperación. Hay perspectivas milenarias sobre la decadencia y el inevitable desastre final y estos son a su vez componentes de las historias modernas de rescate y salvación (Haraway 41). Las fuentes de estas historias son tanto sagradas como profanas (revelaciones, avances científicos, perspectivas religiosas etc.). Indican que se acerca un final apocalíptico y la última redención.

Las nuevas figuras creadas por la ciencia pueden participar en nuevas historias y hasta ahora narraciones desconocidas. Un ejemplo de esta situación es el *OncoMouse*TM, el ratón de laboratorio que ha sido modificado genéticamente³. Esta figura constituye un *cyborg*, es decir “un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de la realidad social y también de ficción” (Haraway 1). El *cyborg* es una entidad que no es enteramente cuerpo o enteramente máquina. Sus partes trabajan juntas, pero no forman un sistema único. Sus conexiones internas conforman un circuito integrado, pero no una sola unidad. En el *cyborg* se junta lo imaginario y lo real, lo técnico y lo orgánico (Strathern 36). Es parte de la historia que brinda esperanza en la búsqueda científica de cura para enfermedades que padece el ser humano y es la historia del sacrificio animal y de cómo la ciencia se apodera de cuerpos y vidas con el fin de ganar dinero. Así se borran o por lo menos se vuelven difusas las fronteras entre lo natural/original y lo cultural/científico creado por el ser humano⁴. Se ha llegado a una implosión de sujetos y objetos, cultura y naturaleza, biotecnología, comunicación y tecnociencia. El cruzar las fronteras transgenéricas constituye un importante desafío para la concepción de lo sagrado de la vida y las especies que ha sido tan importante para la cultura occidental. En la práctica ha significado explorar y para algunos burlar, los límites de la naturaleza y dar paso al opuesto de esta dicotomía; la cultura, siempre producto de la actividad humana (Haraway 60).

Al igual que el *OncoMouse*TM, la figura del *FemaleMan* (la/el Mujer/Hombre) también es el resultado de esta implosión de los signos y por lo tanto de sus significados. Es una contradicción, quizás la más grande de todas, la más peligrosa y desconcertante porque constituye la disolución de una de las categorías fundamentales de la naturaleza y de la cultura, el lenguaje y la vida social; la dicotomía de lo masculino y lo femenino. Los conceptos tienen una relación recíproca los unos con los otros y se constituyen en relación a ciertas diferencias encontradas en otros conceptos. Si se superan

³ Para Lynn Randolph, quien ha hecho las ilustraciones para el libro de Haraway, el Onco Mouse es un modelo, producto de las investigaciones en torno al cáncer de mama y la ingeniería genética. Es una herramienta científica que participa en la reconfiguración del conocimiento biológico. Para Randolph el OncoMouse es un cyborg coronado de espinas que cita la pasión y sacrificio de Cristo. Es el protagonista de las historias seculares “de salvación” técnico-científicas (Haraway 47).

⁴ <http://www.spartacus.no/index.php?ID=Artikel&counter=19>

o se fusionan estas diferencias u oposiciones dicotómicas se podrían venir abajo los fundamentos para algunas prácticas sociales y normas culturales. Esto explica muchas de las historias de terror y la lucha contra los desastres que se sostiene son provocados por la tecnología y el traspasar o mover las fronteras entre lo puro/natural y lo híbrido/fabricado.

Con la figura del *cyborg* hay definitivamente un cambio de paradigma; se deconstruye la idea de los descubrimientos científicos como verdades absolutas o totales y se pasa a considerar la parcialidad como una forma más objetiva de entender la objetividad. Sólo las perspectivas parciales prometen visiones objetivas (Strathern 32). Para la antropóloga feminista Marilyn Strathern la idea de conexiones parciales puede resultar de mucho provecho para explicar la postura de diversos grupos de interés, cuya característica principal es la de representar una perspectiva, un punto de vista desde el cual se evalúa el mundo. En este sentido, Haraway argumenta que la objetividad tiene que ver con corporizaciones específicas y no con lo transcendental (Strathern 32). Esta objetividad encontrada en conexiones y posturas parciales, se concreta sobre todo en la figura del *cyborg*.

Vemos entonces que el *cyborg* es esencialmente una transgresión de fronteras al producir nuevas alianzas y poderosas fusiones. Logra superar la división tajante o marcada entre lo artificial y lo natural que en un sentido más amplio significa que se levantaron las fronteras entre la naturaleza y la cultura, entre lo puro y lo modificado o trastocado. Como ya mencionamos, invita a transgresiones, desarticulaciones y deconstrucciones. Abre nuevas posibilidades al no pretender reproducir, sino regenerar (Strathern 39). En este sentido, las conexiones parciales que caracterizan los *cyborgs* también son aplicables para el conocimiento o pensamiento feminista que no es simplemente conocimiento histórico acumulado. Cada aporte surge de una posición o localización particular, pero se juntan en un territorio común, el interés por promover la visibilidad de las mujeres (Strathern 33). El pensamiento feminista no existe aislado de otras disciplinas, constituyendo un corpus de ideas únicas, es más bien sólo un aspecto entre varios aspectos de la identidad. Se genera una red de discurso feminista entre otros discursos totalmente diversos. Por lo tanto, el punto de vista feminista será necesariamente parcial (Strathern 34).

En base a lo anteriormente expuesto, resulta pertinente preguntar si la homosexualidad y los fenómenos de transgénero todavía pueden considerarse acciones de subversión o de transgresión como sostiene Butler. Desde que publicó su libro *Cuerpos que importan; sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (1993) mucho ha cambiado, inclusive podemos percibir un proceso de normalización y la construcción de estrategias discursivas gay. Aunque definitivamente no se puede hablar de un orden normativo homosexual como en el caso de la heterosexualidad, "salir del closet", es decir declarar abiertamente una orientación homosexual, se ha vuelto bastante cotidiano en muchos países occidentales. Cada vez hay más figuras públicas, personajes de la política, gente de los medios de comunicación y en el ambiente artístico y religioso, que son muy abiertos en cuanto a su homosexualidad. De todas formas, es importante destacar que la situación es diferente en nuestro contexto latinoamericano y andino en donde la homosexualidad y los distintos fenómenos y prácticas trans, siguen generando manifestaciones de rechazo, inquietud y cuestionamiento. En América Latina, la Iglesia y los creyentes perciben la homosexualidad como una burla y un desafío a los principios fundamentales de la creación de Dios y por lo tanto a un orden sagrado. En este sentido, lo *queer* puede entenderse como actos subversivos o de rebelión con los que el individuo se opone, desafía y juega con la sociedad y sus normas sobre normalidad y desviación.

Sin embargo, a pesar de que la homosexualidad todavía genera reacciones de rechazo en algunos sectores, se ha vivido una especie de acostumbamiento y aceptación que en gran medida se debe al sistemático trabajo del movimiento gay y las intensas campañas de activistas lesbianas y homosexuales a nivel mundial que han influido decididamente sobre la opinión pública. Una marcha de *gay pride* (orgullo gay) en muchas ciudades del mundo constituye un evento anual institucionalizado al igual que festivales y encuentros *queer*. Es por lo tanto discutible si se puede considerar una transgresión en el mismo sentido que argumenta Butler, si gran parte de la sociedad en muchos países (sobre todo en los EE. UU. y Europa) ya no lo percibe como tal. En todo caso cambiaría el sentido de subversión. Por lo tanto, se puede pensar que los actos de transgresión y las posibilidades subversivas en relación al cuerpo, el sujeto y la identidad que ofrece la figura del *cyborg*, se pueden presenciar actualmente en contextos y espacios más bien relacionados con la tecnociencia, la internet y la realidad virtual, donde las «fronteras entre ciencia ficción y realidad social son una ilusión óptica» (Haraway 1).

La implosión del cuerpo como territorio sociocultural

Para poder acercarnos a los nuevos significados y posibilidades contemporáneos del cuerpo, tenemos necesariamente que pasar por el concepto de implosión del sociólogo Jean Baudrillard. Según este autor, lo que caracteriza al ser humano es principalmente su naturaleza simbólica. A diferencia de Marx, quien concibe al ser humano como productor económico, Baudrillard sostiene que el ser humano se orienta hacia el intercambio de símbolos. Esto se veía de forma más clara en culturas tradicionales en las que ciertos ritos de transición marcaban el paso, por ejemplo, de la niñez a la edad adulta. Los ritos en sí no eran tan importantes (a veces podían implicar acciones bastante triviales), sino el significado simbólico que tenía una determinada acción o actividad para el grupo (Allan 335).

Para poder explicar el valor de signo que tienen los objetos o los rituales, Baudrillard toma dos conceptos de la teoría económica de Marx: valor de uso y valor de cambio. En el primer caso, se trata concretamente de la función que tiene un objeto, es decir el uso que se le puede dar y su composición material. En el segundo caso, estamos hablando del valor de cambio que tiene una mercancía u objeto al ser comparado con otros productos. Lo que le interesaba a Marx era que al ser reducido a un valor monetario, el valor de cambio es más alto que el valor de uso. En base a esto Marx argumentó que el trabajo humano crea el valor de cambio y es la fuente de la plusvalía que se lleva el capitalista (Allan 335-336). En vez de estos dos conceptos Baudrillard, en cambio, propone el término valor de signo. El consumidor ya no adquiere los productos por su valor de uso o de cambio, sino por lo que esos productos significan cultural o socialmente (como símbolos), es decir por el valor que tienen como signos.

Baudrillard argumenta que las sociedades tradicionales se caracterizaban por el significado o el sentido que tienen las interacciones simbólicas. En muchas ocasiones estos intercambios de signos eran verdaderos actos performativos que citaban modelos o actividades de los antepasados y por medio de los mismos se daba existencia social a determinados hechos (por ejemplo los ritos de transición). En las primeras etapas del capitalismo, en cambio, predominaban el valor de uso y el valor de cambio y surgió lo que Baudrillard denomina la sociedad de consumo. Esto cambia radicalmente en la sociedad posmoderna en la que las mercancías son adquiridas

principalmente por su *valor de signo*, en otras palabras como generadores de imagen. El significado de los signos no surge de una relación directa con una realidad objetiva que le sirve de referente, sino de la relación que los signos tienen con otros signos (Allan 336). En otras palabras, los signos son sus propios referentes sin una conexión más allá de su propia realidad. Esto es lo que Baudrillard llama simulacro y lo describe de la siguiente manera: «no en algo irreal, sino en simulacro, es decir, no pudiendo trocarse por lo real pero dándose a cambio de sí mismo dentro de un circuito ininterrumpido donde la referencia no existe» (Baudrillard 17).

El más claro ejemplo de esta situación se da en la publicidad comercial y en los medios de comunicación en donde la información y los significados sociales han sido reemplazados por el entretenimiento, es decir, un continuo espectáculo cuyo objetivo está subordinado a los objetivos del mercado y la generación de ganancia. La información presentada en los medios viene empaquetada y organizada en función de los espacios publicitarios y no de acuerdo a su significado o contexto social. Inclusive los hechos noticiosos reciben un tratamiento particular al ser convertidos en simples vehículos de los bloques publicitarios cuyos anunciantes son los verdaderos organizadores de la información. Se trata, por lo tanto, de “una puesta en escena” de contenidos descontextualizados, desconectados y autorreferenciales. Según Baudrillard, lo que estamos viviendo no es otra cosa que la absorción de todos los modos virtuales de expresión en el de la publicidad (Baudrillard 87). Los mensajes publicitarios enfocan el valor de signo y no el valor de uso de las mercancías, que queda en un segundo plano. No interesa tanto la función del celular, el iPad o el jean, sino su marca, es decir el valor que tienen los objetos como productores de imagen y de estatus.

Baudrillard sostiene que muchas de las actividades que se realizan en la sociedad capitalista se basan en imágenes del pasado. Antes en las sociedades agrarias el ser humano trabajaba con su cuerpo, siendo este una herramienta y un instrumento de producción, ahora en cambio se ejercita el cuerpo para transformarlo o modificarlo con lo cual se pone de manifiesto su función como signo o dicho de otra manera, su importancia como objeto o escenario cultural. Antes un cuerpo fuerte era una indicación de una persona que realizaba duros trabajos físicos y se evidenciaba una relación entre el signo y su referencia (Allan 342). Actualmente, la situación es diferente; la fuerza física no se relaciona directamente con la producción y la reproducción,

sino con la construcción de imagen que muchas veces es lograda y trabajada en un gimnasio (Allan 342). Ya no existe una conexión definitiva y fija entre la realidad y su representación. En las sociedades posindustriales o postmodernas los signos sólo pueden entenderse como ya se mencionó anteriormente, en relación a otros signos y existen independientemente de que haya objetos reales “allá afuera” que supuestamente deberían representar (Toffoletti 34). Cuando Baudrillard habla de simulación se refiere por lo tanto al cambio que se ha dado entre el signo y lo que representa; ya no hay una conexión sino que los signos circulan o flotan libremente como significantes sin un referente real (Toffoletti 34).

Debido a estas circunstancias Baudrillard sostiene que la realidad social ha sido sustituida por la hiperrealidad, una cultura masiva desconectada de todo tipo de referentes y que constituye por lo tanto un sustituto para la realidad social al promover experiencias o vivencias basadas en signos que ofrecen una estimulación artificial (Allan 343). La hiperrealidad y el simulacro tienen que ver con la implosión de los signos que caracteriza, según Baudrillard, la posmodernidad. Mientras que la modernidad había significado una explosión de signos, vivencias y mercancías, la posmodernidad representa la implosión de todo. Se han borrado las fronteras y las divisiones entre categorías, conceptos y disciplinas y se han modificado los significados de las identidades y las instituciones sociales del occidente. La visión de Baudrillard implica concretamente que se ha trastocado todos los fundamentos tradicionales de significación específica. Los medios participan y producen esta implosión al presentar signos desasociados y sueltos que no convocan o representan una realidad social concreta, sino que son sacados de su contexto original y utilizados con propósitos comerciales para convertir a los actores sociales en simples consumidores.

Uno de los campos más significativos de implosión es el cuerpo humano en donde categorías como género y sexo tienen nuevos significados gracias a la ciencia, la tecnología y el ciberespacio. La tecnociencia representa nuevas posibilidades al llevar al cuerpo más allá de las limitaciones que implica la existencia de un cuerpo físico. Haraway sostiene que «la medicina moderna está así mismo llena de *cyborgs*, acoplamientos entre máquina y organismo, cada uno de ellos concebido como un objeto codificado, en una intimidad y con un poder que no existían en la historia de la sexualidad» (Haraway 1). Un ejemplo concreto de esta situación, es la clonación en la que no participan cuerpos sexuados directamente ya que la reproducción se da negando tanto

a la madre como al padre al prescindir de la combinación de genes y el intercambio de diferencias. El clon brota de sus propias células y no de un intercambio sexual, más bien es producto de sexo no humano. El padre y la madre han desaparecido del proceso, sólo existen como ausencia, no al servicio de una aleatoria libertad del sujeto, pero en función de una matriz llamada código (Baudrillard 96). Según Baudrillard esta matriz con su código genético “da a luz” de forma funcional al liberarse de la sexualidad humana aleatoria.

En este proceso controlado desaparece el sujeto porque la clonación al ser un procedimiento de duplicación o de copia si se quiere, termina con las particularidades del cuerpo al ser más bien “una producción en serie” (Baudrillard 96-97). Para el autor se trata de una economía basada en la tecnología de la sexualidad reproductiva y con ella se pone fin a la totalidad ya que si la información del código genético se halla en todas las partes del organismo, la totalidad simplemente pierde su sentido. Es a su vez el fin de la particularidad que llamamos cuerpo, una entidad indivisible marcada y sostenida por un sexo.

Este cuerpo pierde su propósito porque, como manifiesta Baudrillard, la clonación produce seres sexuados de forma perpetua que son idénticos a su original o modelo, pero como el sexo ya no participa en la creación del nuevo ser, pierde su sentido original (Baudrillard 97-98). El cuerpo no es más que la información o un código que puede ser descifrado; un paralelo a lo que Strathern llama conexiones parciales y que carece de totalidad. En este sentido, la clonación es una transgresión de la realidad corporal porque el sexo, lo que convierte el cuerpo en una realidad cultural y social inteligible, lo que hace que un cuerpo sea un cuerpo, pierde su significado ya que se reduce a información traducida a un código genético (Baudrillard 98). Concretamente presenciamos una reformulación o rearticulación del cuerpo por medio de la manipulación de la biotecnología (Toffoletti 11).

El ser humano siempre ha modificado su naturaleza y la de su entorno por medio de distintas tecnologías y la utilización de herramientas, sin embargo vemos actualmente que la interacción es totalmente diferente porque existen posibilidades de fusiones y conexiones que hace algunos años fueron totalmente impensables. Surge una nueva comprensión del sujeto que al entrar en nuevas conexiones y relaciones con la tecnología y la

ciencia, genera nuevas formas de construir la identidad y el “yo”. Desde una perspectiva clásica la tecnología ha sido percibida únicamente como una extensión del cuerpo. Baudrillard argumenta que desde Marx hasta autores como McLuhan la visión de la tecnología ha sido funcionalista; las máquinas y los lenguajes han estado al servicio del hombre como mediadores entre el ser humano y la naturaleza y están destinados a convertirse en parte del cuerpo orgánico del hombre (Baudrillard 111). Las prótesis tradicionales servían únicamente para complementar o reparar un órgano o miembro del cuerpo que no funcionaba para volverlo funcional, pero no cambiaba el cuerpo o su código genético en sí. La realidad del *cyborg* es diferente, ya que «la naturaleza y la cultura son remodelados y la primera no puede ser un recurso dispuesto a ser apropiado e incorporado por la segunda» (Haraway 2). Con la figura del *cyborg* surge la posibilidad de superar los antiguos dualismos entre naturaleza y cultura, animal y humano, máquina y hombre, etc. Haraway argumenta que estamos viviendo la transición de «una sociedad orgánica e industrial hacia un sistema polimorfo de información desde el trabajo al juego, un juego mortal» (Haraway 11-12). Con las nuevas tecnologías, sobre todo los medios de comunicación, el ser humano se ha fusionado con la máquina. Ella forma parte de nosotros y nosotros de ella, permitiéndonos usar nuestros cuerpos de una forma totalmente distinta al transformar por completo las relaciones sociales y las formas de interacción.

Las nuevas realidades tecnológicas nos obligan a repensar el cuerpo como territorio social. En este sentido algunos autores hablan de un futuro poshumano que cuestiona el estatus actual del cuerpo y el “yo” del sujeto en la era tecnológica que estamos viviendo (Toffoletti 11). En este sentido, lo poshumano puede interpretarse como una reformulación de categorías establecidas con la consiguiente posibilidad de transformar las políticas de identidad. El cuerpo se convierte entonces en el espacio en donde se cuestiona y se desafía lo que significa ser humano (Toffoletti 14). El cuerpo poshumano se refleja en el cuerpo *queer*, el tecnocuerpo y el cuerpo contaminado; todos ellos según Halberstam y Livingstone, constituyen una contundente ruptura con los discursos o las narrativas coherentes sobre el sujeto humano y su entorno y dan paso a nuevas narrativas sobre el cuerpo en crisis (Halberstam & Livingstone (1995) en Toffoletti 14). Un cuerpo cuyas experiencias corporeizadas prácticamente son desplazadas y desaparecen al considerar el ser humano únicamente como un conjunto de procesos informativos en donde se privilegia mente sobre cuerpo (Toffoletti 15).

Muchos autores reconocen lo poshumano en la figura del *cyborg*, pero también en criaturas que anteriormente sólo pertenecían a las películas y la literatura de ciencia ficción, pero que de alguna manera han traspasado esas fronteras y han adquirido una nueva realidad social al participar y producir nuevas formas de interacción en el ciberespacio. La realidad virtual significa posibilidades de rearticulación del cuerpo ya que podemos rediseñarlo en base a software y códigos digitales. Un ejemplo es *Second Life* (o Segunda Vida en español) que al igual que otros mundos virtuales se caracteriza por utilizar una conexión de la internet y proveer a los usuarios un espacio tridimensional en donde las personas que tienen una cuenta pueden interactuar. Para poder hacer esto deben tener un avatar, es decir un cuerpo virtual que les permite desplazarse, actuar y relacionarse con otros dentro del espacio virtual. *Second Life*, que fue lanzado en 2003 por Linden Lab, a diferencia de otras plataformas virtuales no tiene objetivos específicos, es decir, no se trata de acumular un puntaje o llegar a una meta. Este mundo virtual más bien permite a los usuarios acceder a herramientas, objetos y funciones que pueden utilizar de forma independiente según su gusto y creatividad. Lo interesante es que los diseñadores de estas posibilidades y experiencias en 3D tienen el derecho de propiedad intelectual y pueden controlar el acceso y la distribución a otros usuarios (Malaby 2).

Eso implica la necesidad de una economía y *Second Life* tiene su propia moneda, *Linden dólar*, que permite a los participantes realizar todo tipo de transacciones comerciales de forma virtual y estas a su vez pueden traducirse en dólares americanos. Muchos usuarios han creado lucrativos negocios diseñando productos virtuales que venden a otros participantes. En este sentido vemos que *Second Life* presenta muchas de las características del mercado y el sistema capitalista que ya conocemos en donde el derecho a la propiedad privada (algunos usuarios compran tierra para alquilar o venderla a otros participantes) es uno de los principios que rige el “juego”.

Este mundo virtual permite a sus residentes realizar todo tipo de actividades como por ejemplo estudiar, ir de compras, tomar un curso, comprar y decorar una casa, tener pareja o una familia, bailar, ir a conciertos, etc. Aunque *Second Life* no tiene un objetivo concreto como por ejemplo *World of Warcraft*, algunos usuarios compran espacios en donde desarrollan juegos o complicados *roleplays* (juego de roles), es decir, los mismos usuarios tienen la posibilidad de desarrollar y construir nuevos espacios, juegos y servicios. Aunque la plataforma actualmente es utilizada por algunas bibliotecas,

organizaciones e instituciones educativas para actividades promocionales, conferencias o como herramienta de simulación, uno de los campos que más ha crecido entre los usuarios desde que fue creado *Second Life*, han sido las actividades y los productos relacionados con el *cibersexo* que permiten a los participantes por medio de sus cuerpos virtuales experimentar y jugar con distintos tabúes, algo que en la vida real no sería posible por tener implicaciones legales o por ser catalogadas como conductas inmorales.

En un documental para la serie *Taboo* de National Geographic (NatGeo) titulado *Fantasy Lives* (2011), vidas de fantasía, un hombre de Tampa en la Florida, Kevin Alderman, cuenta cómo su vida paralela en *Second Life* ya no es únicamente un pasatiempo, sino que se ha convertido en su trabajo y una forma de vida. En este mundo virtual, el avatar de Alderman se llama Stroker. Está casado con otra *avatar* controlada por una mujer de Texas y tiene sexo con su hija virtual, pero no viola la ley porque cada uno de los avatares que conforma su familia es manejado y controlado por personas adultas con su pleno consentimiento. Además no existe ninguna relación real de consanguinidad, pero para muchos esto constituye una transgresión de un tabú y por lo tanto se viola un código moral aunque el incesto virtual “on-line” no quebranta ninguna ley en la vida real. En otras palabras se puede trastocar todos los límites sociales y morales sin que esto tenga consecuencias directas en la vida real de los usuarios. Esto ha hecho que *Second Life* se ha convertido en un espacio que permite experimentar y explorar las fronteras del “yo” por medio de una cultura de simulación en donde los límites entre lo natural y lo artificial, entre lo virtual y lo real, lo animado y lo inanimado etc. ya no son tan claras como solían ser.

Según Turkle, la vida y las experiencias en contextos y espacios virtuales, frecuentemente se confunden o se infiltran en la vida real de los participantes (Toffoletti 28-29). La autora explica que con los MUD (*multi user domain*) existe la posibilidad de crear espacios de interacción social que permiten a varios o múltiples usuarios de distintos lugares crear o participar conjuntamente en una aventura o fantasía. Dentro de estos espacios los individuos tienen la posibilidad de generar diferentes identidades o personajes imaginarios que les permite desarrollar vidas o formas de vida alternativas. El resultado es que las formas tradicionales de entender la identidad resultan definitivamente poco adecuadas cuando se confunden los entornos virtuales y reales (Turkle (1996) en Toffoletti 29).

En el documental Alderman explica que aunque las experiencias que él vive en *Second Life* no son reales, generan fuertes emociones; dice amar su familia virtual y necesita pasar tiempo con ella al igual que con su familia en la vida real y por lo tanto siente la necesidad de entrar a su “segunda vida” todos los días. Su pasatiempo se ha convertido en un rentable negocio ya que Alderman ha ganado millones de dólares diseñando productos eróticos que vende a otros usuarios. Usa una tecnología de captura de movimientos para crear productos relacionados con el *cibersexo* y estos son exhibidos para la venta en una sala virtual de exposiciones. Stroker, el *avatar* de Alderman, es una estrella porno y dueño de la compañía Eros LLC que además tiene todo un equipo de marketing y publicidad, *Stroker's girls* o las chicas de Stroker .

Otro fenómeno bastante común dentro de los MUDs es el cambio virtual de género. Muchos usuarios participan con un *avatar* que representa una persona del género opuesto para poder explorar situaciones que en la vida real no están a su alcance. Turkle argumenta que por un lado esto permite a los usuarios exponer el género como una construcción social y por otro lado genera conciencia y reflexión sobre lo que puede sentir una persona del género opuesto en distintas situaciones sociales, algo que a los participantes les puede otorgar un registro emocional más amplio (Turkle (1996) en Toffoletti 29).

En base a lo anteriormente expuesto vemos que los territorios de lo real y lo virtual en varios contextos se superponen y conforman nuevos paisajes sociales y culturales de exploración y transgresión. En la era digital, el sujeto tiene nuevas y complejas formas de conformar su identidad en las que participa la tecnología y la tecnociencia. Los mundos virtuales ofrecen experiencias producidas con *bytes y bites* y a pesar de ser realidades simuladas creadas con paquetes de información, generan emociones reales que permiten explorar la relación entre la conformación del “yo”, el significado del cuerpo y nuestra relación con los otros. La búsqueda de una rearticulación del cuerpo en espacios virtuales, no es otra cosa que un cuestionamiento y una deconstrucción de su fundamento como categoría cultural y social definitiva e inmutable. En la búsqueda de los nuevos significados del cuerpo no sólo juega un papel importante el cuerpo físico, sino también las posibilidades que ofrecen los cuerpos virtuales, liberados de muchas de las clasificaciones y categorizaciones tradicionales. En otras palabras, se vive una implosión del cuerpo como territorio sociocultural y en la mayoría de los contextos esta implosión se relaciona estrechamente con los cambios tecnológicos y el mercado. En este sentido la nueva geografía y la interacción en

el ciberespacio ofrecen interesantes temas de investigación social que merecen ser estudiados a profundidad. Sólo así podemos adquirir conocimiento sobre los complejos significados contemporáneos del cuerpo y las relaciones tecnosociales en las que participa.

Fuentes de consulta:

- Asdal, K. et al. "En liten oppslagsbok om Donna Haraway".
Recuperado el 30 de enero de 2012 de <http://www.spartacus.no/index.php?ID=Artikkel&counter=19>
- Allan, K. Contemporary social and sociological theory; visualizing social worlds. Thousand Oaks, California: Pine Forge Press, 2006.
- Baudrillard, J. Cultura y simulacro. Barcelona: Editorial Kairós, 1978.
- Baudrillard, J. Simulacra and simulation. USA: The University of Michigan Press, 1994.
- Bourdieu, P. Distinksjonen; en sosiologisk kritikk av dommekraften. Oslo: Pax forlag, 1995.
- Bourdieu, P. The Logic of Practice. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Butler, J. Cuerpos que importan; sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Butler, J. El género en disputa. México D. F.: Paidós, 2001.
- Foucault, M. Vigilar y Castigar; nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.
- Giddens, A. Sociología. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Haraway, D. J. "Manifiesto Cyborg; ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX" (trad. español). en D. J. Haraway, Simians, Cyborgs and Women; The Reinvention of Nature (pp. 149-181). New York: Routledge, 1991.
- Haraway, D. J. (1997). Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouse. New York: Routledge.
- <http://www.youtube.com/watch?v=H36tCWp-Y80> Recuperado el 20 de julio de 2012.

- Kvande, E. & B. Rasmussen. *Nye Kvinneliv; om kvinner i menns organisasjoner*. Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1993.
- Langas, U. *Kjonnets materialitet eller materialitetens kjønn*. *Kilden*, pp. 5-22. Recuperado el 9 de junio de 2012 de <http://kilden.forskningsradet.no/binfil/download.php?=5722>.
- Malaby, T. *Making virtual worlds; linden lab and second life*. USA: Cornell University Press, 2009.
- Mekjan, S. *Kunnskap, makt, etikk og politikk i Jacques Derridas dekonstruksjon*. en F. Engelstad, *Om makt; teori og kritikk*. Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1999.
- Neumann, I. B. & I. J. Sand. *Maktens utfoldelser*. en I. B. Neumann, *Maktens strateger*. Oslo: Pax, 2000.
- Sandmo, E. "Michel Foucault som makteoretiker" en F. Engelstad, *Om makt; teori og kritikk*. Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1999.
- Strathern, M. *Partial Connections*. California: Rowman & Littlefield Publishers, 2004.
- Toffoletti, K. *Cyborgs and Barbie dolls; feminism, popular culture and the posthuman body*. London: L.B. Tauris, 2007.