

Sujeto y red: potencia y limitación política del (des)hacer los cuerpos online*

Remedios Zafra**

Resumen

Este ensayo trata sobre la construcción subjetiva en Internet, sobre las potencias y limitaciones para la deconstrucción de los significados sociales del cuerpo (allí donde, interfaceado y aplazado por la máquina, se hace más facticio). Potencias y limitaciones también para la ideación de formas de repetición y opresión simbólica camufladas tras nuevos escenarios tecnológicos. En este texto, las pantallas, como nodo material del ciberespacio, nos visten y aportan una nueva complejidad en la constitución identitaria y subjetiva, a la que se suman los diferentes espacios de relación online (como las redes sociales) que hoy territorializan Internet; espacios que pensamos condicionan la presentación y representación del “yo” en su relación con los otros y en la constitución de deseo y colectividad posibles. El punto de partida será el cuerpo como construcción simbólica, con sus maneras de ver, sus filtros identitarios y sociales y sus pretensiones subjetivas; pero también el sujeto desde una posición materialista que enfatiza el cuerpo localizado y ampliado tecnológicamente, condicionado por el diseño biopolítico de los dispositivos electrónicos más cotidianos en las dos últimas décadas. Desde ellos analizaremos algunos de los puntos de tensión, posibilidades y condicionantes políticos para la conciencia y práctica subjetiva en Internet.

Palabras clave: Sujeto, Internet, Cuerpos, Construcción simbólica, Género.

* Recebido para publicação em 27 de janeiro de 2015, aceito em 24 de março de 2015.

** Universidad de Sevilla, España. rzafra@us.es, www.remedioszafra.net.

El único enemigo es dos. El monismo y el pluralismo son la misma cosa porque, en cierta manera, me parece que cualquier oposición, aún todas las posibilidades de oposiciones entre lo uno y lo múltiple... son la fuente del dualismo, es precisamente la oposición entre algo que puede ser afirmado como uno, y algo que puede ser afirmado como múltiple, y más precisamente lo que lo señala como uno es el sujeto de la enunciación, y lo que lo señala como múltiple es siempre el sujeto del enunciado. GILLES DELEUZE

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

Los cuerpos no son del todo nuestros. Por más que ustedes los cuiden, alimenten, maquillen, implementen, acaricien, besen, desnuden 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” (Butler, 2006:43), 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 género, un discurso, un *rostro*... “El rostro habla. La manifestación del rostro es ya un discurso” (Lévinas, 1977:89). Algo que sin embargo implica tanto una castración del *ser* como un sostén físico social. Para Lévinas 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), de manera tal que el sujeto es responsable del otro incluso antes de ser consciente de su propia existencia (Lévinas, 1977).

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 este argumento 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 trascienda a la vida de las personas.

El punto de partida entonces será nuestro cuerpo, como “construcción simbólica”¹, con sus maneras de ver, sus filtros

¹ En su obra *Cuerpo y Espacio: Símbolos, Metáforas, Representación y Expresividad de las culturas* (2007), Honorio Velasco valora esta construcción simbólica desde el concepto *Embodiment*, término de difícil traducción al castellano igualado en ocasiones a “in-corporación” o a “en-carnación”. Sobre ello indica: “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 incorporación” (Velasco, 2007:52). *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, 1994.

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. Denme un tiempo.

Espacio premeditadamente en blanco

No es fácil y casi tiro la toalla, tantos lastres ya normalizados. Aunque me consuela pensar que no más que ustedes. Entonces, casi mejor con ustedes, me interrogaré sobre ellos. Observen los suyos – sus cuerpos –: sus rostros, cabello, barriga, genitales, vello, piernas, perforaciones, fluidos, adornos corporales, vestidos y ¿por qué no?, sus pantallas, ¿acaso ellas no interfacean y se ensamblan liminarmente a nuestros cuerpos en las relaciones online?, ¿acaso no operan ya como apéndices “necesarios” de nuestro habitar un mundo conectado?

Observen su cultura en los cuerpos. Los vestidos e interfaces 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” (Barthes, 2003:418). Y, ahora y cada vez más, 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 online.

Estas posibilidades de invisibilizar el cuerpo en la red o de transformarlo valiéndonos de los distintos usos que la tela digital, como máscara de aire (que disfraza) o como máscara de agua

(que desnuda), proporcionan, otorgan un valor añadido, convirtiendo el escenario digital en un territorio de reflexión necesaria hoy sobre el cuerpo y el sujeto en Internet, sobre el post-cuerpo o el no-cuerpo, según prefieran; el contexto es el mismo y sobre las repercusiones que para la subjetividad y para la identidad tiene dicho escenario, trataremos a continuación.

Pero 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 pretende 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.

Veamos, en primer lugar, cabe pensar que 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 entre la forma y el contenido”², 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 el ciberespacio. Sin embargo, que además lo haga como territorio cuyas circunstancias favorecen un mayor potencial deconstructivo (en tanto el cuerpo se convierte en representación y por tanto en algo facticio) es algo que durante los primeros años de Internet muchos apuntábamos y que, sin embargo, tiene hoy varias puntualizaciones posibles.

² Al respecto Honorio Velasco (2007:56) indica: “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 estructura 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 (...)”.

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 reforzar lo que sabe. De hecho, la contestación a dicho cuestionamiento 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, ser “lo de siempre o lo de antes”, 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 socialmente, de manera tranquilizadora o, digamos más bien, conservadora.

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. Me refiero a la ideación de una máquina o dispositivo pensado para “unos ojos”, para “una persona” sola que mira, teclea o se pronuncia. Estas circunstancias de acceso no son neutrales respecto a la posible respuesta identitaria. La concentración frente a la máquina (y aquéllos a los que nos vincula) 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 pantalla 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, sí, pero millones de personas solas mirando sus pantallas, incluso cuando comparten un mismo espacio.

Inevitablemente, esa imagen siempre me trae a la mente aquella anécdota de Walter Benjamin sobre una de sus primeras intervenciones radiofónicas. Creo que puede ser oportuna en nuestra reflexión sobre esta coyuntura online. Antes de la participación de Benjamin en el programa en cuestión, se 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 (Benjamin, 1997:37).

Como los radioyentes, los conectados suelen ser personas solas frente a su dispositivo u ordenador, donde cada pantalla es sólo para uno – aunque interconectados constituyan una multitud. Por el contrario, otras pantallas como la televisiva por ejemplo, pueden verse en grupo y, en todo caso, mantienen al espectador debilitado en el ejercicio de la contemplación más relajada. Como medio suburbanizante 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. De hecho, hay personas que cuando escuchan las noticias en la televisión sienten, pasivos, que en ese intervalo 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 la cosa varía. La deriva online 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 conectado.

Pero volvamos al cuerpo, al cuerpo conectado y a la identidad liminar que se genera en la pantalla en estas condiciones biopolíticas que apuntamos (máquinas ideadas para unas manos que teclean y unos ojos que miran, es decir, dispositivos “personales”). 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 online 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 Turner señalaba en relación a las peregrinaciones y los ritos de paso (Turner y Turner, 1980:333), 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 (Turner y Turner, 1978:3).

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 indudablemente valioso en 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”. Podríamos definir este proceso como una cierta reversibilidad con efectos, recordando a algunos rompecabezas donde el movimiento es posible siempre y cuando tengamos una

casilla libre o “banda vacía”³ que nos permite variar la posición (Žižek, 2006:232) (siempre habrá un espacio desocupado pero éste no tiene por qué coincidir), justamente lo que podríamos vincular con la subjetividad.

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 online 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, 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 etnográficos sobre el tema, como el de Rival, Slater y Miller, advierten justo de lo contrario, de un “modo de experimentar placeres en construcciones bastante estables” (Rival, Slater y Miller, 2003:34), 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”) de tal forma que la posibilidad deconstructiva queda arrinconada por la

³ Cabe recordar sobre esta cuestión, las palabras de Žižek (2006:232) “(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”.

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 a la materialidad de la vida off line) lo que somos socialmente; como un mecanismo autorregulatorio propiciado por la máscara y el anonimato virtual y, también, por el contexto intersubjetivo que genera el ciberespacio. Este uso identitario no puede ser desestimado.

En esta línea, cabe sospechar que las formas en las que se ha territorializado Internet en la última década condicionan cada vez más el juego identitario y subjetivo. Hoy, son las redes sociales las que operan como interfaz limitador de la presentación del sujeto y de muchas de sus relaciones intersubjetivas. Parece que es la biopolítica de estas redes, en su primacía de perfiles de rostridad y en el desglose veloz y conservador de categorías de la identidad gestionadas e incentivadas por bases de datos reguladas por la empresa y el capital, lo que hoy quiere instrumentalizar violentamente las identidades online.

No pasa desapercibida la afectación de las redes sociales al marco de convivencia contemporánea. Un marco caracterizado por la demanda de un “yo” sustentado en imágenes de realidad. Quiero decir, un “yo” acreditado por fotografía, vídeo y confirmación del “otro” en relación a su existencia y vida; un “yo” publicado y controlado que diariamente dona fragmentos de su vida a las redes, pensando (ingenuamente) que las “usa”, cuando lo sustancial es que son ellas (las redes) las que usan y se valen de ese “yo”. Y lo hacen, especialmente, desde un prisma identitario, poniendo en valor no lo que hacemos, sino lo que nos vincula con los otros con los que formamos una suerte de colectividades ligeras y diversas. Colectividades que por lo general (y por la cantidad) se cohesionan livianamente.

Pareciera entonces que las redes contribuyen a asentar un marco social competitivo, caracterizado por la necesidad de un posicionamiento del yo real entre la maraña de yoes digitales que quieren ser visibilizados online. Y que esto describiera, al menos

parcialmente, esta lucha del ser visto como manera de existir en Internet, como pulsión a la que nos enfrentamos cotidianamente como sujetos conectados.

Habría, no obstante, que observar en este marco reciente que nos habla de la identidad en las redes sociales, cómo su biopolítica ha estimulado vínculos cambiantes pero ligeros, derivados de compartir aficiones, edad, amistad, proyectos o intereses temporales. Vínculos que en todo caso han valido a un sistema neoliberal que ha sabido rentabilizarlos, reforzando (secundariamente) identidades alejadas de viejos dogmas y fundamentalismos, capaces de definirse de varias maneras a la vez para al poco cambiar. Curiosamente, aquí se advierte una potencia de resistencia que no cabe desestimar. No olvidemos que por mucho tiempo los sujetos se han rebelado frente a los vínculos fuertes como aquéllos que fácilmente nos llevaban al conflicto, a las guerras y a los dogmatismos.

Las identidades fuertes no han caracterizado ni la época reciente ni estas formas de unión líquida en las redes (sobre todo redes sociales); cuando menos, no en un sentido de lo común acreditado por compartir vínculos propios de un compromiso ideológico, político o moral. Sin embargo, la red y sus industrias nos muestran una imagen de alta sociabilidad, de posibilidad de conexión casi infinita e inmediata con los otros. Del paso casi instantáneo y ligero del yo a potenciales comunidades multitudinarias, sin necesaria mediación reflexiva, a golpe de mecha, post, *tweet*, invitación o envío masivo. Pero no pasemos por alto cómo esta disponibilidad mengua su potencia al eclipsar con cantidad y contexto la falta de profundidad de una forma de vinculación liviana por excesiva; una vinculación rápida que no precisa más compromiso que la sintonía y el golpe de mano (*send*) desde un cuarto propio conectado o desde cualquiera de las variantes de conexión que el espacio público-privado online nos permite hoy, donde podemos ver y hacer sin que necesariamente medie una contrapartida o sin que ésta nos obligue demasiado.

Esta posibilidad de vinculación rápida parece diluir la capacidad de atención en distracción por plétora de estímulo. Una

vinculación que cada vez más surge premeditada desde las dinámicas mercadotécnicas y capitalistas de “gestión afectiva”⁴ en Internet. Cabría recordar que gran parte de los servicios que caracterizan estas dinámicas se apoyan en la gestión y comercialización del tiempo (tiempo para relacionarnos y consumir “a los otros”, para conectarnos y usarlos mientras producimos y volvemos...). Estos servicios están orientados a garantizar la permanencia de quienes los usan, amplificando el número de vínculos, el número de minutos dedicados a nuestros vínculos y, por tanto, el número de minutos de uso del espacio que nos acoge y nos reclama un deseo: “volver”.

Al “yo” se le seduce haciéndole partícipe de los espacios que genera con su propia experiencia vital, comprometiéndole en un espacio que le identifica simbólicamente, que considera propio y, ¿cómo no volver a la casa digital, al lugar donde todos saben tu nombre?, donde una voz (que imaginamos femenina) pareciera decir: “Bienvenidx a tu red social. Aquí reivindicamos – suavemente – más de ti enlazándote con otras personas que seguro conoces, o que conocen los que te conocen; personas que saben cómo te llamas, qué haces y qué te gusta” (e insistirá), “personas que saben cómo te llamas”. No es poca cosa la interacción constante que se estimula en estas redes a cambio de vínculos amables con otras personas, convirtiendo una tendencia en una “necesidad” comunitaria de época: “ser” en el mundo construyendo y habitando tus redes sociales. Tener miles de contactos y amigos (porque no puede haber mejor marca comercial que el afecto) y paralela y significativamente “ser tenido por tu red”.

⁴ El término *afectividad* en relación al capitalismo y trabajo afectivo no se emplea aquí en el sentido dado por los estudios sobre economía afectiva desde la Antropología Económica y los Estudios de Género, sino que se nutre en este texto de referencias provenientes de Lazzarato (1996), *Knowbotic Research en Io Lavoro Inmateriale* (http://aleph-arts.org/io_lavoro/), y especialmente de Michael Hardt en sus ensayos sobre *Affective Labor* (1999), así como de los trabajos posteriormente desarrollados por Juan Martín Prada en “Vínculo-a” y en sus ensayos sobre Internet y economías de la afectividad (2006 y 2012).

Pero entonces, ¿qué precisamos para la liminaridad crítica que les apuntaba anteriormente, 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 la que más me interesa precisaría retomar “la reversibilidad con efectos” que les comentaba, 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. Pongamos un ejemplo, una conversación posible y ficticia, ubiquémonos en una habitación virtual. Se escucha o se lee lo que sigue:

–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.

Claro que 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 conciencia, exceder el mero papel de mirones resignados y cuerpos conformados. De hecho, Derrida sugiere frente al poder del capital una insubordinación de las pantallas de ordenador a través de la red (Derrida y Siegler, 1998). Es decir, evidencia una diferencia y un potencial político del ordenador conectado frente a otras posibilidades como la pantalla televisiva. Ésta, insistía Bourdieu, no favorece el pensamiento pues anula el tiempo para pensar (Bourdieu, 1997). Y aquí encontramos otro elemento clave en nuestra aproximación a la experimentación identitaria en la red: el tiempo de reflexión, ese bien hoy 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 conectada a Internet no es tan evidente hoy en día como el límite que antes advertíamos 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 conectada. Esa posibilidad advierte del riesgo de sucumbir a la pérdida de la distancia necesaria para una mínima actitud reflexiva que propicie una toma de conciencia 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 (en tanto potencias y limitaciones) 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 resaltando la importancia que los propios dispositivos desde los que nos pronunciamos y relacionamos tienen para estimular o anular esa posibilidad de intervención.

En estos años de Internet, muchos pensamos que sus singularidades como medio horizontal e interfaceado propiciaban la acción identitaria políticamente más transgresora para

reivindicar, resignificar y/o superar los lastres simbólicos de los cuerpos. Observar hoy el medio y sus análisis nos descubren que frente a la posibilidad más emancipadora y creativa, la tendencia liderada por las “industrias del yo” movidas por el capital, viene dada por la acreditación del yo mediante imágenes de realidad y un contexto que demanda más de nosotros y más rápidamente, asentando, más si cabe, las identidades estereotipadas y conservadoras. Claro que la posibilidad transgresora no implica la determinación de su ejercicio, pero el potencial deconstructivo de la red sigue existiendo y reclama ser practicado por quienes reivindican conciencia e imaginación respecto a tendencias neutralizadoras que nos convierten en masa acrítica que “repite mundos”. Sigue siendo necesario reflexionar crítica y políticamente sobre la construcción identitaria y subjetiva online y el cuerpo “después de Internet”, identificando las nuevas formas de opresión simbólica online (vigentes y por venir) escondidas con nuevos disfraces tecnológicos. 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” (Butler, 2006:36), no sólo con duelo y pasión, como sugiere Butler, sino con riesgo y creatividad.

Referencias bibliográficas

BARTHES, Roland. *El sistema de la moda y otros escritos*. Barcelona, Paidós, 2003.

_____. *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Barcelona, Paidós, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Historias y relatos*. Barcelona, Península, 1997.

BEY, Laura. *La vida en mi primera IP*. Obra artística, 2010 [<http://www.2-red.net/mividaenlaprimeraip>].

BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*. Madrid, Alianza Editorial, 1971.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre la televisión*. Barcelona, Anagrama, 1997.

- BRAIDOTTI, Rosi. *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, Akal, 2005.
- BUTLER, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Londres, Routledge, 1994.
- _____. *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós, 2006.
- CSORDAS, Thomas. *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1989.
- _____. y STIEGLER, Bernard. *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica del Poder*. Madrid, La Piqueta, 1980.
- _____. *Materiales de sociología crítica*. Madrid, La Piqueta, 1986.
- _____. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid, La Piqueta, 1994.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. Definiciones en transición. En MATO, D. *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires, Clacso, 2001, pp.57-68.
- _____. Google es más poderoso que las cadenas de tv o las discográficas. *Revista de Cultura N. Tecnología y Comunicación*, 2011 [<http://www.revistaenie.clarin.com>].
- GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidad del yo: El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península, Madrid, 2000.
- HARDT, Michael. Affective Labor. *Boundary 2*, vol. 26, n° 2, Verano 1999, pp.89-100.
- JONES, Amelia. (ed.) *The Feminism and Visual Culture Reader*. Londres, Routledge, 2003.
- LAZZARATO, Maurizio. *Knowbotic Research en Io_Lavoro Inmateriale*. 1996 [http://aleph-arts.org/io_lavoro].
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 2012.

MARTÍN PRADA, Juan. Economies of Affectivity. *Multitudes*, 2006 [http://www.multitudes.net/Economies-of-affectivity].

_____. *Prácticas artísticas e Internet en la época de las redes sociales*. Madrid, Akal, 2012.

RIVAL, L., SLATER, D. y MILLER, D. Sexo y socialidad Etnografías comparativas de objetivación sexual. En: NIETO, José Antonio. *Antropología de la sexualidad*. Madrid, Talasa, 2003, pp.27-54.

TURKLE, Sherry. *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*. Nueva York, Simon and Schuster, 1985.

TURNER, Victor. *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI, 1980.

TURNER, Víctor y TURNER, Edith. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Nueva York, Columbia University Press, 1978.

VELASCO, Honorio. *Cuerpo y Espacio: Símbolos, Metáforas, Representación y Expresividad de las Culturas*. Madrid, Ramón Areces, 2007.

ZAFRA, Remedios. *Netianas. N(h)acer mujer en Internet*. Madrid, Lengua de trapo, 2005.

_____. *Un cuarto propio conectado*. Madrid, Fórcola, 2010.

_____. (coord.) *X0y1. Ensayos sobre género y ciberespacio*. Madrid, Briseño, 2010.

_____. *(h)adas. Mujeres que crean, programan, prosumen, teclean*. Madrid, Páginas de Espuma, 2013.

_____. *Ojos y capital*. Bilbao, Consonni, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. *Lacrimae Rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*. Madrid, Debate, 2006.