Virtualidad y pandemia: representaciones y estrategias identitarias[1]

Virtuality and pandemic: representations and identity strategies // Virtualidade e pandemia: representações e estratégias identitarias

Gabriel Gustavo Lewin[2]
Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Argentina
gablewin@fibertel.com.ar

Revista Corpo-grafías: Estudios Críticos de y desde los Cuerpos / volumen 9 - número 9 / enero-diciembre del 2022 / ISSN impreso 2390-0288, ISSN digital 2590-9398 / Bogotá, D.C., Colombia / 163.

Cómo citar este artículo: Lewin, G. (2022, enero-diciembre). Virtualidad y pandemia: representaciones y estrategias identitarias. *Revista Corpo-grafías: Estudios Críticos de y desde los Cuerpos, 9*(9), pp. 163-177. ISSN 2390-0288.

CC BY NC SA

Fecha de recepción: 14 de septiembre de 2021
Fecha de aceptación: 17 de mayo de 2022

Doi: https://doi.org/10.14483/25909398.20256

1 Artículo de reflexión: El artículo propone algunas reflexiones ligadas a los procesos de virtualización forzada, vincularidad virtual y representación de identidades en redes digitales, aceleradas por las medidas preventivas durante la pandemia, que tensionan la corporalidad como anclaje y eje pivotante. Indagando en las transformaciones del espacio doméstico y las potencialidades de una epistemología del cuidado.

2 Licenciado en Ciencias Antropológicas y Maestrando en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, por la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad de Bs As. Es docente-investigador del Departamento de Artes de la misma facultad, donde ejerce tareas docentes como Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra Antropología de la Performance y la Corporeidad. Integra el Equipo de Antropología del Cuerpo, del Instituto de Ciencias Antropológicas de la misma Casa de estudios. Es Coordinador de la Capacitación Universitaria Extracurricular en Corporeidad y Tecno-narrativas (Instituto Sholem/ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Bs As) y Coordinador del Centro de Experimentación e Innovación en Artes (SEUBE/CIDAC, FFyL-UBA). Ha sido Secretario Académico del Departamento de Artes, FFyL-UBA. Años 2009-2013, y Sub-secretario de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil, FFyL-UBA. Años 2014-2018.

Resumen

Durante la actual situación sanitaria, las medidas preventivas han acelerado en forma inédita la denominada virtualización; por lo que amerita detenerse en el debate sobre los procesos de virtualización forzada, vincularidad virtual y representación de identidades en redes y espacios digitales, estudiados mediante diversas denominaciones: migración identitaria, virtualización, ciborgización, avatarización. En estos procesos de virtualización el cuerpo se ve expuesto a una nueva modalidad de "protesización". Como borde permeable, desde una posición de cognición situada deriva hacia identidades distribuidas (fluidas, nómades, mutantes); expandiendo las funciones y capacidades de nuestro organismo hacia nuevas proyecciones tanto representativas como comunicativas. (Radrigán Brante, 2015). Abordaremos los aportes de Haraway, Aguilar y otres, que apuestan a recorrer crítica y productivamente esas tensiones, para indagar desde las alteridades el vínculo con las tecnologías digitales, que nos permitirán considerar la corporalidad como anclaje y eje pivotante de todo el proceso.

Palabras clave

Virtualización; ciborgización; proyección identitaria

Abstract

During the current health situation, preventive measures have accelerated the so-called virtualization in an unprecedented way; for this reason, it is worth stopping in the debate on the processes of forced virtualization, virtual linkage and representation of identities in networks and digital spaces, studied by various names: identity migration, virtualization, cyborgization, avatarization. In these virtualization processes, the body is exposed to a new form of "prosthesis". As a permeable edge, from a position of situated cognition it drifts towards distributed identities (fluid, nomadic, mutant); expanding the functions and capacities of our organism towards new projections, both representative and communicative. (Radrigán Brante, 2015). We will address the contributions of Haraway, Aguilar and others, who bet to critically and productively go through these tensions, to investigate the link with digital technologies from the alterities, which will allow us to consider corporeality as the anchor and pivoting axis of the entire process.

Keywords

Virtualization; cyborgization; identity projection

Resumo

Durante a atual situação de saúde, as medidas preventivas têm acelerado a chamada virtualização de uma forma sem precedentes; por isso, vale demorar no debate sobre os processos de virtualização forçada, vinculação virtual e representação de identidades em redes e espaços digitais, estudados por vários nomes: migração de identidade, virtualização, ciborguização, avatarização. Nestes processos de virtualização, o corpo é exposto a uma nova forma de "prótese". Como uma fronteira permeável, desde uma posição de cognição situada, deriva para identidades distribuídas (fluidas, nômades, mutantes); expande as funções e capacidades do nosso organismo para novas projeções, tanto representativas como comunicativas. (Radrigán Brante, 2015). Abordaremos as contribuições de Haraway, Aguilar e outros, que apostam na exploração crítica

e produtiva dessas tensões, para investigar desde as alteridades a ligação com as tecnologias digitais, o que nos permitirá considerar a corporeidade como âncora e eixo pivotante de todo o processo.

Palavras-chave
Virtualização; ciborguização; projeção de identidade

Introducción

En la presente exposición nos proponemos analizar los actuales procesos de migración hacia identidades digitales, acelerados por la pandemia, a partir de revisitar algunas definiciones sobre identidades mutantes, protesización, ciborgización, avatarización, nomadismo, inercia corporal, identidad distribuida; que entendemos nos permiten concebir estrategias de regreso a la corporalidad situada. En esta situación inédita, donde las medidas de aislamiento han obligado a permanecer y producir en el espacio doméstico, nos proponemos situar en debate algunos supuestos sobre la relación corporeidad-tecnologías digitales, explorando el vínculo como borde permeable, que permite expandir y proyectar nuestras capacidades orgánicas hacia nuevas funciones tanto identitarias como expresivas, con potencialidad política. Asimismo, intentaremos revalorizar las transformaciones del espacio doméstico en este contexto, para reflexionar también sobre las potencialidades de una epistemología del cuidado.

Antecedentes

Entre las miradas que hacen posible concebir la hibridación, es imprescindible mencionar a Norbert Wiener (1948), quien propone el término de cibernética para designar una nueva disciplina que articulaba la teoría de la comunicación con la teoría de control, enunciado que abarcaba en su concepción modelos explicativos del funcionamiento de mente y cuerpo, equiparando su funcionamiento al de las máquinas automáticas, y considerando estos modelos como un común denominador. De aquí se derivó posteriormente el término “ciborg”, un organismo cibernético que proponía la integración de los componentes de estos diversos sistemas desde lo macro hasta lo nanotecnológico; preconcibiendo una ciborg-medicina de alta tecnología que englobe la digitalización de los diversos sistemas mencionados.

En su trabajo de 1948: “Cibernética o control y comunicación en animales y máquinas”, Wiener entrecruza observaciones de procesos de control fisiológicos y neurofisiológicos (como contracción del músculo cardíaco, o prestaciones del sistema nervioso como un todo integrado) con la formalización de una teoría general sobre los sistemas tecnológicos de control; siendo el punto de partida de la “ciencia del pilotaje” o cibernética. Denominación escogida por sus referencias al timón automático de los barcos, una de las primeras formas (y una de las mejor desarrolladas), de los mecanismos de *feedback* o retroalimentación. Así, la concepción cibernética de la causalidad es circular: *ya no hay inteligencia central que irradia desde la cima, responsable de la toma de decisiones, sino una organización, un sistema de control descentralizado e interactivo*. (Calquin, 2016).

El conjunto de ideas que Wiener bautizó como cibernética, establece un conglomerado de teorías que estudian (y equiparan) los intercambios de información entre los seres, tanto biológicos como artificiales, con el fin de comprenderlos. Wiener propone un dispositivo que simula un ser viviente, que permita modelizar los mensajes de control y retroalimentación entre el hombre y la máquina. Permitiendo y resumiendo tecnológicamente el pasaje del autómata a la computadora, Wiener encuentra ese modelo en la comunicación, desarrollando la cibernética como instrumento para analizar las relaciones del ser humano con su entorno inmediato. En la búsqueda de un lenguaje que facilitara el entendimiento entre los seres humanos y las innovaciones tecnológicas y que a su vez, *facilitara la disolución, cada vez más clara, entre humano y no-humano, mente y materia.* (García Sedano, 2017).

Esta atención puesta sobre los mensajes, propició que la cibernética se erigiera como una disciplina paradigmática dentro de las ciencias de la comunicación y que, además, se posicionara como principio ontológico y base epistemológica del paradigma informacional, como "ciencia de los sistemas", que comprende también a los sistemas vivos, y que demuestra la capacidad de síntesis y versatilidad de esta teoría. Como señala García Sedano (2017), fue el matemático John Von Neumann el que articuló la cibernética con las computadoras, desarrollando las bases del lenguaje de programación. Promoviendo las principales analogías de las teorías cibernéticas entre el cerebro y el ordenador, y entre los mecanismos de funcionamiento de las máquinas y los sistemas vitales biológicos. (García Sedano, 2017).

Así, los sistemas podrían autorregularse a través de su propia experiencia, lo que abriría el paso en términos digitales a la llamada Inteligencia Artificial. Y en términos narrativos, estaría relacionada con posibles futuros utópicos o distópicos, dominados por las máquinas que tanto han inquietado a la ciencia ficción y a las corrientes posthumanistas. En función de lo desarrollado, García Sedano se pregunta: *¿dónde se produce el encuentro entre carne, mente, circuito y metal? Señalando numerosos dispositivos que promueven ese acercamiento, ese deslizamiento ontológico* (reloj de pulsera, smartphone, marcapasos), como dispositivos que condicionan nuestra existencia y que se integran en nuestra corporeidad, modificándola. Sosteniendo la necesidad de sofisticados mecanismos que entrelacen y disuelvan la distancia, que necesitan entradas, puentes físicos de conexión con el cuerpo de quien los usa. La relación a través de estos dispositivos o interfaces, crean una nueva situación, una *nueva relación hombre-máquina* (que denominamos interactividad) que en la mayoría de los casos desdibuja la procedencia de la intencionalidad, por lo que en los procesos productivos llevados a cabo con estas tecnologías surgen situaciones de coautoría sintética-biológica, que genera dinámicas propias. (García Sedano, 2017).

A su vez, D. Cabrera (2004) plantea que en la sociedad contemporánea las ideas de "desarrollo" y "fin de las ideologías" consolidaron el tecnologicismo, postulando una nueva utopía: la utopía de la comunicación. La llamada "sociedad de la información" materializada en las "nuevas tecnologías de la información y de la comunicación" es la realización más

concreta de estas constelaciones imaginarias de sentido. Entre 1942 y 1949 se publican tres obras de Norbert Wiener que dan vida a la cibernética, como disciplina inspiradora de análisis y pronósticos sociales, centrados en la comunicación y el control, por un lado, y en el análisis del futuro, por el otro. Todo podía interpretarse en términos de comunicación entendida como transmisión de información. Por lo que Cabrera afirma que *el paradigma de la comunicación sustituye al del progreso y el cambio social*. Alcanza desde las partículas al hombre, de la organización familiar al Estado moderno, de la etnia a la coalición de naciones, de lo internacional a lo global: si la comunicación es el contenido de la nueva utopía, su forma es la tecnología. Nace así la utopía "tecnocomunicacional", constituida por las "nuevas tecnologías de la información y la comunicación" cuya manifestación actual más acabada es internet.

Concluye Cabrera que todas las tecnologías de vanguardia, desde la biotecnología hasta la inteligencia artificial, desde el audiovisual hasta el marketing y la publicidad, arraigan en un principio único: la comunicación. *Configurando una matriz simbólica que entrelaza comunicación, tecnología y futuro, y que tiene un origen conceptual en la cibernética y arraiga en la reorganización política de la mentalidad mercantil y gerencial*, que desemboca en los nuevos modelos de la globalización. (Cabrera, 2004).

Procesos imaginarios de hibridación-ciborgización

Así, la diversidad y multiplicidad de tecnologías de la comunicación se convierten en un medio ambiente, un entorno digital, como tecnología que envuelve y aísla los cuerpos, que intercede entre ellos, generando la ilusión de estar siempre "comunicado", "en contacto". La comunicación, en tanto elemento básico de la función simbólica, se convierte en mercancía, en objeto de consumo, mediación indispensable y condición necesaria de la ilusión de virtualidad, de inmaterialidad de las personas y de todos los objetos de consumo. El control, el disciplinamiento que antes se ejercía en el espacio de la producción, ahora se extiende a todo el campo de actividades ya que se desdibujan los límites entre producción y consumo. Estamos conectados, disponibles todo el tiempo para producir y consumir. (Lewin, 2006).

En los procesos imaginarios de hibridación-ciborgización, se entrelazan y desvanecen los bordes entre carne-metal y virtualidad, donde podemos prefigurar dos miradas imaginarias, una mirada sesgada y apocalíptica, tributaria del racionalismo cartesiano y de las identidades cerradas, presente en las narrativas contemporáneas, donde la transformación y migración es completa, donde la posthumanidad aparece como un Otro, como especie amenazante;y otra mirada más crítica, donde lo ciborg aparece como identidad fluida y mutante, en construcción permanente, que permite indagar en las transformaciones, como bordes y fronteras móviles.

Según Ayabaca Pineda (2016), quien repone la perspectiva de Teresa Aguilar García, las biotecnologías y las tecnologías de la información son herramientas que construyen, in-forman el cuerpo humano, como ejes ciborgizadores del cuerpo (cuerpo textual del mapa genético, bioingeniería y cuerpo virtual), en los que se disolvería el cuerpo físico. Plan-

teando que la ciencia apunta a la naturaleza textual del cuerpo, a partir de la secuenciación del genoma humano. Lo que ha permitido simbolizar nuestra estructura molecular en un código escrito, estableciendo correspondencias entre biología e información. Considerando el concepto de evolución como proceso de información; y vida y existencia, como códigos de información, o de escritura. Que podemos pensar como estrategias de transcripción.

Desde esta mirada, Castañeda González (2011) propone que en estos procesos de hibridación se produce un intercambio de cualidades entre la máquina y el hombre. Develando que la frontera dualista divisoria que parecía separar dos sistemas diferentes, se piense como espacio de integración de elementos diversos, que pueden compartir funciones. Expandiendo el concepto de cuerpo-máquina, multiplicando sus sentidos, concibiendo un cuerpo-sin-órganos permanente, indestructible, infinito; en contraposición y complementación al cuerpo orgánico.

Es en esta mutación hacia la relación con lo digital donde Castañeda señala que la figura del cuerpo como máquina se desvanece para dar paso al ciborg, como figura lábil que permite exteriorizar, integrarse, manipular, aumentar, almacenar diversas posibilidades que se integran al ser humano. Desde una perspectiva posthumanista, donde el cuerpo no se concibe como única posibilidad de organismo; ni tampoco está constituido por una sola transformación.

Desde esta mirada deleuziana, Castañeda relativiza la perspectiva apocalíptica de abandono del cuerpo, planteando que el cuerpo hace su propio territorio, amplía su horizonte y extiende sus significados a otros estadios y variaciones del cuerpo, como líneas diversas de transformación.

En esta concepción rizomática del cuerpo, Castañeda propone su expansión hacia otras formas que se integran en su funcionamiento, insertos tecnológicos donde el cuerpo es sujeto y objeto, desde la categoría de liminalidad, como cuerpo umbral, cuerpo híbrido.

Podemos hablar aquí de cuerpo protésico que Castañeda relaciona con un elemento no orgánico, utilizado para ampliar posibilidades físicas y sensoriales o para substituir deficiencias corporales o ausencias de órganos mediante otras partes de diferente tecnología y naturaleza, como artificio aplicado al organismo. Lo que evidencia la inestabilidad, y delicadeza del cuerpo orgánico y material como lo hemos conocido hasta ahora, y marca el inicio de una transición desde el cuerpo analógico hacia la integración con sistemas de soporte digitales.

A su vez, Radrigán Brante (2015) concibe el proceso de virtualización como evolución de la ciborgización, entendiendo que, a través de la computadora, sus interfaces e internet, el cuerpo se ve expuesto a una nueva modalidad de "protesización". Entendiendo que dichos dispositivos y conexiones se integran en nuestra corporalidad en niveles casi permanentes, *como borde permeable*; expandiendo con sus funciones las capacidades de nuestro organismo hacia nuevas proyecciones tanto representativas como comunicativas. Lo que le permite a Radrigán subrayar el *carácter inacabado, mutante y mutable de la condición humana*, destacando esta condición

como rasgo preexistente, percibido en una dimensión técnica pre-moderna, en lo que designa como relaciones proyectivas e intersticiales. Reconociendo en la ciborgización y virtualización una pulsión ya vigente en las culturas ancestrales, como deseo de salir del cuerpo, presente en las culturas mítico-mágicas, que plantean el problema de la hibridación: "a través de experiencias místicas, buscaban justamente esta proyección corpórea para vincularse con cuerpos-otros: figuras animales, espíritus mágicos, etc.

Esto le habilita a aislar *el problema de la tensión limítrofe*, afirmando que en los procesos de ciborgización y virtualización se verifica una hibridación entre cuerpo orgánico y máquina que designa como *tecnomorfosis*, caracterizada por desbordes e hibridaciones constantes del cuerpo humano con los aparatos, del cual irrumpen cuerpos-otros, protésicos y proyectivos, fluctuantes entre materia y bit, carne, maquinización y desdoblamiento cibernético. Lo ciborg se constituye como fusión e interiorización humana de la tecnología, como mutación que se inscribe indeterminando las trayectorias de la corporeidad. Radrigán propone evaluar el proceso de ciborgización, previniendo contra una posible anticipación a un estado de total transformación física o conceptual del cuerpo, e insistiendo en nuestra articulación nomádica presente, como cuerpo modificable e intervenible, operando el intersticio como eje reflexivo. Es esta *cognición situada*, la que nos permite concebir el mundo en el que habitamos, en la que *nuestro cuerpo opera como primera matriz de validación del existir, como condición de posibilidad, frontera y límite*. (Radrigán Brante, 2015).

Señalando nuevamente la artificialidad de la división Naturaleza/cultura, y recurriendo a Teresa Aguilar (2008) para marcar que:

> La ubicación del ser humano en un entorno natural no contaminado por las otredades, ya sean animales o inorgánicas, es el mito de la vida pura que ha pretendido mantener un discurso sobre la ubicación del ser en el mundo no contaminado por aquello que no fuera la supuesta constitución esencialista del sujeto de la historia: homo, masculino, blanco, superior, antropocéntrico, ilustrado, cuando la transgresión de los límites de su supuesta constitución ha estado en juego desde el origen de los tiempos.

En el mismo sentido, Aguilar (2008) propone reconocer las trazas de la transgresión corporal como parte de nuestra historia, "un reconocimiento del status ontológico del ser humano por fin no esencialista, por fin aceptando las diferencias como similitud, por fin celebrando la mezcla de ontologías en el caos del mundo indiferenciado."

Continuando en esta perspectiva, Radrigán menciona que los ámbitos cotidianos de comunicación se han visto radicalmente alterados al mediatizarse (virtualizarse) los vínculos "cara a cara" que se sostenían habitualmente en los modelos comunicacionales tradicionales. Advirtiendo que los modelos comunicacionales (como ya hemos visto en los modelos cibernéticos) simplifican los vínculos humanos, que están mediados por sistemas simbólicos, inmersos y configurados por una cultura y sus

propios aparatajes.

Anticipando que los efectos de socialización se experimentarían en términos de lo que denomina como mediatización expandida, *por medio de este procedimiento se amplificaría, masificaría y distribuiría la mediación propia de cualquier relación cultural*, modificando por medio de las nuevas tecnologías, los modos y alcances de la comunicación interpersonal, en términos inéditos. Presentando la problemática de la velocidad de comunicación, y de la limitación de nuestras posibilidades de percepción, señala que le resulta evidente que el habitante del siglo XXI, por más que se inserte en la cultura de la velocidad, no está configurado corporalmente para vivir a la velocidad de la luz. "Sin el equilibrio de las leyes físicas y naturales, los nuevos medios de comunicación […] harán que el hombre implosione sobre sí mismo. Al estar sentado en el cuarto de control de la información, ya sea en su hogar o en el trabajo, recibiendo información a enormes velocidades (de imagen, de sonido o táctil), desde todas áreas del mundo, los resultados podrían ser peligrosamente inflativos y esquizofrénicos" (Radrigán, 2015). Donde vuelve a manifestarse la corporalidad, en su aspecto físico, gestual, pero de una manera sutil, condensada, proponiendo una reivindicación del microgesto. *Planteando la paradoja de* "percibir la infinitud, velocidad y universalidad del ciberespacio, anclados en la inmovilidad de un sillón".[3] (Radrigán Brante, 2015).

Para pensar este vínculo entre los procesos de ciborgización y el ámbito doméstico, recurriremos al "Manifiesto para ciborgs...", de Haraway (1991), quien propone establecer una nueva mitología política, en relación crítica hacia las teorías totalizantes que han caracterizado hasta ese momento al feminismo, al socialismo y al materialismo. Concibe la blasfemia como estrategia retórica, cuya producción e inscripción gira alrededor del ciborg, como organismo cibernético, híbrido de máquina y organismo. criatura de realidad social y también de ficción. Enunciando tres rupturas limítrofes cruciales, que posibilitan su análisis de política/ficción, enmarcadas y en tensión con la cultura científica, en la frontera entre lo humano y lo animal, destacando en primer lugar el borramiento de las líneas de separación naturaleza/cultura; y destacando el reconocimiento en distintas ramas de la cultura feminista y los movimientos de defensa de derechos animales de esta interconexión. La segunda brecha que propone transgredir Haraway, desde una mirada que recupera la cibernética, es la que existe entre (organismos) animales-humanos y máquinas. Superando el dualismo pre-cibernético, expresa que se ha tornado ambigua la diferencia entre lo natural y lo artificial, acortando o eliminando las distancias que separaban los organismos y las máquinas. La tercera distinción que realiza Haraway se desprende de la segunda: la imprecisión de límites entre lo físico y lo no físico:

> La frontera entre mito y herramienta, entre instrumento y concepto, entre sistemas históricos de relaciones sociales y anatomías históricas de cuerpos posibles, incluyendo a los objetos del conocimiento, es permeable. Más aún, mito y herramienta se constituyen mutuamente. (Haraway, 1991)

3 En relación a esta paradoja, nos interesa mencionar aquí el concepto de "patologías digitales", trabajado por Berardi, que no desarrollamos por motivos de espacio (Ver: Berardi, Franco Bifo (2003). *La fábrica de la infelicidad*, Madrid: Traficantes de Sueños).

En la tensión que mencionábamos entre ciborgización y el ámbito doméstico, Haraway recurre a Richard Gordon, quien ha denominado esta situación como "economía del trabajo casero", que designa una reestructuración del trabajo y la cultura que se equipara con los antiguos empleos de las mujeres, y que, independientemente de que lo realicen hombres o mujeres, se establece como femenino y feminizado, lo que se traduce como enormemente vulnerable, explotado como fuerza de trabajo de reserva, considerado más como servidor que como trabajador, sujeto a horarios intra y extrasalariales, en una existencia que está siempre en los límites de lo obsceno, fuera de lugar y reducible al sexo.

Por lo que propone concebir la multiplicidad de espacios e identidades y la permeabilidad de fronteras en el cuerpo personal y político femenino, para pensar desde la informática de la dominación, una visión del "lugar" de las mujeres vistas en principio desde el punto de vista de las sociedades capitalistas avanzadas: hogar, mercado, puesto de trabajo remunerado, estado, escuela, clínica-hospital e iglesia. concluyendo que no hay manera de leer la lista desde una posición de 'identificación' de un yo unitario. Cuya consecuencia es la dispersión en multiplicidades.

Haraway (1991) asevera no necesitar de una "totalidad" para establecer una posición crítica, planteando que el sueño feminista de un lenguaje común, como todos los sueños de un lenguaje perfecto, es totalizador e imperialista. Lo que le permite ironizar sobre las fusiones con animales y máquinas, para aprender *cómo no ser un Hombre, como encarnación del logos occidental.* Conjeturando que, desde el punto de vista del placer de esas poderosas y prohibidas fusiones, y como resultado ineludible de las relaciones sociales de la ciencia y de la tecnología, podría derivarse en una ciencia feminista: "Contando de nuevo las historias sobre el origen, las autoras cyborg subvierten los mitos centrales del origen de la cultura occidental."

Afirmando que todxs hemos sido colonizados por esos mitos originales, cuyas historias de origen falogocéntrico son construidas en las tecnologías literales, tecnologías que escriben el mundo, la biotecnología y la microelectrónica, que han textualizado recientemente nuestros cuerpos como problemas codificados.

Resumiendo, que ciertos dualismos han persistido en las tradiciones occidentales; que han sido sistémicas para las lógicas y las prácticas de dominación de las mujeres, de las gentes de color, de la naturaleza, de los trabajadores, de los animales, en pocas palabras, *para la dominación de todxs lxs que hemos sido constituidos como otrxs, cuya tarea es hacer de espejo del yo del logos occidental.*

Entrelazando un sistema de mitos con perspectiva de convertirse en lenguaje político, como forma de mirar la ciencia y la tecnología, contrapuesta a la informática de la dominación, Haraway defiende la imaginería ciborg, para pronunciar dos argumentos: El primero, desalienta la producción de teorías universales y totalizadoras. El segundo, propone aceptar las responsabilidades de relacionar ciencia y tecnología rechazando una metafísica anticientífica, una demonología de la tecnología; y abrazando la

difícil tarea de reconstruir los límites de la vida diaria en conexión parcial con otros, en comunicación con todas nuestras partes.

Hacia una epistemología del cuidado, desde una corporalidad/cognición situada: Conexiones in/estables

Para poder concebir una epistemología del cuidado, presentaremos algunas nociones trabajadas por Araiza Díaz (2009) quien, recurriendo a Harding (1987, citada por Araiza Díaz), contrapone a una ciencia racional activa y conquistadora, *un sentido epistémico feminista que articularía la unidad de la mano, el cerebro y el corazón en el trabajo artesano*. Unidad que según Harding, habría sido crucial para el surgimiento de la ciencia moderna. Reforzando este razonamiento en la concepción post-marxista de H. Rose (1983, citada por Araiza Díaz), quien afirma *que al conocer el mundo acontece la unión de lo manual, lo mental y lo emocional*, que identifica con el trabajo de las mujeres, en general. El otro elemento que destaca es la actividad doméstica de las mujeres, tanto productiva como reproductiva, en las actividades de supervivencia (preparar alimento, hacer vestidos, etc.) y crianza. Pero el punto que más nos interesa es que no pueden considerarse una actividad de la misma categoría/escala que la producción industrial.

Harding a su vez se apoya en Smith, quien señala que el trabajo femenino libera al hombre del cuidado de sus cuerpos o de los lugares-espacios domésticos. Al estar libres de la reproducción y del cuidado *pueden considerar como real sólo lo que ellos desarrollan en el plano abstracto*. Y, por último, estos esquemas *alienan a las mujeres en su propia experiencia cognitiva, por oposición a esta epistemología androcéntrica*.

Araiza sigue a Longino (1996), quien distingue el conocimiento como producto de una comunidad dialógica que procura el consenso entre teorías, ubicando en esa diversidad de miradas el reaseguro del pensamiento crítico. Considerando importante concebir la ciencia como una práctica social, Longino afirma que el conocimiento científico no se construye por individuos que aplican un método para conocer el material, sino por individuos que interactúan entre sí, lo que les permite modificar sus observaciones, teorías e hipótesis, así como los patrones de razonamiento. *Si las comunidades son los verdaderos entes epistemológicos; las experiencias y el conocimiento de un individuo, en consecuencia, sólo son resultados.*

A partir de estas posturas, Araiza propone ubicar en este campo de pensamiento a Haraway, reconociendo tres momentos importantes en su propuesta epistemológica, que distingue en: *conocimientos situados, testigo modesto mutado y especies compañeras*. A lo que se permite sumar, sin ser propiamente una propuesta epistemológica, *la idea de ciborg, como noción ontológica.* Preguntándose: *¿dónde queda el sujeto?, ¿cuál sujeto?, ¿quién es?, ¿quién conoce? Señalando que el lenguaje, percibido como comunicación perfecta, ha sido cardinal para el falogocentrismo, como código único, capaz de traducir todos los significados. He aquí el dogma epistemológico-androcéntrico. En contraposición, la tecnología cyborg que sugiere Haraway es una escritura llena de ruido, partidaria de la polución y de*

las fusiones ilegítimas de animal con máquina.
Araiza encuentra que en la postura de Haraway sobre *conocimientos situados*, hay un tipo de objetividad que no solicita la promesa de una trascendencia kantiana del yo, una objetividad que apuesta por un circuito universal de conexiones entre vertientes semióticas y materiales, entre lenguaje y cuerpo, entre cultura y naturaleza; que rechaza el relativismo, como otra cara del patriarcado. Y propone recuperar la vista, como experiencia que permite situar una objetividad encarnada; señalar la posición desde la cual miramos: afirma Araiza que sólo desde la mirada situada, se consigue la responsabilidad al conocer. *Mirar desde abajo, desde la posición oprimida* que otorga prerrogativa para agenciar la objetividad. Como alternativa a la ciencia androcéntrica, opone "los conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en lo político y conversaciones compartidas en la epistemología" (Haraway, 1991). Conocimiento a partir de la parcialidad, y no de la universalidad.

La segunda figura o momento que distingue Araiza es la de *Testigo Modesto*: En el libro Testigo_Modest@ Segundo_Milenio. HombreHembra© _Conoce_Oncoratón®, refiere que Donna Haraway presenta la tecnociencia bajo la forma de un cronotopo, donde el tiempo y el espacio se organizan en diversas relaciones que no alcanzan la totalidad salvo como maniobra ideológica, y donde desarticula este segundo milenio como sistema de creencias, lo que permite pensar que es posible escapar de él.

> No hay camino fuera de los relatos (...) pero hay muchas estructuras de narración posibles (...) cambiar los relatos, en un sentido tanto semiótico como material, es una intervención modesta que merece la pena. (Haraway, 2004)

Lo que modifica el lugar del testigo modesto: "Ser el objeto de la visión, en lugar de la fuente auto-invisible y modesta de visión, significa ser despojado de agencia" (Haraway, 1997). Por lo que atestiguar sigue siendo para Haraway, según Araiza, un relato poderoso, para el cual sugiere propiciar una tecnociencia autocrítica más adecuada y comprometida con los conocimientos situados.

Considerando "*especies compañeras*", la tercera figura a presentar, como el más controvertido de los conceptos de Haraway y el más difícil de entender. También el más comprometido con el feminismo y con "lo personal es político". En este segundo manifiesto ("Manifiesto de las especies de compañía", 2003), Haraway afirma que narra una historia de biopoder y biosocialidad, así como de tecnociencia. Donde lo controvertido ronda en romper con conceptos discursivos demasiado humanos, lo que Haraway denomina naturocultura, donde las fronteras entre lo biológico y lo social nunca están claras y muchas construcciones son posibles. (Araiza, 2009).

El manifiesto de las especies compañeras, describe Araiza*, expone la implosión de la naturaleza en la cultura, en lo implacable e históricamente específico de las vidas entrelazadas de perros y personas, en el marco de la otredad significativa.*

Que convoca a mezclar, sostiene Araiza, nuestros amores privados con las pasiones teóricas, aventurarnos a conocer en el plano académico, aquello

que se aproxima más a nuestras vidas cotidianas. Lo que habilita a Haraway a rastrear la posibilidad de intersubjetividad entre humanos y animales; donde lo que importa no es tanto el método sino la comunicación posible en una relación "cara a cara".

Haraway, describe Araiza, recoge el término *coreografía ontológica* de Charis Thompson (2005, citada por Araiza Díaz), que refiere a esta danza del ser, donde los cuerpos (humanos y no-humanos) se alejan y se juntan en un proceso de erigir alguna certeza del sí mismo. En contraposición al humanismo y la ideología organicista, que critica por no acercarnos a lo ético o lo político, ni a la experiencia personal.

Proponiendo como tarea sumergirse en una danza del ser que provea respeto y respuesta en la carne, el camino y el transcurso, con todxs lxs demás compañerxs, como experiencia prolongable en la vida cotidiana. Araiza recupera el planteo de Haraway, un estar enamoradx que implica mundanidad y conexión con la otredad significativa; cohabitar historias, conscientes de esta evolución en compañía, que no admite amnesias de ningún tipo.

Cada una de estas historias, señala Araiza, puede ayudar a pensar en las especies en compañía y en la invención de una tradición en la carne como en el texto, como forma en que Haraway instituye el conocimiento situado. Instalando otros elementos: el vínculo, el cuidado y el respeto; situándonos en riesgo de ser tocados y transformados, sin pretender una comunicación perfecta, Araiza indica que a Haraway le interesa reconocer con quién estamos y quién nos trastoca en este proceso de conocer.

A su vez Baena (2004), siguiendo a García Dauder y Romero Bachiller (2002, citadas por Baena), señala que Haraway desprende a la naturaleza de su mítico nicho liminal: proponiendo un ejercicio de deconstrucción *del discurso que sitúa a la Naturaleza como lo otro* (en gemelidad y oposición al industrialismo), *en las construcciones sexistas, racistas, colonialistas y de opresión de clase*, Baena va a señalar cómo la Naturaleza constituye una representación a la vez imposible y necesaria.

Baena repone cómo Haraway hace visible esta imposibilidad mítica de existencia de la Naturaleza, y muestra su materialidad manchada; para Haraway: "Si el mundo existe para nosotros como "naturaleza", esto designa un tipo de relación, una proeza de muchos actores, no todos humanos, no todos orgánicos, no todos tecnológicos".

Retomando de Haraway las preguntas supuestamente inocentes de "¿quién habla por el jaguar?" y"¿quién habla por el feto?", planteadas por grupos ecologistas empeñados en preservar la selva amazónica en el primer caso, o por los grupos provida en el segundo, que nos ubicarían en el ámbito de la representación. Desmontando la efectividad, *que se inscribe en operaciones de distanciamiento*: lo representado –el jaguar, el feto no-nato–, escindido de los elementos materiales y discursivos que los rodean –la gente que vive en la selva, la mujer embarazada. Estos elementos cercanos quedarían desacreditados paradójicamente por su excesiva implicación, interpretándose como elementos cuyos intereses se oponen a los representados. Así, sólo los representantes -los grupos ecologistas; los

grupos pro-vida- tienen permitido hablar por los representados, *condenados para siempre a la minoría de edad*. (Baena, 2004)

Cerrando la operación, Haraway explica que tanto los elementos representados, como las entidades que los circundan –jaguar, feto, indígenas amazónicos y mujer– son excluidas del drama de la representación, en favor de los ventrílocuos portavoces que se constituyen en los únicos actores. Trasladando este modelo al paradigma mítico de la modernidad, donde los científicos (recordemos al Testigo Modesto) van a ser los portavoces más fiables y menos interesados, y *van a sustentar su re/conocimiento en el distanciamiento.*

Insistiendo en la necesidad de partir de conocimientos situados, Haraway propone una política semiótica de la articulación donde no exhibe un único actor heroico capaz de hablar por quienes no tienen voz (humanos y no-humanos), sino que las entidades colectivas conformadas por humanos y no-humanos son responsabilidad de todos los elementos que las constituyen y con los que establecen conexiones parciales, en situaciones encarnadas, y en haces de relaciones.

En *Las Promesas de los monstruos*, destaca Baena que Haraway amplía la propuesta del manifiesto ciborg, hablando de actantes y de "posiciones cyborg", en un ejercicio de deslizamiento de lo humano y colectivización de agencia. Este desplazamiento desde un héroe individual a un colectivo articulado resulta intensamente político, donde los actantes son constituidos en haces de relaciones descentralizadas y desiguales.

A modo de conclusión

Para finalizar, volvemos con Radrigán (2015) a *la complejidad de las interfaces digitales, que sitúan al cuerpo en un territorio intermedio*; lo que hace ineludible instalar nuevas categorías para delimitarlo. Aclarando que la virtualización no involucra el desvanecimiento de nuestro cuerpo-materia en el espacio (seguimos-estando-aquí), sino que exige *remitir a la condición trans*, como movilidad sustancial y dinámica entre las estructuras, *develando un cuerpo que se proyecta hacia las realidades digitales*.

Considerando que se produce una distancia creciente entre presencia y representación, que va acompañada de sobreexcitaciones, sin compensación inmediata en el cuerpo «real». Destaca Brante que: "Sea cual sea el grado de virtualización, el cuerpo real sigue siendo íntimamente consciente de sí mismo."

Por ello, siempre hay que volver al cuerpo, a esta sustancia irreductible que nos unifica como ser. Tras los sueños de desencarnación, de liberación simbólica, no hay que olvidar nunca volver a lo real, sin lamentarlo y, si es posible, sin torpezas, ya que es nuestra morada natural, nuestra esencia inicial.

Concluimos con Radrigán que, en este ir y venir del cuerpo hacia el código binario y de retorno a su carne, proyectándose hacia la interfaz y refugiándose en su piel como matriz de origen, percibimos cómo nos volvemos capaces de escindirnos del aquí y el ahora en *elementos nómadas*. Tránsito durante el

cual el cuerpo muta, se desliga de su materia, sale y vuelve a ella, no se queda fijo, se vuelve eco directo de un proceso que afecta lo humano por completo.

Referencias

Aguilar García, T. (2008). *Ontología Cyborg*. Barcelona: Gedisa.

Aguilar García, T. (2008). Feminismo postmoderno: D. J. Haraway y S. Harding. *Revista Eidos*. Colombia: Universidad del Norte.

Araiza Díaz, A. (2009).*Conocer y ser a través de la práctica del yoga: una propuesta feminista de investigación performativa*. [Tesis doctoral], UniversitatAutónoma de Barcelona.

Ayabaca Pineda, T. M. (2016). *Frankenstein y su proyecto de vida (Los principios empíricos de imposibilidad: Ética y Sujeto desde la perspectiva de Franz J. Hinkelammert)*.[Bachelor Thesis]. Ecuador: Universidad de Cuenca.

Baena, F. (2004).DonnaHaraway. De la representación a la articulación.*Revista Trama y Fondo*

Berardi Bifo, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.

_____. (2007). *Patologías de la hiperexpresividad*. Disponible en: «https://www.ugr.es/~filosofiayterapia/MATERIALES/Baudrillard/5%20Patologias%20de%20la%20hiperexpresividad_Bifo.pdf»

Braidotti, R. (2018). "Ciborg, monstruos y sujetos nómadas". En *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*. Barcelona: Gedisa.

Cabrera, D. (2004). *La matriz imaginaria de las nuevas tecnologías*. Communication&Society. España, Navarra: Universidad de Navarra.

Calquin Donoso, C. A. (2016).*Apego e interfaces. Entre amor de madre, máquinas de cine y cibernéticas.* Barcelona: Athenea Digital, Universidad de Barcelona.

Castañeda González, M. C. (2011).*Estética, cuerpos y modernidades*. [Tesis doctoral]. Medellín: Universidad de Colombia.

Cuervo Prados, M. (2015). *Representaciones sociales del ciborg a través de la historia*. [Tesis doctoral]. Sevilla: Universidad de Sevilla.

García Dauder, Silvia y Romero Bachiller, Carmen (2002) Rompiendo viejos dualismos: De las (im)posibilidades de la articulación. Barcelona: Revista Athenea, Universidad Autónoma de Barcelona.

García Sedano, M. (2017). *Arte, ciencia y tecnología. Tercera cultura y creación artística en la Asturias del siglo XXI*. [Tesis doctoral].España: Universidad de Oviedo.

García Varas, A. (2012). Imágenes, cuerpos y tecnología: dos versiones del giro icónico. *Themata. Revista de filosofía, 46*.

González, A. G. (2019). Lo animal como lugar de resistencia ante la trama sacrificial de la filosofía. *Revista Ágora*, Universidad de Santiago de Compostela.

Haraway, D. (1991). "Manifiesto para ciborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX", en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

_____.(1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y sociedad, 30*, pp. 121-164.

_____. (2004). *Testigo_Modesto@ Segundo_Milenio. HombreHembra©_Conoce_Oncorratón®: Feminismo y tecnociencia.* Barcelona: UOC. Colección Nuevas Tecnologías y Sociedad.

_____. (2013). *Manifiesto de las especies de compañía*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil Ediciones.

Koval, S. (2008). *La Condición poshumana*. Buenos Aires: Cinema.

Lewin, G. (2006).“Homo technicus o las maquinaciones del cuerpo”. En Matoso, Elina (comp.): *El Cuerpo In-cierto. Arte, cultura y sociedad*. Buenos Aires: Letra Viva y Universidad de Bs. As.

_____. (2008).“Cuerpos perfectos: posthumanidad y alienación”[CD] *Segundas Jornadas de Cuerpo y Cultura, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*, La Plata, Argentina: Universidad Nacional de La Plata.

_____. (2009). *Mito y biotecnología: Sobre cyborgs, narcisos e inmortales*. VIII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM). Universidad Nacional de San Martín.

_____. (2012).“Cyborg vs Kung fu: cine oriental, tecno narrativas y coreografías marciales”. *Primer Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas*. UNR.

Manovich, L. (2006). *El lenguaje de los nuevos medios de comunicación. La imagen en la era digital.* Barcelona: Paidós.

Martín-Barbero, J. (1987). *Procesos de comunicación y matrices de cultura*, México:Gili.

Radrigán Brante, V. S. (2015). *Tecnomorfosis: desbordes e hibridaciones entre el cuerpo y la tecnología Cyborgización y virtualización como claves de la transformación corporal contemporánea.* [Tesis doctoral].Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Sánchez Martínez, J. A. (2010). *La comunicación sin cuerpo. Identidad y virtualidad*. México: Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM.

Sibilia, P. (2005). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sloterdijk, P. (2003). El post-humanismo: sus fuentes teológicas y sus medios técnicos. *Revista Observaciones Filosóficas.*

Wiener, N. (1958). *Cibernética y Sociedad*. Buenos Aires: Sudam

Fotografía del Taller Danza de las Emociones, *proyecto TransMigrARTS*, UDFJC

