

Con alivio, con humillación, con terror, comprendió que él también era una apariencia, que otro estaba soñándolo.

J. L. Borges

No son del todo nuestros. Por más que ustedes los cuiden, alimenten, maquillen, implementen, acaricien, besen, pornografien y todo lo demás, los cuerpos son nuestros pero no del todo nuestros. Y ahí la historia se hace política.

Según una sugerente descripción del ser humano de Judith Butler somos «entregados al otro de entrada»¹, de forma incluso anterior a la individuación somos predefinidos por el otro y, como efecto, la «vulnerabilidad social de nuestros cuerpos». Predefinidos como manera de constatar simbólicamente lo que la sociedad espera de nosotros atendiendo a un cuerpo: un organismo, una imagen, un sexo, una edad, un *rostro*², un género, un discurso... Algo que sin embargo implica tanto una castración del *ser* como un «sostén físico social»³. Para Levinas⁴ no es ya la antelación del otro sino el encuentro con el otro el que instala simultáneamente una responsabilidad del otro en uno mismo (una construcción en el otro), tal que el sujeto es responsable del otro incluso antes de ser consciente de su propia existencia.

Pero no crean que todo es más fácil al suponer que nuestro cuerpo no es del todo nuestro, que significa «lo que significa» por su relación con los otros en un contexto sociocultural dado, ni crean que todo compromiso personal se anula. Valorar esta justificación no implica una claudicación, un abandono de la voluntad a la deriva comunitaria, una cesión de nuestra responsabilidad en la constitución subjetiva, en su valor colectivo. Tomar conciencia del valor del «otro» en los procesos identitarios y subjetivos, sería el primer paso para problematizar el cuerpo y autoproclamarnos agentes de su transformación; supone cuestionar lo que somos no como algo dado sino como algo modificado individual y socioculturalmente y, como tal, susceptible de ser alterado, no sólo material y biotecnológicamente, sino en términos de significado y valor social. Esta tesis constructivista implica que los procesos de producción de los cuerpos pueden ser hasta cierto punto desvelados, comprendidos y apropiados para una acción política. Lo que no está claro es la eficacia en la manera de visibilizar, resignificar o, incluso, «designificar» colectivamente el cuerpo, en qué medida es posible para los otros, para el cuerpo propio desde el cuerpo propio constituido también por los otros, en qué medida podemos convertir esa problematización tan habitual en las prácticas artísticas feministas y queer, en política social que trasciende a la vida de las personas.

El punto de partida entonces será nuestro cuerpo, como *construcción simbólica*⁵, con sus maneras de ver, sus filtros identitarios y sociales y sus pretensiones subjetivas. Haré un paréntesis y observaré mi cuerpo. Quiero identificar mil pátinas y filtros de visión y situar así mi discurso (...) No es fácil y casi tiro la toalla. Tantos lastres ya normalizados. Aunque me consuela pensar que no más que ustedes, por ello con ustedes me interrogaré sobre ellos (...) Observen los suyos -sus cuerpos-: sus rostros, pelo, barriga, genitales, piernas, perforaciones, adornos corporales, vestidos y ¿por qué no?, sus pantallas (¿acaso ellas no interfieren y se ensamblan liminarmente a nuestros cuerpos en las relaciones on line?). Observen su cultura en los cuerpos. Los vestidos que también son cuerpo y que permiten al ser humano constituirse en eso que ha elegido ser, «incluso (recordaba Barthes parafraseando a Sartre) cuando lo que ha elegido ser representa lo que los demás han elegido en su lugar»⁶ (...) Y las pantallas como nodo material del ciberespacio, vinculado al cuerpo; pantallas que no sólo nos visten, sino que aportan una nueva complejidad al propiciar la producción de identidades escindidas del cuerpo, aplazado, y habitualmente escondido en nuestras relaciones interpersonales on line. Estas posibilidades de invisibilizar el cuerpo y aligerar nuestra presencia con el valor añadido que da el anonimato virtual, esbozan un territorio sugerente para la reflexión sobre el cuerpo en Internet, el post-cuerpo o el no-cuerpo, según prefieran, el contexto es el mismo y sobre él trataremos a continuación.

La pretensión aquí no será dar las claves de una posible resignificación del cuerpo a través de las pantallas de ordenador y el ciberespacio, ni orientar sobre su uso para la visibilización y las demandas políticas derivadas del cuerpo. El propósito se orientará a cuestionarnos sobre las circunstancias en que opera el tándem persona-pantalla y sobre sus posibilidades tanto deconstructivas, como de pervivencia de modelos heteropatriarcales y conservadores. Qué propicia y qué puede la red.

En el mundo virtual la pluralidad de imágenes del «yo», permiten jugar y descubrir aspectos desconocidos para nosotros. En el experimento de la arbitrariedad de la producción del «yo» y del «nosotros» se advierte además una *correspondencia*⁷ entre la forma y el contenido, entre el cuerpo social y el modo de percibir el cuerpo físico. Así, toda imaginación del género en el mundo virtual implicaría inevitablemente al cuerpo.

El hecho de que Internet opere como territorio de liberación y descanso corporal es algo que podemos observar y practicar en

-.). ^-conectar-hacer-deshacer (los cuerpos) """"""

el ciberespacio. Pero que además lo haga como territorio cuyas circunstancias favorecen un mayor potencial deconstructivo es algo que durante los primeros años de Internet muchos apuntábamos y que, sin embargo, tiene hoy varias puntualizaciones posibles.

—

Comencemos por lo material, por un «érase una vez un cuerpo solo frente a un ordenador conectado a la red». Pongamos que ese cuerpo es el suyo y que usted mira su pantalla. Antes de relacionarse con esa persona desconocida, se pregunta en silencio: *¿Quién eres?* No puede obviar esta pregunta. En ella tendrá que enfrentarse no sólo a su formulación para el otro, sino también para sí mismo. La respuesta habitual para el otro no se hará esperar, y probablemente será aquella que antes de conocer necesite, como sugería Hannah Arendt, reforzar lo que sabe. Para Arendt la contestación a esta duda suele asentar el prejuicio en la repetición de lo común. «Ser» aquello que tranquiliza; aquello que culmina el acto performativo de ser como socialmente se espera, censurando de antemano lo distinto, lo infrecuente. Si toda existencia verdaderamente asumida implica reflexionar sobre uno mismo, tomando partido en la construcción de lo que somos, no hemos de olvidar que esa libertad implica un esfuerzo, una perturbación de la tranquilidad identitaria social, que incita a sucumbir ante la identificación tradicional; ser aquello que antes de descubrirse a nosotros ya nos identifica y sitúa social y tranquilizadamente.

Sin embargo, frente a la pantalla el cuerpo puede blindarse y la respuesta para nosotros mismos puede desplazar esta afirmación hacia una interrogante, unos puntos suspensivos, como si reforzar lo que sabemos no fuera suficiente, como si todavía fuera posible no engañarnos a nosotros mismos. Surge así una sucesión de posibilidades y divergencias.

Me quito la máscara... (frente a esta pantalla puedo ser más yo). Soy lo que soy... Yo soy muchos... (multitud-yo). Yo soy yo, enormísimo yo. Me invento... (juego a ser). «Señora... eres un hombre» (eco de Orlando). Y mil puntos suspensivos para cada cuál...

Claro está que en todos los casos el hecho de que la respuesta pueda ser «habitual» nos da las claves para entender que no está determinada, que es contingente y no viene escrita en los cuerpos, que es recodificable y potencialmente diversa. Si bien es cierto que poder cambiar esa respuesta no garantiza que se cambie, ni cómo se cambie. Aunque conocer las circunstancias en que se produce esta

pregunta (*¿quién eres?*) puede darnos más claves para entender sus réplicas.

—

Una de las condiciones que marcan la situación habitual del sujeto conectado -sus circunstancias- es la fijada por la individualización de la interfaz del equipo informático, aquélla que marca la soledad del acceso. Estas circunstancias de acceso no son neutrales respecto a la posible respuesta identitaria. La intimidad nos devuelve a nosotros mismos, nos enfrenta con el deseo de *ser* y con los fracasos de no haber sido, de no estar siendo. Pero la intimidad también nos sitúa en la relajación propia de un contacto siempre profiláctico lejos de: los peligros materiales, la responsabilidad de lo dicho, la contaminación, las enfermedades, la procreación, los compromisos, la reproducción de la vida diaria y sus normas colectivas, aunque más que nunca regido por el deseo.

Es la soledad la que determina la alianza íntima entre la máquina y el sujeto o entre los sujetos a través de la máquina. Millones de personas conectadas, millones de personas solas en sus cuartos propios. Inevitablemente, esa imagen siempre me trae a la mente aquella anécdota de Walter Benjamin sobre una de sus primeras intervenciones radiofónicas que puede ser oportuna en nuestra reflexión sobre la experiencia on line. Antes de su participación en el programa en cuestión le hicieron dos advertencias, una relativa al control del tiempo y otra referente al tipo de audiencia que potencialmente le escucharía: «los principiantes (...) cometen el error de creer que han de dar una conferencia ante un público más o menos numeroso aunque circunstancialmente invisible. Nada más equivocado. El radioyente es casi siempre uno sólo, e incluso admitiendo que le escuchen varios miles, siempre serán varios miles de individuos (...) (de) personas solas»⁸. Como los radioyentes, los cuerpos conectados suelen ser cuerpos solos frente al ordenador, donde cada pantalla es sólo para uno —aunque interconectados constituyan una multitud—. Por el contrario, la pantalla televisiva, sin embargo, puede verse en grupo y, en todo caso, mantiene al espectador debilitado en el ejercicio de la contemplación más relajada. Como medio sub-urbanizante que, con sus patrones repetitivos y tranquilizadores, consolida la sensación de seguridad de los miembros de las comunidades a las que se dirige, ubicándonos allí donde nos ubica lo que escuchamos y vemos. Hay personas que cuando escuchan las noticias en la televisión sienten, pasivos, que en ese tiempo su casa no les pertenece del todo: la claridad del discurso, la contundencia en las afirmaciones, el manejo de la información, la jerarquización de lo que importa... En la soledad de la conexión a Internet todo es distinto, la deriva

on line no suele dar opción a que se apropien de nuestra casa tan fácilmente, nosotros estamos fuera de la pantalla pero también estamos dentro. En la soledad de la conexión puedes dejarte llevar por la mitología de «la vuelta a casa», al lugar donde nos sentimos protegidos del mundo, pero «en» el mundo, donde el sujeto con su cuerpo aparentemente pasivo es activo, donde algo nuestro se mueve, aunque sea un mero cursor titubeante sobre la casilla de un buscador o una flecha que nos sitúa en la pantalla y, con ella, en el mundo.

Pero volvamos al cuerpo, al cuerpo conectado y a la identidad liminar que se genera en la pantalla en estas condiciones de soledad que apuntamos. Como tal, el límite tiene una función definitoria que sitúa y a la par protege algo valioso, vulnerable, diferenciado de lo otro pero vinculado en sí. Su particularidad sería que media un desplazamiento, un querer ser-estar on line implicados como agentes en condición individual. De forma que si en un desplazamiento físico, el cuerpo es sujeto activo en este caso parece que es todo aquello que no es cuerpo lo que actúa y experimenta el movimiento. En esa deriva virtual hay algo de liminar, de la *liminalidad* que Turner⁹ señalaba en relación a las peregrinaciones y los ritos de paso, refiriéndose a ese estado aún indefinido por el que se pasa cuando ya no eres quien eras pero aún no eres alguien nuevo.

La liminalidad no es sólo transición sino también potencialidad, no sólo «llegar a ser», sino también «lo que puede ser», un ámbito de expresividad en el que todo lo que no es manifiesto en las operaciones diarias de la normalidad de la estructura social –ya sea a causa de represión social o porque se ha hecho cognitivamente invisible mediante una negación paradigmática prestigiosa– puede ser objetivamente estudiado a pesar del carácter a menudo metafórico y elusivo de sus contenidos.¹⁰

Si bien en ese estado de pre-identidad aquello que llegas a ser en Internet puede estar ya coartado de antemano por lo que «puedes llegar a ser». La posibilidad de prescindir temporalmente del cuerpo y de su vulnerabilidad dibuja un nuevo escenario de experimentación identitaria útil para la subjetividad política. Para visualizar esta idea puede sernos de ayuda la metáfora con la que Victor y Edith Turner se refieren a la *peregrinación* aludiendo a un camino representado no ya por una línea entre un origen y un destino sino por la figura de una elipse, donde se evidencia (aunque no se visibiliza) un camino de vuelta, aludiendo a un volver al lugar inicial siendo ya distintos. Sería ésta una reversibilidad con efectos, pues cuando se vuelve al inicio ya no se es el mismo. Como

en algunos rompecabezas, donde el movimiento es posible siempre y cuando tengamos una *casilla*¹¹ libre que nos permite variar la posición. Siempre habrá un espacio desocupado pero éste no tiene por qué coincidir.

Las identidades virtuales políticas podrían llevar a escena este tipo de reversibilidad con efectos. Es cierto que en la multiplicidad propia de la identidad virtual no habría una única manera de conciliación entre el mundo on line y el mundo off line, pero entre ellas resulta singular su potencial carácter de experimentación crítica y creativa. Quiero decir que el carácter reversible del medio puede ser a veces catártico, a veces lúdico, subversivo, transgresor, emancipador, deconstructivo, frustrante, indiferente... De hecho la reversibilidad es la apariencia, el fondo nunca está claro que sea del todo reversible.

Un ejemplo vendría dado por la sexualidad objetivada en el chat. Justamente allí donde la propia enunciación de la conversación se convierte en performativa constituyendo al ser, aunque el ser sea increíblemente efímero. La agilidad de la construcción identitaria interpersonal en el chat hizo pensar que generaba un contexto potencial para la deconstrucción del sexo y la sexualidad. Sin embargo, algunos trabajos etnográficos¹² sobre el tema advierten justo de lo contrario, de un «modo de experimentar placeres en construcciones bastante estables»¹³, es decir de formas de sexualidad que tienen como meta «encontrar una vía de vuelta a las versiones cotidianas de la sexualidad y de la familia». Así, aunque en el chat somos conscientes de la naturaleza performativa de nuestras identidades y del constituir al otro al autentificarlo, se produce un juego entre la performatividad de ambos y el deseo («ser lo que quieres que sea siempre que acepte tus demandas») tal que la posibilidad deconstructiva queda arrinconada por la limitación del juego, el engaño y la fugacidad; como si pensáramos «nada de esto que hago trascenderá»; como si en nuestras relaciones a través del chat nos limitáramos a la sublimación de nuestros deseos para reforzar después (en la vuelta al cuerpo) lo que somos socialmente; como un mecanismo autorregulatorio propiciado por el anonimato virtual y, también, por el contexto irreal que genera el ciberespacio. Este uso identitario no puede ser desestimado.

Pero entonces, ¿qué se precisa para esa liminaridad crítica a la que nos referimos aquí, ese territorio donde se puede explorar reflexivamente lo reprimido o silenciado en el ciberespacio? A mi modo de ver, esta pregunta tendría varias réplicas posibles pero una sería: la reversibilidad con efectos, es decir, una afectación reflexiva de nuestras experimentaciones en Internet. Esto que en gran medida centra el trabajo de muchos artistas de la parodia que

se ponen y nos ponen en el lugar del «otro», no como mera empatía sino como algo más profundo que nos lleva a «ser» el otro.

Ficción: Habitación 35

-hola ¿eres hombre o mujer?

-hola. Soy hombre, heterosexual, blanco, pelo castaño, atractivo, 45 años, educado, buen tío. Busco amistad y lo que surja.

-ok. Suerte. Soy hombre heterosexual, busco chica. Ciao.

-no te vayas. También soy una chica.

-vale. Empecemos de nuevo.

En este contexto, lo inquietante del ciberespacio es que en él convergen diferentes formas de recepción y producción identitaria y que en esa diversidad, a diferencia de otros medios como la televisión, la reflexión sí sería viable, en tanto todavía podríamos intervenir sobre nuestro tiempo y sobre nuestra subjetividad, exceder el mero papel de mirones resignados y cuerpos conformados. De hecho, Derrida¹⁴ sugiere frente al poder del capital una insubordinación de las pantallas de ordenador a través de la red. Es decir, evidencia una diferencia y un potencial político del ordenador conectado frente a otras como la pantalla televisiva. Ésta, insistía Bourdieu¹⁵, no favorece el pensamiento pues anula el tiempo para pensar. Y aquí encontramos otro elemento clave en nuestra aproximación a la experimentación identitaria en la red: el tiempo de reflexión, ese bien tan escaso. En este sentido, la comparación con la televisión seguiría siendo ilustrativa. La celeridad de la televisión se ve favorecida por el efecto simbólico de las únicas imágenes que la toleran, aquellas que refuerzan ideas que ya estaban en nosotros, que «dan por hecho» que lo que comunican no tiene por qué ser cuestionado. Aquellas que aluden no a un *saber*, ni a una memoria presente y activa (más propia de la lectura y de algunas formas de navegación por la red), sino a emociones, identificaciones y proyecciones, es decir, a pasado; y en el caso que nos ocupa, a la repetición de modelos identitarios. Esta vinculación con lo ya vivido incita el intercambio de «ideas preconcebidas» y clichés, las únicas que toleran la velocidad, porque ya estaban en nosotros: los tópicos, los pensamientos que conforman las identidades estereotipadas y simbólicas.

Claro que el límite físico de la pantalla de ordenador no es tan evidente hoy en día como el límite que advertimos en la televisión. Quiero decir que la pantalla puede estar duplicada o multiplicada no sólo físicamente sino funcionalmente en una misma superficie. De forma que casi todo converge —en potencia— en la pantalla del ordenador. Esa posibilidad advierte del riesgo de sucumbir a la

pérdida de la distancia necesaria para una mínima actitud reflexiva que propicie un pensamiento crítico sobre lo que somos y sobre lo que podemos ser en nuestras vidas, también virtuales; un tiempo de pensamiento capaz de dotar de sentido político nuestra práctica.

—

En todo caso, lo que aquí señalamos es la necesidad de valorar las circunstancias de la producción y recepción identitaria a través de la pantalla, cuestionando lo que somos no como algo terminado y definitivo, sino como un proceso que nunca estuvo cerrado y sobre el que podemos intervenir individual y colectivamente. Pero señalando también la importancia que los propios dispositivos desde los que nos pronunciamos o que vemos tienen para estimular o anular esa posibilidad de intervención.

En estos años de Internet muchos pensamos que sus singularidades como medio de comunicación horizontal propiciaban sin más la acción identitaria políticamente más transgresora para reivindicar, resignificar y/o superar los cuerpos. Observar hoy el medio y sus análisis nos descubren que frente a la posibilidad más emancipadora y creativa, la tendencia viene dada por la liberación efímera y anónima de los cuerpos, que en muchos casos asienta, más si cabe, las identidades más conservadoras (la vuelta al mundo off line después de la liberación). Claro que la posibilidad transgresora no implica la determinación de su ejercicio, pero el potencial deconstructivo de la red sigue existiendo y siendo practicado por parte de quienes reflexionan artística y políticamente sobre la identidad on line y el cuerpo «después de Internet». Problematizar sobre sus lastres y posibilidades nos ayuda a ser agentes activos de nuestros cambios individuales y colectivos en una sociedad en red y, también, a vivir «al lado de nosotros mismos»¹⁶, no sólo con duelo y pasión como sugiere Butler, sino con riesgo y creatividad.

- 1 Butler, J., *Deshacer el género*. Paidós, Barcelona, 2006, p. 43.
- 2 «El rostro habla. La manifestación del rostro es ya un discurso». Levinas, E. *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 89.
- 3 «Hay una concepción más general del ser humano que está operando aquí, una concepción según la cual somos entregados al otro de entrada, según la cual desde el principio, incluso con anterioridad a la individuación misma y por virtud de nuestra existencia corporal, somos entregados al otro: esto nos hace vulnerables a la violencia pero también a otra serie de contactos (...)». Butler, J. (2006), op. cit.
- 4 Levinas, E., (1977), op. cit.
- 5 Valorar esta construcción simbólica desde el concepto *Embodiment*, término de difícil traducción al castellano igualado en ocasiones a «in-corporación» o a «en-carnación». «Desde Foucault se había convertido en una demanda ineludible. En realidad a la teoría social se le había detectado una laguna que por fin acabó siendo rellenada. El cuerpo ha irrumpido como nuevo paradigma, la in-corporación.» Velasco, H. *Cuerpo y Espacio*, Ramón Areces, Madrid, 2007, p. 52. *Embodiment* alude a la construcción simbólica del cuerpo humano penetrado por las construcciones sociales. El concepto es una herencia de la llamada escuela de *Cultura y Personalidad* para cuyos ideólogos la relación (motivaciones y propósitos) entre cultura y persona se encarna en el cuerpo. Se trataría de una perspectiva que entiende el discurso desde la experiencia cultural de «ser/estar en el mundo» y a éste como una modalidad de hacerse cuerpo, situando la experiencia corporal como sustento de la cultura y la subjetividad. Ver: Csordas, T., «Introduction: The Body as Representation and Being in the World», en *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- 6 Barthes, R., *El sistema de la moda y otros escritos*. Paidós, Barcelona, 2003, p. 418.
- 7 «Los antecedentes teóricos remiten a Mauss (que luego se analizarán detenidamente) a Freud y el concepto de «conversión» de un estado emocional en un estado físico (...) y a Lévi-Strauss y la isomorfía de las estructuras simbólicas. Pero aún más a la teoría retórica clásica que preconizaba una correspondencia en el estilo entre las formas y los contenidos o si se quiere entre el estilo literario y el estilo corporal (...)». Velasco, H. (2007) op. cit., p. 56.
- 8 Benjamin, W., *Historias y relatos*. Península, Barcelona, 1997.
- 9 Turner, V., *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid, 1980, p. 333.
- 10 Turner, V. y Turner, E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Columbia University Press, Nueva York, 1978, p. 3.
- 11 «(E)l proceso mismo de transitar entre múltiples identificaciones presupone una especie de banda vacía que hace posible el salto de una identidad a otra, y esta banda vacía es el sujeto mismo». Žižek, S., *Lacrimae Rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*. Debate, Madrid, 2006, p. 232.
- 12 Laura Rival, Don Slater y Daniel Millar, «Sexo y socialidad Etnografías comparativas de objetivación sexual» (27-54) en Nieto, J.A., *Antropología de la sexualidad*. Talasa, Madrid, p. 34.
- 13 Ibid.
- 14 Derrida, J. y Stiegler, B., *Ecografías de la televisión*. Eudeba, Buenos Aires, 1998.
- 15 Bourdieu, P., *Sobre la televisión*. Anagrama, Barcelona, 1997.
- 16 Ibid., p. 36.