

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DISCURSOS, CUERPOS Y CYBORGS

TESINA PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADA EN PSICOLOGÍA SOCIAL
PRESENTADA POR,
BEATRIZ PEÑA GARRIDO

DR. CÉSAR A. CISNEROS
ASESOR

MTRO. ANTULIO SÁNCHEZ
MOCTEZUMA
LECTOR

MTRO. ANDRÉS
LECTOR

MTRA. ELIZABETH GARCÍA
LECTORA

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
IZTAPALAPA
CSH

DISCURSOS, CUERPOS Y CYBORGS

UNA REVISIÓN TEÓRICA
DE LA RELACIÓN ESCRITURA-PODER-TECNOLOGÍA
DESDE UNA MIRADA SOCIOCONSTRUCCIONISTA

MÉXICO, D.F. 2007

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
IZTAPALAPA
CSH

GRACIAS,

A MIS MAESTRAZOS Y AMIGOS,
CÉSAR, ELI Y JUAN,
PORQUE FUERON HÉROES EN MI VIDA E INSPIRADORES
DE MI RETORCIDO CAMINO.

A TODAS LAS PERSONAS CON LAS QUE ME CRUCE EN ESTE VIAJE,
CUYO RECUERDO LLEVO EN MI CUERPO Y EN MI MENTE, QUE
SIN PROPONÉRSELO AYUDARON A QUE ESTE PROYECTO
HOY DEJARA DE SER POSIBILIDAD,
ESPECIALMENTE
A ANTULIO Y A ANDRÉS

MÉXICO, D.F. 2007

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
IZTAPALAPA
CSH



PARA CHUS Y CONCHITA

MIS CÓMPLICES DE AVENTURA,
GUERREROS INCONDICIONALES,
INSPIRACIONES INAGOTABLES
DE POSIBILIDADES.

MÉXICO, D.F. 2007

INDÍCE

INTRODUCCIÓN	8
1. CAPÍTULO I	
La Metáfora. Sujeto cartesiano: Esencia-Carne-Máquina	15
1.1. El dualismo. Viejos conocidos: Cuerpo-Mente	16
1.1.1. A manera de antecedente	16
1.1.2. ¿Alma o cuerpo?	21
1.2. La unidad. Relación de dos naturalezas diferentes	24
1.2.1. La unión alma-cuerpo. Una nueva naturaleza: El ser humano	25
1.2.2. Todo depende del contexto que se trate	28
1.3. ¿Quién soy? Uno de los problemas fundamentales del hombre	30
1.3.1. ¿Naturaleza o cultura?	32
1.3.2. ¿Formación óptica o contextualizada?	39
2. CAPÍTULO II	
La Simbiosis. Más allá de la metáfora cartesiana: Hombres modificados	40
2.1. Más allá de Descartes: Cuerpo-Tecnología-Mente	41
2.1.1. Científico vs metafísico	46
2.1.2. El dilema. Posturas e im-posturas	48
2.2. Ciencia-Tecnología-Sociedad	49
2.2.1. Hombre alotrópico. Hombre compuesto	51
2.2.2. Hombre-Ciencia-Cultura	52
2.2.3. En peligro de extinción. Invenciones y re-invenciones	54
2.2.4. El recuento de los daños	58

2.2.5.	Matrimonio por conveniencia. Ciencia-Sociedad	59
2.3.	Todo depende del cristal a través del cual se mire	62
2.3.1.	¿Probable o posible?	64
2.3.2.	Cuestión de discursos	65
3.	CAPÍTULO III	
	La quimera.Escritura-Poder-Género: ¿articulación o artilugio?	68
3.1.	Mundos ideales	69
3.2.	Mujeres e identidades	71
3.2.1.	¿Brujas o sabias?	73
3.2.2.	¿Certezas o verdades?	75
3.2.3.	Sexo, persecución y muerte	76
3.2.4.	Campos de batalla. Del psicoanálisis a Beauvoir	77
3.2.5.	Batalla perdida. La subjetividad femenina	79
3.3.	Tecnologías femeninas	79
3.3.2.	Ser hombre, ser mujer, ser... humano	82
3.3.3.	Tecnologías genéricas	84
3.4.	Divagaciones, símbolos y significados	87
3.4.1.	Un mundo asexuado	89
3.4.2.	Discursos, cuerpos y cyborgs	91
3.4.3.	Cuerpos de deseo	96
4.	CAPÍTULO IV	
	La antítesis. Sentidos, símbolos y significados: posibilidad de otro lenguaje	101
4.1.	Ni principio, ni fin	105
4.2.	Paradoja cyborg	108
4.3.	¿Esencia o consecuencia?	112
4.4.	Imágenes inmortales, cuerpos efímeros	114

4.5.	Cuerpos, códigos y poder	118
4.6.	Tecnología. ¿Herramienta de subyugación o de liberación?	125
4.7.	Meta-humanos	131
4.8.	La antítesis	135
CONCLUSIONES		138
REFERENCIAS		147

INTRODUCCIÓN

Hay que expresar que esta investigación nos parece conveniente porque la información en algunos campos del conocimiento en países como México, llega tarde o no llega o cuando llega es en otro idioma; con la visión de otro contexto, inaplicable en el nuestro. Es una revisión teórica en la que la visión feminista y el enfoque *cyborg* juegan un papel muy importante; la primera por siglos soslayada de la historia y el segundo poco leído aún. Ambos con la propuesta de una re-invencción de la historia, no reconstruyendo sino deconstruyendo la forma, patriarcal por excelencia.

¿Por qué *Discursos, Cuerpos y Cyborgs* en Psicología Social? Porque feminismo y cyborgs, insertados en los discursos (“científicos”) y en los cuerpos (humanos); mezclados resultaron en una provocadora sugerencia para la investigación. Porque en el *Cyborg* se sintetizan los *Discursos* y los *Cuerpos* –de las voces que no se han escuchado y de los que no escriben con manos blancas-. Porque como concepto genuinamente postmoderno, nos insinúa una reelaboración de las teorías modernas acerca de la “naturaleza humana”, desde la perspectiva de lo diferente¹, construyendo convergencias desde las afinidades, no desde las identidades -en el contexto de teorías feministas de la segunda mitad del siglo XX-; aboga por la heterogeneidad de posicionamientos, tomando en cuenta que los discursos científicos acerca de la naturaleza y la cultura han sido formulados en su mayoría por sólo un sector de la humanidad (los hombres), considerando a la mujer parte de la naturaleza y al hombre como parte de la cultura.

En este sentido, el propósito es reflexionar sobre “lo femenino”, visualizándolo, más allá de una burda diferencia sexual, como expresión de diferencias sociales, económicas, de etnia y de raza. Por este sendero el fin de éste es integrarlo, a través de estudios culturales y antropológicos, con las consecuencias y efectos que involucran las innovaciones tecnológicas que -como en el caso de la ingeniería genética, la cirugía estética y reconstructiva, la medicina y, la incorporación de medios cibernéticos- alteran, reparan o mejoran el funcionamiento del cuerpo humano; cuestionando la relación cada vez más dependiente entre tecnología y organismo biológico; de la que emerge una verdadera simbiosis en la que las fronteras entre experiencia humana y fuerza tecnológica rebasan la suma de dos.

¹ Entendiendo el término como la posibilidad de otras perspectivas, además de la patriarcal que por siglos ha permanecido inmutable. Porque (desde nuestra posición socioconstruccionista), como formaciones contextualizadas los seres humanos, tendemos a alienarnos a dicho parámetro, conciente o inconcientemente. Quedando implícito que todo lo que no se amolda a éste, se ha entendido como disidencia o; como el caso del feminismo y otras minorías, como contracultura.

El objetivo de este provocador paseo por la retórica y la imaginería es inspirar a otras generaciones, al menos en la licenciatura en Psicología Social, a construir conocimiento en forma coetánea con otros investigadores sociales, ad hoc a un contexto que como México demanda una atención especial; como sujetos (mujeres) y no sólo formando parte de aquél como objetos; sacudiéndonos empolvadas teorías que, si bien tuvieron su espacio y tiempo, hoy son inaplicables.

Nuestro andamiaje teórico referencial no se articuló como unidad total² sino, como perspectiva interdisciplinaria, alrededor de orientaciones teóricas innovadoras en que confluyen armónicamente, no obstante ser conocimientos fragmentados: psicología, antropología, sociología, filosofía, biología, tecnociencias y feminismo-cyborg. Aproximaciones que ante el surgimiento inmanente de nuevas y diversas interacciones sociales y el poder que la tecnología va adquiriendo sobre la existencia humana, reclaman la renovación de añejos postulados; la reinención del cuerpo y sus experiencias, la autonomía de las mujeres –y otras minorías-; y la reivindicación de un pensamiento complejo.

En general, la investigación social se realizó en el entendido de que como proceso no debe pensarse lineal sino transmutable, siempre dinámico; valiéndonos de una metodología de análisis histórico e interpretativa. Aspirando también -sin pretensiones oníricas- rebasar, pese a la inevitable confusión de ideas, el nivel de “poema lírico” (Eco, 1977); deseando, que la influencia de los autores estudiados no haya provocado quedarnos en el nivel historiográfico.

El concepto *cyborg*³ (Clynes y Kline, 1995) es el eje principal en la presente tesina, de hecho la inspiró, pero su construcción como objeto de estudio exigió ubicarlo, delimitarlo con coordenadas espacio-temporales. No obstante, en este sicodélico viaje nos tropezamos con él en todo momento, en nuestra vida cotidiana ya no es posible escapar de su acecho, en lo que vemos, en lo oímos, en lo que decimos, en lo que vestimos, en lo que comemos. Esperando al término de la aventura, acaso poder observar todo a nuestro alrededor como *cyborg*. Para lograrlo, no es posible sacudirse todo aquello que la modernidad nos heredó, pero tampoco es necesario, no hay que ir muy lejos, basta con observar alrededor para darnos cuenta que nuestro sentido común es cartesiano. Acaso no, el mismo modernismo ya muy avanzado tenía aún secuelas del Romanticismo; y sí continuáramos hacia atrás nos daríamos cuenta que esas fronteras que dividen

² Hacemos alusión, con esta expresión, al hecho imprescindible de que, como investigadores sociales, tuvimos la obligación metodológica de acotar nuestro objeto de estudio. Así pues, nos posicionamos en el entendido de considerar relativos los límites, sin dejar por eso de lado la responsabilidad de cumplir con los requerimientos metodológicos que la investigación social exige.

³ El vocablo *Cyborg* está compuesto de dos palabras: cibernético y organismo; que nos hizo evocar aquél binomio cartesiano (cuerpo-mente), mezclados forman un complejo híbrido, conjuro de dos naturalezas distintas, que parecería a simple vista que tienen poco en común. Sin embargo, han llegado a ser una verdadera simbiosis insertándose, tenaz y sutilmente, en nuestros cuerpos y nuestras mentes, invadiéndolo todo, incluso los espacios más íntimos.

los períodos por las que ha atravesado la historia de la humanidad más bien son funcionales para fines académicos.

En este sentido, el capítulo I *La Metáfora*, está conformado básicamente con una reflexión sobre el pensamiento cartesiano, en lo que al dualismo se refiere. La decisión de tomar a Descartes como punto de partida, tiene dos razones; la primera es el hecho de que su pensamiento representa el parteaguas entre el Romanticismo y la época moderna en la que la ciencia y la tecnología comenzaron su vertiginoso viaje, interpretado después como progreso; y, la segunda porque inmerso en ese contexto de transición construye sus formulaciones acerca del hombre y su cuerpo partiendo de la idea dual -hay que tener en cuenta que no comienza con él-, agregando una analogía que surge de la comparación del hombre, del cuerpo del hombre, con un autómatas, más específicamente con un reloj.

Ubicar esa primera analogía del hombre con la máquina es importante porque sus secuelas a lo largo de la historia le dieron forma a esta investigación, pues se transformó a través del tiempo y del discurso (científico), y adquirió una forma y fuerza descomunales, cual bola de nieve cuesta abajo. Nos evocó al Frankenstein de Shelley (1978) a través del cual se avizoraba la inmensidad de las posibilidades de los artefactos científicos⁴; ficción transformada en realidad; un ente tal vez monstruoso, que como concepto evoluciona también y llega hasta nuestros días transformado en *cyborg*. Soluciones, no se plantean, además para qué. Se atiende más bien a las fusiones y disoluciones. De cualquier forma qué tantos errores puede causar la visión mutante en comparación con la (occidental) única de “*el hombre*” (Haraway, 1995).

La investigación en los capítulos que siguieron (II “La Simbiosis”, III “La Quimera” y IV “La Antítesis”) se estructuró pensando un poco en forma lúdica los términos, visualizando a través de su desarrollo una especie de mutación retórica. Así pues, dimos espacio para el socioconstruccionismo de Gergen, con su trabajo concluimos el primer capítulo y elaboramos los cimientos del segundo episodio. De Descartes a Gergen el trayecto parece largo, no obstante, la encrucijada de estos discursos es precisamente el meollo de nuestra tesina. Porque de ser esencia, pasamos a ser razón y finalmente consecuencia; símbolos. Consecuencia de nuestro lenguaje, que no sólo son palabras sino actos; interacciones.

En este sentido, abordamos el discurso como narrativa, que por su peculiaridad heurística ha trascendido el plano lingüístico, ha adquirido en ciencias sociales una forma polisémica. Los mecanismos para su análisis son diversos incluso antagónicos, y aunque muy interesantes no es asunto que nos ocupe en esta ocasión. Pero su uso, como coyuntura, es uno de los tres ejes

⁴ Artefacto científico y tecnología se usarán como sinónimos

principales en esta investigación. De esta manera, nuestra propuesta específicamente es la de una trans-formación retórica a la que en cada capítulo se integra un elemento más, cosa que – intencionalmente- implicaba reorientar su sentido, es así como en el capítulo II “La Simbiosis” la metáfora dicotómica hombre-máquina, deja de ser una simple unión cuya vía de expresión era el cuerpo-máquina. En este momento los artefactos y aditamentos ya no solo son extensiones externas de los cuerpos, ahora reemplazan órganos vitales –incluso en algunos casos la dependencia es tal que se parecería de no contar con aquéllos-, aumentan y corrigen física y psicológicamente a los seres, replanteándolos como humanos, emergiendo entonces la interrogante ¿hasta qué grado podremos modificarnos sin dejar de ser nosotros mismos? Responder a esto no implicó a un sujeto sino la *postura* de un sujeto.

No hay que perder de vista esto último, porque al contextualizarlo en el tercer capítulo se le adicionó el concepto de género, y con ello la dicotomía cartesiana se convirtió (si se nos permite la expresión) en una tricotomía implícita en un feminismo pero ahora *cyborg* (carne-tecnología-sociedad). Porque el término (género) pareciera inofensivo; sin embargo, se ha connotado en los más disímiles sustantivos pues se tradujo desde un principio como diferencia sexual y ésta a su vez se entendió como inequidad. Ubicarlo se hace necesario, porque los movimientos feministas no se dan per se, ni sus logros se asimilan por decreto. La institucionalización del feminismo lejos de impulsarlo lo bloqueo, hablar de inequidad respecto a los hombres es común hoy en día, pero hablar de inequidad entre mujeres a resultado tanto o más complicado que con aquéllos, paradójicamente las críticas más encarnizadas se han dado entre las mismas mujeres, porque feminismo y mujeres no son sinónimos.

En particular, los capítulos II (La Simbiosis) y III (La Quimera) aluden metafóricamente a los conceptos clave en nuestra investigación: el discurso, el cuerpo y la tecnología (forma tangible de la ciencia) como expresiones –pensamientos y acciones- culturales, formas de materializar subjetividades e interrelaciones. Lo que nos permitió explicar que algunos comportamientos sociales de acción colectiva no desaparecen sólo porque exista libertad para elegir otras opciones o porque se hayan reivindicado ciertos derechos; pues nuestro ser y acontecer se encuentran entretejidos en una red de procesos culturales (simbólicos) que dan origen a la construcción de lugares e identidades. Además, en tanto no exista evidencia de que considerar más de una visión (la patriarcal) produzca más “errores” y no haya un proyecto social que concilie los colectivos, habrá que echar mano de un conocimiento fragmentario. Así es como hombres y mujeres construyen sus discursos (códigos simbólicos), el lenguaje y las prácticas culturales que conforman sus identidades.

En “*Discursos, Cuerpos y Cyborgs*”, el uso social de las narraciones y narrativas, se resignifica como expresión y acción cultural, en nuestro caso, alternas o colaterales o –más

extremista- como contracultura. Los discursos adquieren forma –material y simbólica- según el terreno que pisen, pues están investidos y detonan fenómenos psicosociales. Simultáneamente el cuerpo –usado y abusado- se concibe como el espacio de decisión de sí, sin embargo es un contenedor de la otredad, precipitado de síntomas sociales. En particular en “*la quimera*”, asociación cuerpo-tecnología-género, es interesante aludir a él porque como espacio individual e íntimo es manipulado y adiestrado para aparecer como representación social, en escenas públicas, como consumidor de los productos culturales, cuyo valor muy poco o nada tiene que ver con lo material o utilitario, se instala más bien en el plano simbólico, creando verdaderos conflictos psicológicos. Porque el uso de la tecnología no sólo es cuestión de elección para algunos sectores de la sociedad, pues se engarza con cuestiones económico-políticas. Es así como los discursos y los cuerpos son expresiones identitarias, conjuro de alteridades; producidos *por* y productores *de* movimientos sociales, específicamente simbólicos.

Finalmente, en el capítulo IV “La Antítesis”, se conjugan de tal manera los discursos y los cuerpos y emerge de éstos el *cyborg* como metáfora, utopía, mito, quimera. ¿Paradoja o antítesis? Que aún informe, permanece borrosa, ambigua; pero no hay que subestimarlos pues demanda un sitio; lugar desde el cual dejará de ser posibilidad. El capítulo se estructuró con una galería de fotografías, con las que se hace un resumen visual de los ejes que guiaron la investigación (ciencia-sociedad-género). Partimos entonces de la idea de que la experiencia social de lo visual es cotidiana y no es autónoma del lenguaje, cosa que repercute a nivel micro y macrosocial. Pero hay que aclarar que el uso de la fotografía como herramienta metodológica no es ilustrativo, necesariamente demanda un fundamento epistemológico. Así que se exploran elementos –sobre todo en cuanto su potencialidad metafórica- cuyas aproximaciones convergen en las reflexiones de lo que pretende ser un análisis hermenéutico de las imágenes presentadas como “relatos visuales”.

Como ya se habrá deducido el *Cyborg* en esta tesina no es ciencia ficción, aunque no hay que soslayar que es en ella donde se origina. Como parte de nuestra realidad rebasó los límites de la modernidad, los trasgredió disolviendo, no resolviendo, las dicotomías que preconizaba aquella; sujeto-objeto, mente-mundo, verdadero-falso, naturaleza-cultura; en las que –como expresa Haraway (1995)- uno era poco; dos, demasiados. Haciendo visible que hoy nuestra vida cotidiana, hasta en las situaciones más íntimas, es científica-técnica, erigiendo al mismo tiempo un discurso científico sobre metáforas e imágenes socio-políticas-económicas.

Para la psicología social el tema *cyborg* nos parece sugerente porque, desde nuestra perspectiva como construcción social, cuestionar si se trata de una fusión o de una con-fusión, el fenómeno social, implica las connotaciones que han emergido de acuerdo al contexto: social, político, económico y psicológico. Revelándonos que como compuestos de cultura y tecnología somos *cyborgs*. Acaso suene exagerado; pero no lo es. Porque la relación que ello conlleva ha

desbordado toda una gama de nuevas interacciones sociales. Como lo apunta Haraway (1995) estas hibridaciones están diluyendo las fronteras entre realidad social y ficción, quedándose en la dimensión de ilusiones ópticas.

El desarrollo de la presente investigación se ubicó en un momento en el que no sólo lo que pensamos ha sido alterado, también la forma en cómo lo pensamos. Como ya mencionamos líneas arriba, el *cyborg* se connota en fusiones diversas que desembocan (no todas y no siempre) en un terreno de confusiones, por varias razones: 1ª. Nos evoca como vocablo 100 % postmoderno a pensarlo relativizado, contextualizado; 2ª. Que como fenómeno social no indica un sujeto sino una postura del sujeto, conjuro de múltiples voces cuya síntesis tal vez asuste a los más conservadores o tal vez seduzca a los más aventureros; 3ª. Nos hace pensar en un replanteamiento del conocimiento acerca de la naturaleza y la fisiología humana, que lejos de quedar truncado, nos parece una provocadora invitación a una reinterpretación de esta forma simbiótica de existir y coexistir entre humanos y tecnología; 4ª. Pensar y entender la transición del humano al posthumano por senderos no fácticos sino ficticios; 5ª. Considerar que está reformulación que se plantea parta de visiones parciales y utópicas a través de las cuales se construya una reinención.

Este trabajo fue un proceso, porque consideramos que es así como un fenómeno psicosocial debe abordarse estructurándose a cada paso dió forma a esta investigación, se conformó sobre la marcha de ésta; por lo tanto viajó a través de la duda, de la pasión, de las certezas e incertidumbres; topó con la sorpresa de lo imprevisto y lo inquietante de la duda; imponiéndose necesidades nuevas hubo que recurrir a la rectificación y modificación de los trazos. Trazos que demandaban tomar decisiones impensadas y complejas que nos abrieron nuevas rutas y anularon otras ya marcadas.

Lo que al iniciar parecía claro y certero, se convirtió en un amasijo de contradicciones a medida que se moldeaba y sesgaba nuestro objeto de estudio, haciéndonos asumir que con lo único certero que contábamos era un prejuicio teórico-metodológico; comenzó entonces el verdadero viaje, pues había que deconstruir para construir, la influencia de los textos trabajados nos revelaron que conocer implicaba desprenderse de saberes preexistentes, para rebasar las nociones epistemológicas que encubren a *lo científico*.

En primer lugar hubo que aceptar que el título de esta investigación *Discursos, Cuerpos y Cyborgs*, dispara una gama de connotaciones muy extensa; de entrada parecía muy ambicioso y ambiguo, no obstante, reflexionar sobre ello sugirió el sentido que tomo nuestra propuesta. Surgiendo entonces cuestiones tales como: ¿De qué discursos hablar? y ¿por qué? ¿A qué cuerpos hacer alusión? ¿Qué connotación toma el *cyborg* en todo lo anterior? ¿Por qué *cyborgs* en psicología social?. Lo importante en aquel momento fue el hecho de que al menos teníamos claro que los ejes principales se relacionaban con el movimiento feminista *cyborg*, por ende, la

tecnología, la ciencia, el cuerpo y las reivindicaciones de las mujeres, y otras minorías. Así la decisión final se inclinó hacia la figura del discurso –que al acotarla- partió de la metáfora cartesiana de la máquina. Asociándolo con las transformaciones corpóreas e incorpóreas que como parte de la evolución biológica y cultural experimentamos como seres humanos.

Dicha forma de expresión (que no es la única) no fue tomada al azar, para cubrir un mero capricho académico; más bien, se fue conformando, a través de la construcción de nuestro objeto de estudio; porque lo pensamos como retórica mutante que sólo puede aspirar a continuar existiendo si se transforma. Y fue ello precisamente lo que nos permitió definir nuestras estrategias metodológicas, los autores y textos, las herramientas y técnicas, que dieron forma a nuestra investigación.

De tal suerte que hubo la necesidad de prescindir de un apartado que incluiría una selección de cintas cinematográficas que con respecto al tema, complementarían y reforzarían el último capítulo, pues ello requería de contemplar y echar mano de material que demandaba ser estudiado con más tiempo. A pesar de ello, con la galería de fotos pretendemos, también, expresar como la realidad nos ha mostrado, que un distintivo de la ciencia ficción es su atmósfera nostálgica, imaginando el futuro: necesidad cósmica de explicarlo todo, o temor a lo desconocido, ¿quién lo sabe?. Lo cierto es que no hemos terminado de encontrar lo que somos -más que para vernos, para entendernos-; y pretendemos construir lo que sigue. Como quiera que sea, una constante en nuestra forma de visualizar el porvenir, es esa inherente carga axiológica e ideológica, difícil de sacudir, que recíprocamente nos hace adherirnos a ella: nuestra propia realidad. Después de todo hombres y mujeres somos naturaleza humana.

CAPITULO I

LA METÁFORA

Sujeto cartesiano: Esencia-Carne-Máquina

“El viejo convenio está hecho añicos: el hombre sabe al fin que está solo en la insensible inmensidad del universo del que surgió por puro azar. No están escritos en ningún sitio ni su destino ni su deber...”.

Monod

“Cuando nos esforzamos por conocer la naturaleza, ¿buscamos la verdad o buscamos consuelo?”

Stephen Jay Gould

Ubicar un comienzo en tiempo y espacio resultó un tanto complejo, sin embargo, el rigor metodológico que conlleva una investigación nos adhirió inevitablemente a una coordinada espacio-temporal. Para lo que, decidimos remontarnos a la metáfora cartesiana, porque en ella se conjuga aquel primer dilema (que, hay que aclarar, no comienza con Descartes) sobre nuestra naturaleza, ¿espiritual o material? ¿Somos, entonces, una unidad formada de dos naturalezas distintas?. Cuestionamiento que a través del tiempo se transforma según la retórica en turno, llegando a replantearse en nuestros días; somos ¿esencia o consecuencia? Desde nuestro posicionamiento, podríamos decir que somos consecuencia, construcciones; de nuestros actos: símbolos.

En ese discurrir filosófico, interesante sin duda pero que no nos ocupara por ahora, aparece la primera analogía del cuerpo (humano) con un ente mecánico, más concretamente con un reloj. Con estas ideas parte el presente capítulo, el meollo es describir la forma que toman una vez que se entrelazan, ciencia-cuerpo-sociedad-tecnología-, e insertan en la cultura, construyéndonos y replanteándonos como formaciones contextuadas. En este sentido, partiremos del concepto de ser humano, retomando la filosofía cartesiana (como hemos mencionado líneas arriba en lo que a la dicotomía se refiere), a la antropología filosófica y al socioconstruccionismo de Gergen (1992).

1.1. El dualismo. Viejos conocidos: cuerpo-mente

Hoy parece absurdo entenderlos –cuerpo y mente- como dos entes con existencia propia, si de cualquier modo conforman una unidad ¿por qué no comprenderlo así? Como uno sólo. Entenderlos como excluyentes nos orilla a pensar que uno puede existir sin el otro; como incluyéndose es riesgoso pues suprimir a uno automáticamente suprimiría al otro.

Lo real y lo percibido han ocupado a estudiosos de diversos campos del conocimiento a lo largo de la historia; que consumiendo innumerables horas de investigación y reflexión, no han llegado a conclusión alguna. Al mismo tiempo, desembocan, en opiniones diversas que el “*sentido común*” suele interpretar tomando las cosas como *dadas*. Una de ellas ha sido el misterio del cual se ha rodeado nuestra génesis, ¿qué somos?, ¿carne?, ¿espíritu?, ¿naturaleza? ¿cultura?. La filosofía cartesiana al respecto de nuestra naturaleza fue parteaguas entre el misticismo del medioevo y la técnica moderna, aunque –como ya mencionamos- no fue la primera, sus vestigios aún hoy impregnan nuestra vida cotidiana. La primera parte del presente capítulo expone –tomando como contexto dicha filosofía- la relación mente-cuerpo. En nuestro estudio, esta dicotomía constituye el punto base que nos guiará a través de esta revisión teórica hacia un destino, esta vez, *tricotómico*: sociedad-tecnología-género.

La vorágine que las nuevas tecnologías provocan en nuestra vida nos incita a reflexionar sobre épocas pasadas, a evocar sus orígenes. Vivir en una etapa de transición nos inquieta por su toque de incertidumbre; provocando inevitablemente echar un vistazo hacia atrás y, en sublime “*acto de contrición*” encontrarnos con aquel “primer intento racional de mostrar el principio de todo saber y con el primer movimiento que lo encubrió. La filosofía moderna nace tanto de esa mostración como de ese encubrimiento. Ambos aparecen con claridad en el cartesianismo” (Villoro,1965:9). Nuestro trabajo no será la revisión del pensamiento cartesiano como obsoleto; al contrario, consistirá en evocar el pasado en cuanto a lo que aún nos concierne.

1.1.1 A manera de antecedente

La filosofía de Descartes dependió de una doctrina peculiar sobre la idea⁵ y sus relaciones con el ente. A su vez aquélla surgió de la misteriosa unión de dos concepciones, pensamiento y ente, que Descartes después de todo no aclaró (no la considero como tal, es decir, como unidad). Para interpretarla consideramos necesario desbaratarla, para mostrar cómo fue posible dicha

⁵ Para Descartes “la idea” era mediadora entre pensamiento y ente; re-producía la cosa en realidad (distinta) y así era posible entenderla. La idea estaba entre entendimiento y cosa, producida como re-presentación del ente (Villoro,1965).

fusión si en teoría se suponía constituida de dos concepciones mutuamente excluyentes, cosa que se encontraba implícita en la concepción del principio de todo conocimiento y que a la vez fue posible por una concepción del ente.

Del método (Descartes, [1637] 1980) cartesiano resultó el concepto de idea, que a su vez derivaba de cualidades metafísicas, más que del método en sí. Partiendo de ello, y para comprender la relación (mente-cuerpo) que nos interesa, expondremos en primera instancia la *idea* relacionada con el método sacudiéndole el rescoldo metafísico.

Descartes señalaba al respecto que algo claro y evidente⁶ tenía que estar a salvo de cualquier prejuicio, la razón era resultado del recorrido que se hacía del prejuicio a la evidencia. Los prejuicios eran aprehendidos de los otros, por los sentidos o naturalmente. Parecían verdaderos pues en ellos al proceso de verificación lo desplazaba la costumbre, el discurso de otros y la subjetividad. Así se subordinaban a la evidencia, que a su vez se definía por ser clara y distinta⁷. Lo que parecía la contraparte del prejuicio: *la intuición*, concepción de la mente pura y atenta, surgía de la iluminación de la razón, que por su sencillez era más verdadera que la deducción. Surgía de lo verdadero y, verdadero era lo que estaba presente de forma inmediata (evidente). Implicaba certeza, por tanto, el conocimiento no podía ser alterado por experiencia alguna, si se intuía perfectamente el objeto. "*La verdad intuitiva*" (certeza) no dependía del entendimiento.

El método tenía la finalidad de alcanzar la verdad, su trazo iba del prejuicio a la intuición; el punto central era la comprobación de todo enunciado ante la evidencia y, lo evidente era idea⁸, ésta a su vez era todo aquello que estaba en el espíritu al concebir algo, sin atender a la forma en que se produjo, lo que comprendía dos tipos de imágenes: las aprehendidas sin intervención corporal "*concebidas*" y "*las del espíritu puro*" aprehendidas sin imágenes. Para los fines de esta investigación, haremos referencia a las segundas, lo que nos lleva a considerar la relación cartesiana que implicaba la palabra y el objeto que expresaba. El vínculo de éste con el lenguaje no es explícito en Descartes, sin embargo actúa como "supuesto necesario"; porque expresaba, la idea aparece al comprender la palabra, con la que se entendía su significado y sentido. Solamente la presencia de la idea daba el sentido a la palabra. Pero generalmente se comprende una palabra recurriendo a otras, en lugar de avocarse a su idea. Entonces, entre mente e idea aparecen otras palabras que desvían la atención y soslayan el sentido, confundiéndose con él. Para Descartes el

⁶ En la filosofía cartesiana *evidente* era todo aquello que se ofrecía de modo inmediato al *espíritu*.

⁷ La primera la hacia "*presente*" y abierta (a la mente), era lo que está delante; la segunda, era lo claro, separado de todo lo demás. Es decir, independientemente de su entorno. Tiene límites, por ende era finita. La evidencia tenía una dirección unívoca; salvarnos de la "oscuridad" (el prejuicio). (Villoro, 1965).

⁸ "Idea es todo lo aprehendido por el espíritu al concebir algo en la medida en que se lo considere en cierta relación de 'información' respecto de él. Puede tratarse de una imagen de la sensación o de la fantasía, o de un concepto sin imagen". (Villoro, 1965:17).

uso de algunas palabras impedía la intuición de la idea, como en el caso de los términos espacio, tiempo, vacío, alma, mente; en los que la definición es confusa, ya que no remite directamente al sentido, sino a otras palabras, que a su vez remiten a otras, haciendo alusión al sentido que jamás terminan por presentar. El pensamiento sobre palabras era pensamiento sobre ideas, y los sentidos quedaban vestidos por el lenguaje.

Llegar a una convención de significados, requería clarificar y distinguir las ideas; presentarlas por sí mismas, más allá de la palabra, para evitar la confusión con éstas. Para ello había que rebasar la frontera del lenguaje y remitirse a lo que en última instancia presentaba: las cosas. La idea clara y distinta era inherente a la cosa significada. Era la cosa misma, presente, iluminada por el entendimiento. Al distinguir la idea, el pensamiento trataba entonces sobre cosas; la comprensión verdadera de la idea era en sí aprehensión de su referencia.; objeto de conocimiento. La significación era la cosa presente, comprender el sentido de una palabra y aprehender la cosa que significa era una y la misma operación. Luego entonces, la idea clara y distinta conllevaba sentido y referencia (objeto significado), además, necesariamente implicaba a un *ente* ya que sólo estaba presente en ella lo que en efecto era.

Ahora bien, en lo que al ente se refiere, de acuerdo a Descartes, su sentido en cuanto a las ideas era el de “ser abierto al pensamiento”. El *ente objetivo* sólo se mostraba al comprender con claridad su significación. Aprehender con claridad y distinción las significaciones del lenguaje era dejar que se descubriera el ente. En este caso, el ente objetivo no era necesariamente diferente a la cosa “formalmente” existente, esto es, a la cosa que era “en sí”, considerado o no en la mente, con una forma de existencia diferente. La idea no era simulacro de la cosa, sino la cosa significada; en ella no se encontraba la determinación de *existencia formal*; más mostraba lo que la cosa era verdaderamente; *su esencia*. La idea presentaba lo que es el ente.

A decir de lo anterior, habría que notar que la cosa que existía formalmente era, entonces, la negación, lo oculto al pensamiento, lo no presente; parece confuso porque Descartes lo connota como “realidad”, esto era, existencia exterior al entendimiento; con un sentido oscuro de exterioridad. El pensamiento no alcanza al ente formal, cuando la cosa que se presenta en idea también exista formalmente. En la cosa formal no se podía distinguir entre esencia y existencia; la existencia de la cosa era la esencia de la misma, una no era antes que la otra. La existencia objetiva y la existencia real no eran dos entes diferentes, sino dos aspectos de la existencia del mismo ente. La esencia podía considerarse sin su existencia real porque podía comprenderse sin ella, es decir, podía hacerse claramente manifiesta sin que la determinación de existencia real se hiciera manifiesta. Para Descartes considerar la existencia como separable de la esencia, era abstracción, sólo forma en el pensamiento no de la cosa. Con otras palabras: la existencia era una determinación que podía distinguirse de la esencia por obra del pensamiento, pero no está

separada de ella en ningún ente real considerado por el pensamiento. Entre esencia y existencia había una mera “*distinción de razón*”.

Para Descartes, la cosa al ser abstraída de su materia real se convertía en forma del pensamiento, era la misma forma de la cosa real que prescindía de toda materia. La idea no podría informar el pensamiento en el sentido de constituir el acto de pensar, sino su objeto. Pero aclara, de tomar las ideas como “operaciones del entendimiento”, las materializaríamos, esto es, en cuanto constituidas por la materia de ese entendimiento; si fuera así esto no tendría nada que ver con la verdad o la falsedad del objeto. Al contrario, deben entenderse las ideas formalmente, esto es, en su función cognoscitiva, en cuanto “representa algo”; meras formas de los objetos.

En Descartes había tres formas de la idea: las **adventicias** (percibidas por los sentidos), las **facticias** (producto de la imaginación), las **innatas** (grabadas en el alma desde antes de nacer). Las **adventicias** eran las más simples inherentes a conceptos tradicionales. Los sentidos captaban la impresión que emitían los cuerpos; que a su vez era procesada por el “*sentido común*”. Estas impresiones no eran corpóreas sino anímicas; concebidas como componentes psíquicos, conservados o desechados por el alma, afectando diferentes facultades. Conformándose una tras otra cual extensiones, supone que el “*sentido común*” se encargaba de transmitir a imagen y semejanza las ideas captadas por los sentidos –puras e incorpóreas- a la fantasía y la imaginación.

La fantasía era una parte del cuerpo, en donde las figuras de las ideas retenidas se yuxtaponían y quedaban retenidas, abarcando la facultad de la memoria. La facultad de sentir, no era un mero acto contemplativo ni un pasivo acto de conciencia; era la acción del alma en la que acogía algo y lo guardaba en ella. Las ideas venían de las cosas y la capacidad de captarlas era otorgada por Dios. La percepción sensible era pasiva, además de hacer consciente algo manifiesto admitía una “naturaleza extraña”; aprehendía al otro.

Las **facticias** se diferenciaban de las anteriores por su génesis y por su relación con el cuerpo, no por su naturaleza, estas eran producto de la propia mente y aquéllas del exterior. Aunque en el pensamiento ambas provocaban el mismo efecto. Las **adventicias** provocaban que la mente “sintiera” y las **facticias** en ausencia de estímulo externo sólo se dibujaban y producían en el cerebro, eran (pura) *imaginación*. Para Descartes captar las figuras no era una acción sino una pasión. Las ideas eran figuras grabadas en una cosa real; el alma ([1649] 1993).

Las ideas no sólo se presentaban al pensamiento, abiertas a la conciencia; sino que lo constituían, eran información para el pensamiento; pero ya no podía interpretarse como objeto sobre el cual recae la acción el pensamiento, sino como nota inferida en la *sustancia pensante*. La imaginación difería de la intuición porque, recordemos, la mente cuando comprendía, se volvía

hacia sí misma y consideraba alguna de las ideas que estaban en ella; y, cuando imaginaba se volvía hacia el cuerpo e infería en él algo conforme a la idea que la mente había comprendido por sí misma o había recibido de los sentidos. *Las ideas eran semejanzas de las cosas en el alma.*

Entre la idea y la cosa había relación distinta; la idea era todavía la cosa misma reducida a su existencia objetiva ante el pensamiento; el objeto tenía además, en cuanto idea, una existencia formal; que no era la de la cosa misma objetivada en la idea, sino un modo de ser propio, por el que se consideraba inscrita en el alma. *La cosa objetiva existía mediante la idea que a la vez existía en el sujeto.* La idea presentaba al ente significado, pero también lo reproducía en cuanto forma. Ser figura de una cosa, era ser *representación*.

La noción de la idea como *representación* no reemplazaba la concepción expuesta en un principio, más bien le agrega una cualidad que cambia su significado. La calidad de representar es ambigua, por una parte es presentación de la cosa (sólo en ella el ente se hacía patente), por la otra es como un “duplicado”. La representación mostraba y a la vez suplantaba.

Ahora bien, si nos remontamos al planteamiento inicial, la dicotomía espíritu-materia, podríamos decir, después de todo lo anterior que en Descartes la relación entre estos dos entes, resulta ambigua; incluso paradójica. No parece haber la posibilidad de una fusión entre ellos, los describe minuciosamente pero no los explica. A lo largo de su pensamiento podemos percatarnos de que quizá no era su intención. Para el objetivo de la presente investigación, es lo de menos, porque como veremos más adelante, si llega a declarar que a lo más que pueden llegar (ambos) es a un equilibrio, si los pensamos como co-habitantes en un mismo ser. Habrá que poner énfasis en este punto, porque no explica por ejemplo ¿cómo conocer el alma?, a pesar de que acepta su existencia. Además le confiere a ésta la facultad más elevada del ser humano, “*pensar*”.

Luego entonces, el ente objetivado existe por que se piensa en él y la idea como significación de éste, se exterioriza a través de la palabra que a su vez es signo de aquél. A si pues, la idea inteligible ya no lo es; es lo designado por el signo. Pero en cambio, la imagen sensible también puede comprenderse como un signo de sustancia real, que tiene más en común con la palabra que con la idea inteligible; al igual que la palabra, puede interponerse fácilmente entre el pensamiento y el objeto designado. Pareciera que se trata de una diferencia esencial, no obstante, en Descartes pertenecen al mismo género; sólo su génesis las hace diferentes; las ideas inteligibles eran innatas y se atribuían a la mente, las otras se originaban de la unión “*mente-cuerpo*”.

A decir de lo anterior, así es como la idea, ya no hace presente, encubre. Por fin, las ideas sensibles pueden ser oscuras –no presentes- y también pueden carecer de distinción, esto es, ser

confusas. Si distinción era el destacarse de lo patente sobre un fondo de oscuridad, confusión será la falta de delimitación entre lo patente y lo latente, la mezcla de presencia y encubrimiento. La "idea oscura y confusa" es una noción paradójica.

Resumiendo, se podría llamar "*oscuro*" a todo conocimiento cuya verdad o falsedad no pueda decidirse. En este sentido, el conocimiento por equivalencias puramente verbales. En el conocimiento verbal, en lugar de lo significado se presentan sus signos; la palabra suplanta al objeto. Así también la idea misma es oscura, cuando en lugar de lo representado aparece aquello que representa. Palabra oscura sería signo sin la presencia del ente designado; idea oscura, figura sin la presencia del ente figurado; la oscuridad consistiría en el encubrimiento del ente bajo sus signos; y entonces, cuestionar, ¿no estaría la raíz de la confusión en la posibilidad de que un mundo de signos hiciera las veces de un mundo de cosas?

1.1.2 ¿Alma o Cuerpo?

Palabras, imágenes y signos, eran producto de las ideas instaladas en la mente y en el cuerpo. Si eran producto de las percepciones o de las sensaciones, era lo que las hacía diferentes. Porque si la imagen se expresa con palabras y éstas a su vez por signos ¿Qué hacía la diferencia?. Tomemos nota de esto último porque, quizá, la respuesta nos parezca simple, sin embargo, el surgimiento de otras corrientes (el socioconstruccionismo, por ejemplo, del que hablaremos más adelante), agregan más elementos con los que podríamos explicarnos como formaciones contextualizadas.

Volviendo a Descartes, al interpretar el pensamiento en términos de una sustancia anímica, separable del cuerpo, las operaciones del conocimiento quedan igualmente escindidas en dos clases: el pensamiento puede "*obrar solo*" o bien ligado a una sustancia extraña, "*el cuerpo*". En el primer caso, se trata del "*intelecto puro*", libre de toda imagen. Aunque para Descartes intelecto puro era sólo una operación posible, entre otras, de la luz natural; en el segundo caso la separación entre alma y cuerpo obliga a otra interpretación. 1º. Intelecto puro e imaginación difieren totalmente, resultando incompatibles en el mismo acto de conocimiento, se excluyen recíprocamente. 2º. Esta diferencia se deriva inmediatamente de la diferencia entre las correspondientes facultades, las cuales han quedado separadas por la división entre dos modos de ser: *el anímico y el corporal*. En un caso, la mente está vuelta a sí misma y sólo precisa del alma, en el otro, al estar dirigida a algo corpóreo, depende de esa materia.

Así pues, el pensamiento es propiamente tal, cuando obra por separado. El intelecto puro no es ya un modo de conciencia al lado de otros; es, más bien, una forma de conciencia

presupuesta en cualesquiera de los modos, sin que ella presuponga ninguno. Así como ninguna propiedad corporal puede darse sin extensión y ésta no presupone, para poder darse, ninguna otra propiedad, así tampoco ningún conocimiento dirigido a lo sensible o imaginario podría darse, si no estuviera presente en él el intelecto puro; en cambio éste podría darse sin ningún otro acto de conocimiento. El intelecto puro estaría, pues, en toda forma de ser conciente y, a la vez, podría fungir aislado. Resulta entonces que todas las operaciones de conocimiento podrían considerarse como modos de pensamiento en sentido estricto, esto es, modos del intelecto puro. Una operación particular de conocimiento se convierte así en la verdadera “*esencia*” del pensamiento, cuyos modos contingentes son las otras operaciones

Luego entonces, pensamiento *puro* se reviste de las características que correspondían a la “*luz natural*”; más esto sólo ha sido posible porque hemos concebido un hiato que separa, en su modo de ser, al entendimiento de la imaginación, al concederle una naturaleza puramente espiritual al primero y cierta mezcla con el cuerpo a la segunda. Un modo de ser desvinculado de lo sensible; atribución que deriva, a su vez, de la separación entre alma y cuerpo. Deriva ésto en un dualismo más, “*intelecto puro e imaginación*” que corresponde al dualismo entre dos clases de ideas: 1ª. Las ideas sensibles, generadas por órganos corporales, que necesitaban “extenderse” en algún lugar corpóreo para ser conocidas; por su génesis, participan en cierto modo de la materia que las engendra; 2ª. Las inteligibles no tenían esa limitación debida a su origen. Al no generarse por lo sentidos o la imaginación, formaban parte del pensamiento mismo.

Al interpretar el pensamiento en términos de una sustancia incorpórea, las ideas inteligibles, separadas igualmente de las sensibles, pasaban a formar parte de esa sustancia; se convertían en fantasmales realidades anímicas. No sólo quedaban *cosificadas* como “realidades objetivas”; su realidad tenía que ser del mismo género que la del alma en que residían; incorpórea, *eran parte de la naturaleza del ser humano*. Al mismo tiempo la noción de las ideas innatas respondía a un problema derivado de la concepción de la idea sensible como representación, al considerar que la simple captación de ideas, conllevaba la realización de operaciones –voliciones, afectos y juicios-, en las que además de aprehender alguna cosa (como sujetos de nuestros pensamientos) se abarcaba más que la sola semejanza con la cosa, provocando que los sentidos parecieran engañosos.

Después de haber visto cómo la posición de un alma y su distinción del cuerpo recurrían a las ideas innatas de mente y cuerpo ahora podemos ver los supuestos de los que emergía la noción de idea innata. Para lo que retomaremos a Villoro (1965) que al respecto enfatizaba que, en el fondo, la función cognoscitiva de la idea innata se mueve en un círculo, pues siendo la única que podía otorgar claridad y distinción a la separación entre alma y cuerpo; sólo ella podía fundar juicios que trascendían lo meramente dado y suponían la existencia de sustancias

realmente distintas. Pero la idea innata misma era el resultado de esa separación entre alma y cuerpo; pues solo porque la idea era representación, se podía admitir la necesidad de juicios que la trascendían, fundados en ideas innatas.

El círculo de la idea innata es característico del pensamiento cartesiano, en realidad, no hace más que expresar otro círculo más hondo en el cual consiste todo el cartesianismo. Podría formularse así: el pensamiento (la luz natural) es el fundamento de todo conocimiento; luego, cualquier juicio que distinga entre regiones del ente se funda en el pensamiento; pero el pensamiento es él mismo una región del ente (el alma); luego, cualquier juicio sobre el pensamiento se funda en su posición como una región del ente.

Coincidimos con Villoro (1965) cuando enfatiza en el hecho de que la filosofía de Descartes puede explicarse como el resultado de la conjunción de dos concepciones; cada una está motivada por una tendencia diferente. La primera responde al proyecto de encontrar el fundamento de todo conocimiento válido, conduce a la depuración de las opiniones no verificadas y a la mostración del principio del conocimiento en el ámbito en que todo puede mostrarse con evidencia. La segunda obedece al proyecto de poner la *razón* a salvo de su dependencia respecto de la sensible; se expresa en el intento de asegurar la independencia del "*alma*" y en el empeño de establecer una esfera de verdades racionales a salvo de la contingencia de la percepción sensible. Conduce a la reducción del principio a la subjetividad, a la separación entre intelecto y sensibilidad y, en última instancia, a la postulación de una región de entes ideales. Nuestro viaje por la teoría Cartesiana nos ha mostrado cómo ambas tendencias no se implican recíprocamente; antes bien, su unión conduce a graves confusiones.

Desde el método se presentaban ambas tendencias, al que abstrayéndole supuestos metafísicos, queda un procedimiento para verificar por medio de la intuición todo enunciado no decidido. Su fin es poner en evidencia, con opiniones y palabras, el plano de los entes inmediatamente presentes. Concluyéndose, entonces que, el método no era *explicación*, sino *descripción* del principio. Toda cuestión no verificada quedaba decidida en el campo constituido por lo que se mostraba con claridad y distinción; ésta era la base que precedía a cualquier verdad predicativa. El ente que se ostentaba él mismo al pensamiento, el pensamiento que dejaba de ser ente: en esta apertura radicaba el principio.

En términos de la época, tenía –el principio– "existencia objetiva"; pues en él todo se consideraba en la medida en que está presente al pensamiento. Más "existencia objetiva" no debía significar "existencia irreal" o "ilusoria"; por lo contrario, era existencia en acto, y sólo a partir de ella podrían determinarse los conceptos de "realidad" o "irrealidad". En ella podría distinguirse entre

una esfera coherente de experiencia, desarrollada en una unidad espacio-temporal, a la que podría calificarse de “real”, y otra, que no quedaría encuadrada en ella, y que podría denominarse “irreal”. La existencia objetiva no era existencia “inmanente”, porque en ella no estaban dadas las nociones de “interioridad” o “exterioridad” a la conciencia, menos aún la de “sujeto”. Si la objetividad constituía el modo de ser patente de cualquier ente, entonces esto indicaba una existencia “latente” que implicaba trascendencia, distinta a la de “extramental”, “transconciente” o cualquiera otra que surgiera por oposición a una “inmanencia”.

Las nociones anteriores -en Descartes- tenían sentidos que rebasaban lo claramente manifiesto, al considerar que toda existencia debe estar fundada en un modo de ser peculiar: el ser en... El modo de ser abierto, propio del ente objetivo, era puesto como un modo de existir en un sujeto; se sustantificaba y subjetivizaba el principio, confundiendo la objetividad con la in-manencia a una conciencia. De lo que surgía lo que podría ser la confusión de la esfera de lo evidente, bajo la denominación metafísica de “alma”, primero; bajo la denominación epistemológica de “sujeto”, después. Al ente subjetivo se oponía el ser “en sí” que lo rebasaba; creándose, entonces, un falso problema de “trascendencia”. En Descartes pueden verse de algún modo dos formas de comprender la relación entre mente (idea) cuerpo (ente): vía de la verificación y vía de la génesis.

En conclusión, la subjetivización del principio y la interpretación de la idea como representación se encuentran en el origen de los problemas fundamentales del idealismo posterior. Aunque después cobren otra traza y accedan a formulaciones más rigurosas, tal vez no fuera difícil mostrar cómo perduran en versiones distintas. Al poner a la luz las confusiones que desvirtuaron el gran descubrimiento cartesiano, resulta posible despejar los problemas que están en la base del idealismo y, a la vez, vislumbrar el verdadero alcance y significado de ese descubrimiento.

1.2 La unidad. Relación de dos naturalezas diferentes

La búsqueda de el camino correcto a través de la veracidad divina, de las ideas claras y distintas, se convirtió en una provocación a la ciencia para utilizar la razón; trascender de las matemáticas ideales a las cosas materiales, requería probar su existencia, pero esta comprobación traía implícitas dos tesis que aparentemente se contraponían y que fueron directrices en el cartesianismo para el que el alma del hombre era distinta del cuerpo, y sin embargo el estrecho vínculo por el que estaban ligados hacía que conformaran una misma cosa (Descartes [1641] 1980; Med. VI). Así en la primera encontramos la noción de las ideas claras y distintas, que expone las paradojas más extremas. Al *hombre* se antepone un *espíritu* “del que toda su esencia lo constituye el pensamiento, y una máquina corporal, cuyo funcionamiento biológico es autónomo

(...). La demostración misma de la existencia de los cuerpos presupone en general la distinción de los dos tipos de sustancias (...)"(Rodis-Lewis,1971:51).

En Descartes estas dos sustancias eran distintas la una de la otra sólo porque se podía concebir una de ellas clara y distintamente, sin pensar en la otra. Así todo lo que podía ser claro y distinto era creado por Dios. El alma debía pensar siempre, de lo contrario dejaba de ser, aún cuando no recordamos; por ejemplo en los sueños, incluso antes del nacimiento, afirmando que una vez que habita el cuerpo el espíritu empieza a pensar.

Resumiendo (cartesianamente), cierto es que tenemos un cuerpo al que estamos fuertemente vinculados, pero también es cierto, que tenemos una idea clara y distinta de nosotros mismos, en el sentido de que somos una cosa que piensa y que no se extiende y; también tenemos una idea distinta del cuerpo que habitamos que se extiende pero que no piensa, este "yo" es totalmente distinto de nuestro cuerpo (Descartes, [1641] 1980), argumento básico en el cartesianismo. Afirmaba que la distinción era anterior a la existencia, pero ésta no era sólo posibilidad, sino condición de una relación más estrecha, y así el cuerpo de cada cual contaría con una jerarquía especial respecto al cuerpo en general.

1.2.1 La unión alma-cuerpo. Una nueva naturaleza: el ser humano

Avanzando sobre nuestra investigación, llegamos ahora al planteamiento de lo que representaba en el cartesianismo la unión alma-cuerpo; ésta constituía una relación muy estrecha, de tal forma que juntos (alma-cuerpo) conformaban una unidad; el alma esencia vital y el cuerpo vía de expresión de la primera, que sólo unidas podían conformar una nueva naturaleza, el ser humano. A propósito de ella Descartes en su sexta meditación expresaba,

(...) esta unidad profunda, que atestigua la sensibilidad: un espíritu puro dirigiendo una máquina corporal, conoce las lesiones; el alma las siente (...). Pretender que una realidad actúe sobre otra únicamente por contacto es aún una ilusión de la imaginación que lo materializa todo ([1641] 1980:55).

A decir de la anterior cita, para Descartes era un hecho elemental que el alma tenía la fuerza de mover al cuerpo y el cuerpo para actuar sobre el alma, provocando sentimientos y pasiones. Atando cabos, *luz* y *camino* (método) convergen en el pensamiento cartesiano, que primero busca la refutación del error y luego el descubrimiento de la verdad. En él, "ver" y "conocer" son acciones análogas; conocer no sólo permitía "ver" sino que ponía orden a la vida. Luz y camino coinciden en un punto básico: la ilusión; dar por hecho cosas que aprehendemos a lo largo de nuestra vida y que son "falsas". La ilusión resulta de una semejanza por medio de la cual valoramos; así identificamos lo diferente que nos conduce a una desvaloración; no nada más

busca la verdad sino su restitución partiendo del error, sabemos que algo es ilusión después de haberlo refutado, no antes. Este argumento creó un halo de silogismo y mito alrededor del cartesianismo.

Pero, también con él se inicia la construcción del concepto de *razón* en la filosofía moderna, pretendiendo ser claro en donde aún había oscuridad. Su objetivo era no pasar por alto nada del “*ser*” y del “*hombre*”, sin reducirlos a objetos determinados; así pues, perdurarían rasgos ensombrecidos que marcarían los límites del *hombre*. Aspiraba a reemplazar la sospechosa ciencia de aquel contexto (aún medieval), por otra, con la certeza de las matemáticas; lo que permitiría deducir el mecanismo con el cual el *hombre* dominaría la Tierra; y contextualizar en esta ciencia lo referente al “*ser*”, disolviendo la frontera entre lo religioso y lo científico. Las encrucijadas que la doctrina de Descartes creó parecen haber sido consecuencia de su formación, pues en ella intervienen 3 ciencias -la escolástica, la naturalista y animista, y la de Copérnico y Galileo⁹, esta última con una concepción del hombre totalmente distinta a las dos anteriores-. Aunque simpatizó con las teorías Copérmica y Galileana, permaneció apegado a la escolástica, que inspiró la lógica de su pensamiento, lo que para unos fue “conflicto existencial”, para otros fue el matiz místico que lo guió, a través del cual descubre la ilusión y le motiva a sacudirse prejuicios de la época.

Así mismo, explica la distinción entre el alma y el cuerpo, también fisiológicamente (Descartes, [1649] 1993), partiendo del *cogito*, propone la existencia de dos sustancias: las inmateriales y pensantes: *las almas*; y, las materiales y delimitadas: *los cuerpos*. El *hombre*, entonces, es por designio divino el producto de la fusión de “una alma” y “un cuerpo”; la primera es indivisible y adherida a todo él. De tal forma que –expresaba- las pasiones son manifestaciones del alma, provocadas por el cuerpo; todas son buenas pero hay que evitar su exceso o mal uso, para lo que requiere de la voluntad, que permite controlarlas.

Soslayo los hallazgos de la medicina moderna y, sin embargo, fueron precisamente los avances de ésta lo que desacreditó sus argumentos que, paradójicamente fueron los que contribuyeron a abrir el camino hacia una ciencia “*objetiva*”. Con su análisis de lo que él llamó las

⁹ La Escolástica: Su rasgo principal es el antropocentrismo, es decir, a semejanza del hombre, las plantas y los animales tienen alma; también existe una semejanza exacta entre las percepciones del hombre y la realidad de las cosas. La naturalista y animista: La ciencia del Renacimiento, fundada en la creencia de la relación entre el macrocosmos y el microcosmos, plantea otro tipo de antropocentrismo, donde el universo mágico de los naturalistas y los alquimistas obedece a las leyes de simpatías y analogías en las que el hombre es capaz de intervenir. La ciencia de Copérnico, Kepler y Galileo propone una cosmovisión diferente. Este universo por leyes que se expresan en fórmulas matemáticas rechaza al hombre, quien es incapaz de concebir un mundo no organizado en torno suyo. La semejanza resulta ser una ilusión (sensorial, por ejemplo). Las otras ciencias también aparecen, de pronto, como ilusiones. Hay una ruptura entre realidad y percepción, cuyos límites no impiden aprehender el mundo en su verdadera dimensión. La revolución Copérmica provoca así una interiorización del mundo (la ciencia depende totalmente del cálculo, de una operación mental y por ende se encuentra dentro del hombre) y una apropiación (el científico construye activamente el universo a partir de sus leyes. La moda de los autómatas y animales máquina (...), fuentes artificiales, etcétera, ilustra el encuentro entre el científico y el artesano. Su aspecto mágico satisface un apetito en boga por el animismo y el misterio; las creaciones humanas provocan así un asombro antes reservado a la creación divina. Cheymol, M. [1649] 1993. “Introducción”, en Descartes, R. *Las Pasiones del Alma*. Cien Mundo/ CNCA. México.

pasiones primarias –admiración, amor, odio, deseo, alegría, tristeza- abre brecha para la psicología, pues hacia una diferenciación de lo psíquico con lo somático, al describir las emociones y las pasiones. Lo fundamental en su análisis es el albedrío, responsabilizando al hombre de su destino, cosa que expresaba, “lo único que pertenece al hombre es esa libre disposición de su voluntad” (Descartes, [1649] 1993: 29).

Más que el método y las ideas claras, elabora su reflexión sobre el hombre concreto y la libertad; describiendo al hombre moderno dominado por la ciencia y la técnica, sometiéndolas al valor supremo de la libertad. Respecto al alma, no veía ningún obstáculo para describir sus funciones, pues sintiéndolas cada cual en sí mismo, no se requería de observación en ningún otro para conocer su naturaleza, lo que en el alma era pasión en el cuerpo era acción,

La fe contestaba lo que la razón no podía; en el cartesianismo los pensamientos emanaban del alma; los movimientos y el calor, del cuerpo. Pero no era aquella la que los provocaba, al contrario, lo habita mientras éste fuera un ente vivo, pero una vez que pereciera se ausentaría. La muerte no ocurría por ausencia del alma sino porque algún órgano vital se había corrompido, cosa que concluyó haciendo la analogía del hombre con un autómatas (reloj), que dejaría de funcionar sin un principio rector.

Si se conocía lo que sucedía en el cuerpo, no quedaba más que los pensamientos que debían ser atribuidos al alma, Descartes los divide en dos categorías: las pasiones y las acciones; las primeras provienen del alma, son nuestras voluntades¹⁰ y las segundas “son las percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros, porque muchas veces no es nuestra alma la que las hace tales como son, y porque siempre las recibe de las cosas que son representadas por ellas” (Descartes, [1649] 1993:Art.17). Hace una distinción entre lo que es acción en el alma y acción en el cuerpo, explicando que al alma le corresponden cosas como la imaginación y al cuerpo las que corresponden a las derivadas de las percepciones de los nervios. De las percepciones unas impresionaran al alma otras el cuerpo, continua explicando, las pasiones son percepciones, sentimientos, emociones. Las distinciones entre las percepciones del alma y las del cuerpo en ocasiones pueden quedar confusas debido al estrecho vínculo que hay entre alma y cuerpo.

Para Descartes las pasiones no eran iguales, sino diversas; esta diversidad era resultado de la disposición de los cerebros, pues según él, no todos estaban dispuestos de igual forma; lo que se debía al funcionamiento de la glándula¹¹ que –explicaba- a pesar de ser el mismo, en unos

¹⁰ También las voluntades son de dos tipos: “unas son acciones del alma que terminan en el alma misma, como cuando queremos amar a Dios o generalmente aplicar nuestro pensamiento a algún objeto que no es material; otras son acciones que terminan en nuestro cuerpo, como, por el simple hecho de que tenemos la voluntad de pasearnos, nuestras piernas se mueven y andamos” (Descartes,[1649]1993:Art.18).

¹¹ Se refiere a la glándula pineal donde suponía era el lugar principal de residencia del alma (Ibid, Art. 34)

provocaba una cosa en otros otra, por ejemplo, lo que a unos provocaba tristeza a otros alegría; o lo que en algunos causaba temor a otros valentía.

La fusión alma/cuerpo no era armónica ni coherente siempre, es más, existía cierto contraste entre estos entes, además del que de por sí los hacía diferentes por su naturaleza; acentuando éste por los que alteraban las funciones biológicas, llamándolos “industriales” – sintéticos o químicos, que estimulaba la contradicción entre “deber” y “querer”-.

(...) El error que se ha cometido (...) procede únicamente de que no han sido bien diferenciadas sus funciones [las del alma] de las del cuerpo, (...) la causa principal de esta lucha es que, como la voluntad no puede provocar directamente las pasiones (...), se ve obligada a acudir a la industria (...), por lo cual el alma se siente impulsada casi simultáneamente a desear y no desear una misma cosa; y por esto se han imaginado en ella dos potencias que se combaten (...) (Descartes, [1649] 1993: Art. 47).

Finalmente Descartes proponía la posibilidad de una forma de equilibrio entre estas dos entidades, cuerpo-mente, que a pesar de su distinta naturaleza que los hacía excluirse mutuamente; su existencia los incluía ineludiblemente, pues sin el uno no podía ser el otro. Esta forma de equilibrio aseguraba -según él- una vida placentera, aunque advierte que tal equilibrio no todas las personas son capaces de conseguirlo pues para eso había que prepararse y reflexionar sobre nosotros mismos, cosa que no se conseguía con facilidad. Porque explicaba que las pasiones eran buenas por sí mismas, por naturaleza, sólo había que canalizarlas adecuadamente, evitando su mal uso o su exceso.

1.2.2 Todo depende del contexto que se trate

Las teorías sobre el alma, desde nuestra perspectiva, en primera instancia parecerían temerarias, porque posicionándonos en nuestro actual entorno y considerando la imponente presencia de las nuevas tecnologías con la que cohabitamos el planeta, las revelaciones divinas y la fe nos parecen ingenuas. Pero si nos ubicamos en aquél contexto, de misticismo y magia, podremos apreciar mejor como la filosofía de Descartes representó un parteaguas en la historia del conocimiento.

Aunque se le refutó desde un principio que asumía la existencia de un alma, sin saber lo que era, esa idea ha persistido hasta nuestros días, sin entenderla ni comprenderla, se vive con la creencia de que es lo que nos otorga nada menos que la capacidad de pensar y sentir.

Después de lo estudiado, podríamos deducir que la *confusión* que surge al unir dos naturalezas distintas (mente-cuerpo), haya sido resultado –tal vez- de pensar en el hombre como

el ente en el que se relacionaban, pero no llegaban a fusionarse. El espíritu, etéreo, indivisible e infinito; la materia, tangible y divisible, ¿cómo era posible la unión de dos naturalezas que no habían sido creadas una para la otra?. Hoy nuestro sentido común aún esta impregnado de esa interrogante. Se ha pretendido explicar la existencia del alma a pesar de que nuestra comprensión acerca del cuerpo aún es incompleta; ni siquiera se le ha podido nombrar de algún modo –alma, sustancia, esencia- menos aún se ha logrado definir. No obstante, sin conocerla se daba por hecho que existía; cuando había que cuestionársele. Además de sobrevalorarla con respecto al cuerpo, pues de ella nacían las características que nos definen como **humanos** -pensar y sentir-; relegándose al cuerpo a un mero conjunto de cualidades anatómicas y fisiológicas.

Si nos posicionamos en el lugar del *hombre* que, en lugar de defender cómodamente lo que no comprende, se cuestiona y reflexiona acerca de lo que conoce o quisiera conocer, podríamos sospechar al respecto de lo que somos. Si conocemos por medio de nuestros sentidos -cinco tal vez sean pocos y aún así no los explotamos del todo-, entonces la idea del alma resultaría menos convincente al pensar que vive en el cuerpo, que es la que lo hace actuar y que perdurará después de que éste perezca. No conformes con este tipo de explicaciones a medias la soberbia del *hombre* ha rebasado todo límite; lo que en un primer momento fue comprendido sólo como alma, se transformó en privilegio para la inteligencia humana e instinto para los otros animales terrestres.

Para no parecer severos, tal vez el egocentrismo patriarcal (occidental) que por siglos ha imperado en el desarrollo del conocimiento acerca de la naturaleza humana se disculpe, aunque en mínima escala, al mirar que no ha sido el único concepto abstracto sobrevalorado; pues en otros campos de la ciencia encontramos también artilugios retóricos, por ejemplo en física, para definir el tiempo, el espacio o el vacío. El pensamiento (occidental), con su enfermedad de absoluto y su incapacidad para considerar los grados y los límites, en su afán de atribuirle a una sola causa –desconocida- desmesurado valor ha sido el caldo de cultivo de un sentimiento que propone replantear y deconstruir la misma causa, ahora, en más posibilidades y causas conocidas, cuestionando lo que antaño era incomprensible o inquebrantable.

Hoy lo difícil es explicar cómo puede pensar la materia y no explicar cómo puede pensar la sustancia; no hemos comprendido del todo cómo es que vivimos y nos atrevemos a afirmar cómo es que pensamos. Sociedades han aparecido y desaparecido, cada una con su modo de interpretar a Dios, al alma, al cuerpo, al pasado y al futuro. Hoy el vértigo que nos causa el avance tecnológico muestra un polimorfo sendero para entendernos y comprendernos en el que aún no se vislumbra si el todavía informe posthumano –o *cyborg*- será un paso más en la evolución o la *antítesis* del actual humano.

1.3. ¿Quién soy?: Uno de los problemas fundamentales del hombre¹²

En esta transformación, sobre cómo nos hemos entendido, exponemos en esta sección un enfoque desde la antropología filosófica, que nos guía a través de esta metamorfosis retórica por lo que llama uno de los problemas fundamentales del hombre: ¿quién soy? (Frondizi, 1977). Nos parece ad hoc la visión de este autor porque agrega dos elementos que nos resultan claves en el desarrollo de esta investigación: la cultura y la tecnología.

Esta perspectiva, nos expresa al hombre como un incansable buscador de auto-conocimiento que en períodos críticos -individuales o colectivos- le ha invadido la incertidumbre sobre la verdad de supuestos dogmáticamente aceptados. “En la historia de Occidente, el mundo griego, el judeo-cristiano, el moderno y el contemporáneo han replanteado el problema [¿qué es ser humano?] y arribado a conclusiones distintas” (p.311). No existen conceptos universales, algunos tradicionales optan por la firmeza de añejas creencias, otros prefieren la vanguardia, que implica la incertidumbre de lo nuevo. El golpe más certero al ego del ser humano lo recibió por parte de la teoría evolucionista de Darwin, que planteaba el argumento de la aparición del hombre como una especie evolucionada de homínido; aunque ya Copérnico en el siglo XVI había hecho tambalear al mundo con su teoría heliocéntrica, afirmando que la Tierra no era el centro del Universo.

El problema acerca del conocimiento del “*ser humano*” nos ha heredado valiosas investigaciones, que durante cerca de dos mil años han resistido la inmisericordia del tiempo; y ahora constituyen el bagaje teórico del que podemos echar mano. De aquel inicio rodeado de misticismo se han ido conformando precisiones metodológicas y conceptuales, a las que hoy hay que adherirles la influencia de los avances científicos y tecnológicos en la vida cotidiana.

Nos parece adecuado integrar esta visión (antropológica-filosófica) porque habrá, entonces, que ser precavidos y, considerar que el conocimiento científico es fragmentario, pues cada disciplina se dedica a un solo lado del ser humano. No existe un terreno (y no tiene por qué) en que se integren. Además la manera de comprenderlo e interpretarlo se transforma a través del tiempo, lo que en alguna época fue aceptado como verdadero hoy podría parecernos absurdo u obsoleto. Para el problema del hombre –nos explica- se han enfrentado tres enfoques: el religioso, el científico y el filosófico.

El hombre forma parte de la evolución, que a diferencia de otros seres, es de dos tipos: biológica y cultural; sumándole hoy la tecnológica. ¿Qué lo impulsa a conocerse a él mismo?

¹² Frondizi, R. (1977). *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*. FCE. México.

¿Deber moral, curiosidad cósmica, requisito teórico, interés científico? ¿Qué lo define como ser humano? Si es esencia, entonces es inmutable; si es razón entonces es el único que hace guerras, especula en el mercado de valores o, juega soccer; si es espíritu entonces es el único que promete y sabe que algún día morirá. Pero si es simbólico el panorama cambia radicalmente, la diversidad de enfoques va desde las posturas antípodas hasta las complementarias; según el tiempo y el científico en cuestión. Como definición sería abstracto, por ende, como abstracción implicaría naturaleza antitética. El modelo cambia según si es racional, ético, si es antepasado o contemporáneo o, más complicado aún, futuro.

La postmoderna diversidad nos invita a replantear la pregunta ¿qué es el hombre?, agregando ¿cuál hombre?; ya que la respuesta está en función de la cultura y la época. No obstante, para no caer en el relativismo si debemos considerar que hay convenciones, rasgos compartidos, independientemente de la cultura y período histórico. Desde posturas radicales se ha expresado que lo importante en “*el hombre*” no es su “*ser*” sino su “*poder ser*”, pues el hombre tiene una *naturaleza mutante*. De cualquier forma el significado de todo término esta en función con otros términos y sus significados (como ya lo hemos visto); su comprensión e interpretación requiere de un bagaje de referencia, las cuales quedan a su vez en función de las formas narrativas y las metáforas.

Coincidimos con Frondizi (1977) cuando propone que más conveniente que preguntar ¿qué es el hombre? debería ser preguntar ¿*qué soy?*?; así agruparía al ente biológico, al cuerpo; y, al ente incorpóreo, la mente. De las muchas respuestas podría emerger una nueva interrogante: ¿qué soy aquí y ahora?, aunque la expresión requiere de una delimitación, y ésta a su vez sólo puede ser convencional, ¿cuándo es ahora?, ¿dónde es aquí?. El lugar se pierde en el espacio y en el tiempo. Inmovilizarlos conduce a una ambigüedad, ¿somos inmutables o cambiantes?, ¿somos sustancia o carne?, ¿somos las dos cosas en una?. Cuál es el referente que debemos considerar, ¿el espacio?, ¿el tiempo?.

El plantearnos así nuestras dudas, nos arroja a una interpretación de entes excluyentes, por lo tanto incompatibles. Somos transformables física y psicológicamente, a través del tiempo. Qué rasgo en nosotros se escapa al cambio. Sin embargo, somos nosotros mismos, al través de los años. Hay que hacer énfasis en este último punto, porque emerge un indicador importante, que desde nuestra perspectiva psicosocial resulta interesante; porque de acuerdo a lo anterior, estaríamos hablando de la *identidad de la persona*, siendo un ente incorpóreo, empezar por ubicarla. Huelga decir, después de nuestro recorrido, que en la cabeza; como durante siglos se ha pensado. Recordemos que el asunto aquí, no es demostrar quién se equivocó, sino ubicar cada postura como discurso. En este sentido, visualizar su transformación.

Si para ser más precisos, es necesario ubicarnos en coordenadas espacio-temporales, en términos psicosociales tendríamos que comprendernos como formaciones contextualizadas, es decir, construcciones sociales. Planteamiento que nos lleva a echar mano del socioconstruccionismo de Gergen (1992).

1.3.1 ¿Naturaleza o Cultura?

Continuando con esa mutación retórica, es este el espacio para el socioconstruccionismo (como lo hemos mencionado); con esta visión concluiremos el final del presente capítulo y estructuraremos los cimientos de lo que será el segundo episodio. Ahora bien, de Descartes a Gergen el trayecto parece largo, no obstante, la encrucijada de estos discursos es precisamente el meollo de esta tesina. Porque de ser esencia, pasamos a ser razón y finalmente consecuencia; símbolos. Consecuencia de nuestro lenguaje, que no sólo son palabras sino actos; interacciones.

En este sentido, el discurso como narrativa, por su peculiaridad heurística ha trascendido el plano lingüístico, ha adquirido en ciencias sociales una forma polisémica. Los mecanismos para su análisis son diversos incluso antagónicos, y aunque muy interesantes no es asunto que nos ocupe en esta ocasión. Pero su uso, como coyuntura, es uno de los tres ejes principales en esta investigación.

Tratar de definir algo, sin duda, lo reduce, frenando su capacidad articuladora y de producción de sentido. Más conveniente quizá sería reflexionar sobre las acciones y los efectos -y afectos- que producen o intentan producir utilizando narraciones en sus relaciones. Pues en aquéllas se combinan situaciones, conceptos y hechos; cuyos resultados son polémicos, pues el discurso no refiere únicamente a lo que son las cosas, sino a la posibilidad de ser y ello implica precisar que quiere significar, cómo se tornará verdadero o creíble, o cómo en conjuro o antítesis de otros discursos. Cosa de la que emerge la necesidad de evocar al relativismo y a su articulación en consabidos binomios: verosimilitud-falsedad, realidad-ficción, representación-construcción. Pero, esto último detona otro cuestionamiento, tratándose de discursos a qué se refieren ¿representación, reflejo o construcción?, cosa que se aclarará sólo desde la postura adoptada, así será medular o alternativo (Cabruja, Iñiguez y Vázquez, 2000).

Así es como en contraposición al convencionalismo han surgido “las orientaciones críticas”, desplazándose –el discurso- hacia el ojo del huracán. Así pues, no es entonces mecanismo mediador de la representación de la realidad. Es ésta que junto con los seres humanos es construcción de su producción lingüística y discursiva (Gergen, 1994). A lo que Cabruja et al. (2000) agrega dos características que necesariamente se implican en ello; a). La inevitabilidad de

la dimensión simbólica de lo social en la que se tornan inmanentes la creación y co-construcción de significados (Bruner, 1995); y, b. Aprender al ser humano como ente propositivo y autodeterminante desafiando al esencialismo y determinismo – convencionales y dominantes (Harré, 1982). Para lo cual hay que sacudirse los rescoldos de todo pensamiento lineal, privilegiado o unidimensional.

El punto medular –señala Gergen (1992)- es aprender al mundo social como una construcción, cuya base son los significados. Sumergirnos en esos significados requiere considerar la importancia que adquiere la vida cotidiana, por ende, sus interacciones; la intersubjetividad, es decir, sus significados emergen en esas relaciones. Somos en función de la otredad, insertados en un espacio y un tiempo, significados y producciones sociales –instituciones, costumbres, discursos-; el sentido de un fenómeno depende de la situación; ésta que es donde se origina la relación – espacio y acto- sólo tiene sentido inmersa en un marco social; así es como se entienden los sentidos, elaboraciones y reelaboraciones de significados, el valor político de la acción social que necesariamente implica resulta bañada de las relaciones de poder y la ética (Cabruja et al, 2000). Siendo un poco lúdicos con los términos, lo que inicio como metáfora con respecto a lo que entendemos como ser humano tomará una forma inimaginable en la segunda parte.

Así pues, Kenneth J. Gergen (1994) nos dice que el discurso al respecto ha cambiado. En un mundo en constante movimiento pretender que algo trascienda intacto, en el transcurrir del tiempo, es necedad; por ende el lenguaje no podría ser el reflejo de la realidad, además de cuál; solo puede ser válido en la interacción social dentro de una cultura en la que cobra vida. “‘Mundo’ y ‘mente’ pasan a ser términos incorporados a las prácticas discursivas de la cultura”. El conocimiento acerca del *hombre* nos afecta a nosotros mismos, precisa un punto de apoyo que rebase creencias, fe o convicciones.

Por qué nos hace tanto ruido pensar en quiénes somos y para qué existimos. ¿No ha sido suficientemente trabajado por diferentes estudiosos en diferentes ámbitos? Por qué aquí y ahora. Porque hoy nos invaden términos como deconstrucción, postestructuralismo y postmodernidad, que poco a poco sustituyen viejas tradiciones sobre la verdad y el conocimiento; mientras estas se hacen obsoletas aquellas abren brecha modificando la estructura de la ciencia. Los cambios tecnológicos han alterado nuestra forma de presentarnos ante el otro, trayendo consigo una oleada de estímulos sociales, orillándonos a una especie de “estado de saturación”, desencadenando al espectro del relativismo posmoderno.

De acuerdo con Gergen (1992), los supuestos y la investigación que sustentaba el raciocinio son ahora sospechosos, porque, hoy términos como deconstrucción, postestructuralismo, postmodernidad; los han desbancado. La jerarquía de una verdad objetiva ha

perdido la fuerza de entonces, ocasionando una reestructuración y replanteamiento en la educación, la ciencia y el conocimiento. Uno de los conceptos -que es el que nos ocupa-, por demás estudiado ha sido el *yo*, entender quiénes somos y por qué o para qué existimos, porque como seres humanos, tenemos la capacidad de razonar, tenemos emociones, intenciones, voluntad, conciencia moral; características determinantes al relacionarnos con los demás.

Señalando además que este “cataclismo contemporáneo” en el mundo ha desembocado en una especie de “disolución del yo” (mejor dicho, del viejo concepto del yo). Coincidimos con él, en que esto solo tiene una explicación: “el cambio tecnológico”. Sobre todo en la segunda mitad del siglo pasado éste provocó grandes cambios en las formas de interactuar entre las personas. El desarrollo tecnológico nos acerca sometiéndonos a una avalancha interminable de estímulos sociales. Aún en remotas comunidades los valores y “*tradiciones*” han sido reemplazadas por nuevas formas de relaciones humanas, atrapados en un ambiente diluyente.

De ese “estado de saturación social” se expresan los cambios en nuestra vida cotidiana, de nosotros mismos y de los demás; y, el relativismo que de todo esto emerge. Esto último ha sido consecuencia parcialmente de que como concepto que se autodefine como “posterior” a algo, el postmodernismo, queda en un plano diverso y voluble (al menos así se le ha entendido) y, las nuevas situaciones que han aparecido en paralelo a todos estos cambios son situaciones colaterales a la aparición de las tecnologías nuevas. ¿Cómo pensarlos?, ¿víctimas o beneficiarios de la tecnología?. Lo evidente es que con ellas hoy podemos relacionarnos directa o indirectamente, con un mayor número de personas, lo que nos conforma de una forma multiplicada, es decir, dándonos la posibilidad de más de un parámetro o más de una referencia u opción.

Las modificaciones que ello conlleva en nuestro existir no tienen límites definidos, se expanden en toda la cultura; sutil e irreversiblemente. Por supuesto, explica el psicólogo, los efectos son diversos según el plano que toquen. Esta investigación seguirá específicamente el análisis del autor con respecto al impacto que las tecnologías han provocado en nuestra manera de definirnos y las condiciones de vida que de manera colateral emergen. Gergen (1992), expresa que incluso nuestro vocabulario acerca de la comprensión del yo se ha transformado y como consecuencia inherente, la naturaleza de las interacciones sociales. Este estado deconstruye nuestro conocimiento relativo al yo y la forma de comprender nuestras tradicionales relaciones, resultando de todo esto una especie de nueva cultura.

Las definiciones y planteamientos con relación al yo que tanto ruido nos han hecho a lo largo de la historia, para comprendernos y; los cambios que provoca su reelaboración, se debe a

que expresarnos a nosotros mismos, conlleva consecuencias sociales. Soslayarlo significaría renunciar a controlar parte de nuestra vida. Ampliar nuestro vocabulario al respecto posibilita otras opciones para relacionarnos con los demás; el crecimiento es directamente proporcional, es decir, si nuestro vocabulario aumenta, nuestras relaciones aumentan. El lenguaje entrama nuestras relaciones humanas, sin él, éstas serían ininteligibles y nuestro ser –características, estados y procesos- sería irreconocible.

El proceso de saturación produce un radical cambio en el modo de comprender el yo. El siglo XX aún estuvo impregnado del lenguaje romántico del yo; del siglo XIX heredamos, la concepción romántica que postulaba que cada individuo contaba con una personalidad: pasión, alma, creatividad, temple, moral. Posteriormente, los modernistas afirmaban que el núcleo no era la pasión sino la razón. El postmodernismo llega haciendo temblar mucho de esos discursos, pues lleva implícito un nuevo vocabulario para comprendernos; cuya presencia en algunos terrenos ha sido apocalíptica, haciendo sospechosos conceptos como el de la *esencia* de la persona extirpándole al yo aquellas características –emoción, inspiración y voluntad- que lo hacían único e identificable. La pluralidad y fragmentación que lo caracterizan conlleva múltiples posturas que demandan una posición que les permita expresarse como legítimas y verdaderas; fortaleciéndose poco a poco, subvierten lo que se sostuvo como correcto, justo o lógico; que, más bien, no fueron posturas sino imposturas.

Incluso, podemos ver como el concepto del yo en otras culturas y episodios de la historia, tornan frágiles nuestras concepciones y costumbres; haciendo aparecer como variable lo evidente y novedoso lo trivial. Si nos sumergimos en los recovecos antropológicos nos encontraremos que nuestra verdad sólida, es relativa. “Si cotejamos nuestra visión con las de otros, comprobamos que lo que para nosotros es ‘conocimiento seguro’, otros lo considerarán más bien una suerte de folclore”. (Gergen, 1992: 27). Luego entonces, lo que hemos considerado como medular sobre la naturaleza del ser humano, son sólo productos colaterales de un determinado contexto histórico.

A decir de lo anterior, cabe aclarar que la importancia que se le ha atribuido al yo no ha sido desde siempre, su posición se establece como parte del pensamiento del siglo XVIII; anterior a este período la gente se concebía como parte de conceptos más generales: religión, clase, profesión. El alma no era posesión, habitaba la materia perecedera -el cuerpo- temporalmente. A finales de ese mismo siglo esta percepción comienza a transformarse, invadiendo cada espacio de nuestra cultura (occidental), y con ello también los rasgos que la sobrevaluaban -emociones, pensamiento abstracto e instinto- por ejemplo el amor materno, la familia feliz, las madres súper mujeres y otros parecidos.

Nos podemos dar cuenta de ello echándole un vistazo a nuestro “*sentido común*”, pues por medio de él entendemos nuestras emociones como fuerzas interiores y nuestras intenciones como motivos ocultos en la persona, dando por sentado que existen y son verdaderas en el ser humano, constituyendo lo que *somos realmente*. No obstante que hoy los estudios culturales las han puesto en duda, evidenciando su estructura deleznable, será difícil que resistan el impacto del nuevo discurso acerca del yo que emerge colateral a las nuevas tecnologías. Sin ir muy lejos evoquemos términos como: autoestima, obsesión compulsiva, crisis de identidad, paranoia, bulimia, angustia, anorexia, psicosis, voyeurismo; que son parte de nuestro discurso actual. Se tornan interesantes en su análisis por varias razones: 1. Son términos que se han ido anexando a nuestro vocabulario en el transcurso del siglo pasado y muchos de ellos apenas hace un par de décadas y, 2. Son conceptos que describen “*anomalías y defectos*”; subestimándonos, enfatizando nuestras incapacidades; nuestra *imperfeción*. Ahora el lenguaje acerca de la fragilidad humana es tan extenso, que resulta difícil salir ileso de su avasalladora influencia. Esto puede ser producto de la “cientificación” del comportamiento humano moderno; lo asimilamos sin darnos cuenta que con ello vamos modificando nuestra percepción, en forma de una “creciente espiral mórbida”, haciéndolo vulnerable; modificando al mismo tiempo nuestra vida cotidiana.

A decir de lo anterior, actualmente somos asediados por una impenitente cantidad de imágenes y acciones de otros, que incrementa el número de nuestras relaciones sociales. Así es como, asimilamos en nosotros, valores y perspectivas de los demás, haciéndonos partícipes de la conciencia postmoderna. De tal suerte que nuestras reflexiones personales llegan a ser parte de la estructura global que va conformando el desarrollo tecnológico y, que modifica de manera irreversible nuestras interpretaciones de la realidad.

Muchos ven hoy en la ciencia una marejada de opiniones sociales cuyos flujos y reflujos están a menudo gobernados por fuerzas ideológicas y políticas; y en tanto “la ciencia deja de ser un reflejo del mundo para pasar a ser un reflejo del proceso social, la atención se desplaza del ‘mundo tal como es’ y se centra en nuestras representaciones del mundo” (Gergen,1992:37).

El vernos sumergidos en un, cada vez, mayor número de relaciones nos atrapa; en ocasiones, en situaciones contradictorias o incoherentes, provocándonos ansiedad con respecto a *nuestra identidad*; orillándonos a una especie de ensueño al ser multiplicados, pues ésto nos abre posibilidades insospechadas, una vez que se ha desdibujado en nosotros lo “verdadero” e “identificable”. Ese yo independiente no existió como tal sino en función de nuestras relaciones. Así pues, como Gergen afirma, nuestro bienestar no será autónomo de la tecnología de la saturación social.

Sin embargo, para la mayoría el ser humano ideal es guiado por algo oculto (sentimientos, intenciones o instintos), lo que evidencia la presencia de rescoldos de la concepción del yo romántico, perspectiva que enfatizaba los rasgos humanos que *no se ven*. El enfoque moderno reemplazó gran parte de aquélla concepción, sustentando que las características principales de los humanos eran la razón y la observación. No obstante, aún hoy en día nuestro discurso esta impregnado con aquel vocabulario, y ahora el postmodernismo lo ha rebasado, muchas de las formas actuales de interacción -situaciones o características- ni siquiera sabemos nombrarlas; *se requiere entonces de un nuevo vocabulario; que reinvente no que interprete*.

Incluso antes de Descartes (siglos XVII y XVIII) la importancia que tenían las facultades humanas, repercutió en forma radical, social y políticamente, ya que con ésta se retaba a la autoridad del “derecho divino” a la vez que inspiró la aparición de instituciones democráticas y científicas. Para el siglo XVIII y XIX ya se había impuesto el mundo de la “interioridad oculta”, subyacente a la razón consciente, basándose en primitivas imágenes cristianas algunos concebían al alma como “el habitante nodal del interior oculto” una combinación de naturaleza y divinidad. Para otros era una “fuerza apasionada”, potencialmente peligrosa. Hubo quienes pensaban que las emociones y el alma, eran una misma cosa (el amor, la amistad, el genio; tenían otro significado). La percepción que se tenía de la muerte, por ejemplo, era conformista porque el alma se consideraba inmortal; la imaginación era algopreciado porque era una especie de válvula de escape de la realidad; se ponía en tela de juicio la experiencia por sí sola, la percepción sensorial era subestimada al lado del poder de la imaginación.

Esa visión no se quedaba en el discurso, sino que trascendía a las acciones, transformando la percepción de la vida y de la muerte; lo que provocó la atracción por lo misterioso, lo fantástico y lo mórbido, penetrados por el sentimiento de la existencia de otra realidad más allá de la conciencia sensorial inmediata y la presencia latente de una sustancia. Surge entonces el discurso Freudiano, que toma otra connotación, porque es uno de los que interpreta la transición entre “la sensibilidad romántica y la modernista”, las pasiones soterradas, toman con él un sentido cuasibiológico, transformándose en la evidencia de lo inconsciente. Con esto último podemos darnos cuenta de la fuerza que aún tiene ese vocabulario actualmente en nosotros, con respecto a nuestra forma de concebirnos; la pasión, la finalidad, la persona en sí tenían suma importancia. Pero además han coadyuvado a la constitución de nuestros valores morales. Hay quienes piensan que de llegar a ser obsoleto, este lenguaje, provocaría el “colapso” de lo que le da sentido a la vida.

Resistencia o comodidad, ya para fines del siglo XIX y principios del XX, la visión modernista había ganado terreno, el crecimiento mercantil y los nuevos descubrimientos geográficos coadyuvaron a ello. La ciencia comenzaba a acelerar su paso, la medicina posibilitaba

la longevidad humana, la sofisticación de las armas vislumbraba nuevas conquistas y las “innovaciones tecnológicas” profetizaban una Tierra utópica, “la ciencia [en palabras de Gergen] era antirromántica”; el uso de la razón y la observación, que hoy parecen de sentido común, se tornaron sistemáticas. Para la sentencia darwiniana sobre la supervivencia del más apto, el modernista confiaba en que la ciencia y –su expresión tangible- la tecnología, harían posible sobrevivir en un mundo vulnerable. Entonces el saber se designa objetivo, porque se basaba en métodos racionales; así una vez que las leyes de la física y la química fueran aplicables en todo –ciencias naturales y vida cotidiana-, podrían corregirse los errores del mundo. Dando lugar a la aparición de disciplinas sociales que se encargarían de construir una especie de “matemáticas” para explicar el comportamiento humano, retomando la vieja metáfora de la máquina, que en esta atmósfera embonaba perfecta.

Había suficientes motivos para sobreestimar a la máquina, sin conciencia moral ni alma, se erigía como el ente perfecto para la producción y abaratamiento del recurso humano. Además, su capacidad y velocidad de producción, se traducían en jugosos ingresos, que daban solidez económica a las naciones; la producción en serie hizo posible que casi todos contaran con aparatos eléctricos y de comunicación que facilitaban las tareas cotidianas, reduciendo considerablemente el trabajo. El precepto positivista “la verdad obtenida a través del método” se reforzó con esta metáfora, las ciencias se definían como “fábricas del saber” productoras de verdades objetivas.

Algunos más intrépidos la visualizaron como posibilitadora de utópicas sociedades. El ambiente era óptimo para reforzar el argumento modernista, llegándose a pensar en que una vez que la razón y la observación se consolidaran como piezas medulares sería posible una sola forma de gobernar o un solo sistema económico, disolviéndose así las trabas con que se había tropezado la humanidad a través de su existencia; no reformulando sino suprimiendo.

Resumiendo, hoy el discurso romántico conmueve ya muy poco, en cambio el modernista continúa vigente, con gran peso en nuestras vidas, esta visión penetró profundamente en la cultura (occidental), gran parte de nuestros saberes actuales tienen estrecho vínculo con él. ¿Qué fue de ese *yo* racional e identificable? De acuerdo a la teoría modernista la persona era definida porque era observable. Ahora contamos con posturas que, aunque parecen contrarias, siguen conservando la idea de un *yo auténtico* y *observable*; como la fragmentación o las que enfatizan en la desintegración del *yo*. No obstante estar constituida desde diferentes ángulos, deja entrever contingencia o ausencia de un núcleo racional en el sujeto que paradójicamente contiene implícita la sensación de que dicho rasgo -racional coherente- del *yo* ha sido un artilugio retórico. Esta disolución o fragmentación ha sido vista por algunos como resultado del contexto social, tecnológico y económico.

Pero si sólo se conocía lo observable entonces el conocimiento de la persona se alcanzaba conociendo la materia que lo constituía; el punto clave era la forma -de la máquina- (según la psicología cognitiva); la aparición de la computadora, por ejemplo, llegó a ser una forma de materializar los procesos cognitivos. Esto no se quedó en el nivel de la analogía, al contrario, reforzó la postura moderna llegándose a afirmar que la “esencia de hombre era racional”.

1.3.2. ¿Formación óptica o contextualizada?

Replantearnos ¿cómo debemos entender nuestro origen?, demanda sacudirnos rancios conceptos que han trascendido el tiempo –geográfico y contextual-; cierto, con nuevas formas de designarlos; pero persistiendo como *verdades*, avalando la postura de *lo científico*. Si nos ponemos románticos, cuestiones como la pasión, el genio, la inspiración; serían rasgos innatos, inherentes al ser humano, pero tales suposiciones quedaron en desuso al irse erigiendo el pensamiento modernista que preconizaba que el conocimiento se construye por medio de la observación. Como seres racionales, observamos nuestro entorno y reducimos nuestra percepción a lo conocido, lo que llevaba a suponer que nuestras acciones son un reflejo de la realidad percibida; cosa que explicaba nuestro proceder como aprendido, no como heredado. El ambiente se señalaba como un freno para la espontaneidad, reforzando la creencia de *el hombre bueno por naturaleza*, corrompido en la interacción con el medio ambiente; la influencia que ejercía éste no se quedó en el plano individual, a nivel colectivo –por ejemplo- se sugirió que introduciendo mejoras en el entorno laboral (música) se optimizaría el rendimiento del empleado.

Todo lo anterior nos ha mostrado que la transformación del yo no ha sido cuestión de la biología sino de la retórica en turno, llevándonos desde el misterioso individuo romántico a su antípoda, el ser moderno, reconocible e identificable; consecuencia de sus acciones, pero turbado por sus emociones.

La postmodernidad que ni afirma ni niega, sin definición ni esencia, se ha interpretado vulnerable. No obstante, es punto armónico en el que convergen ideas e imágenes. No es nuevo en la postmodernidad el refutar antiguas historias, todo lo nuevo lleva en sí huellas del pasado, lo novedoso en este caso es la posibilidad de visualizar la ciencia desde otras perspectivas, múltiples y diferentes, que abran panoramas impensados, que transgredan y rebasen, la añeja visión “*única*” de “*el hombre*”, que ha controlado y manipulado la forma de interpretar los hechos y hacer ciencia, manteniendo sus privilegios ya sea por pertenecer a determinado género (masculino) o estrato socio-económico o intelectual. Hoy nuevas voces reclaman una reinención. Estas voces no tienen punto de comparación ni con el pasado ni con el futuro, pues son producto de convenciones

actuales y cualquier intento de comparación resultara bañado de esta perspectiva postmoderna. Pensar en una exclusividad resultaría obsoleto, pues el panorama es hoy multidimensional punto de confluencia de una variedad de enfoques.

CAPÍTULO II

LA SIMBIOSIS

Más allá de la metáfora cartesiana: hombres modificados¹³

“La creencia en el valor de la verdad científica no procede de la naturaleza, sino que es producto de determinadas culturas”.

Weber, M.

“El destino habitual de los nuevos conocimientos es comenzar como herejías y terminar como supersticiones”

Huxley A.

Después de haber atravesado por epistemológicos avatares cartesianos, simbólicos y culturales; es el turno de un enfoque biologicista para después continuar con la sociología y al final dar paso al socioconstruccionismo; para lo cual hemos insertado diferentes estudios, que con su peculiar visión nos hacen reflexionar en cuestiones acerca del cuerpo, la tecnología y la sociedad; que parecieran habérsenos escapado. En este momento, la interacción hombre-máquina se replantea, revelando más que la simple suma de dos. Empieza a solidificarse la forma condicionante que la tecnología habrá de tomar en nuestra vida cotidiana, porque hay que tener presente que, en un principio los objetos se inventaban para facilitar muchas labores; posterior a aquella eufórica avalancha de aditamentos y artefactos que mejoraban, corregían y aumentaban nuestras capacidades, ha surgido la necesidad de tener que inventar espacios donde poder utilizar esas innovaciones tecnológicas.

Además al inventor alguna vez se le considero “genio”, dando pie ha conjeturas que nada tenían que ver con lo que ocurría en el laboratorio, el mismo Edison (Friedel, Israel & Finn, 1987),

¹³ Frondizi, R. (1969). *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*. FCE. México.

expresaba que descubrir la luz incandescente había sido más un acto audaz para el progreso futuro, inspirado por una confianza temeraria e ideas disparatadas, que por la ciencia o la sistematización. Esto pudo ser posible, cuando la ciencia era un concepto intelectual (principios del siglo XIX) y no un aglutinante social, por parte de políticos y economistas. El invento era la evidencia del progreso material e industrial, el inventor se colocaba en una posición de prestigio y privilegio, el producto de su saber se percibía como símbolo y origen de los especiales poderes de la nueva cultura industrial. En el invento se fusionaban, mente y materia.

2.1 Más allá de Descartes. Cuerpo-Tecnología-Mente

La metáfora cartesiana -de la máquina- toma forma y postura, llegando *más allá* de lo imaginado; deja de ser simple analogía de funciones y se transforma a través del tiempo (y del discurso). Aquella onírica idea modernista comienza a materializarse, trasgrediendo los límites, ya no es comparación, sino fusión tricotómica, mente-cuerpo-tecnología.

Una vez masificada, la tecnología que en un primer plano se orientó al perfeccionamiento de los artefactos militares y a la conquista del espacio, se expande implacable llegando a invadir los lugares más privados, incluso íntimos; nosotros mismos. Esto conlleva una reformulación acerca de lo que somos: espacio, tiempo, carne, sustancia. El hombre, más específicamente el cuerpo del hombre deja de ser asunto exclusivo de filósofos y biólogos y pasa a formar parte de la materia prima junto con la naturaleza.

Dirijamos, ahora, nuestra mirada hacia otro enfoque, el planteamiento de Fishlock (1969), en el que define a *el hombre* como un ente más bien proteico; transcurrir y devenir continuo, así habría que comprenderlo. El concepto, en sí mismo es polimorfo, depende de la perspectiva del estudioso en cuestión. La personalidad inmutable es sólo de alguien único e irremplazable, por lo tanto, ideal. Coincidimos con aquél, en el hecho de que aún con algunas modificaciones (en el cuerpo), habría que cuestionarnos qué tantos y en qué grado afectarían a cada una de las partes del "ser" sea superficial o interiormente. Hay cosas en nosotros que pueden cambiar, la pérdida de algún miembro, el trasplante de algún otro, la invasión por medio de productos químicos, quirúrgicos o implantes, sean reconstructivos o estéticos. Qué ocurre con la identidad personal; y, en el plano intelectual, ¿se olvidan las cosas que aprendimos alguna vez?, por no practicarlas o porque resulta difícil contar con toda la información en todo momento, ¿eso cambia nuestra identidad?. En cuanto a nuestras vivencias ¿qué pasa con nosotros a medida que pasan los años?.

Hoy existen máquinas que relevan la función de órganos vitales; incluso sin su mediación no serían posibles los trasplantes. Todavía hace unas décadas la relación hombre-máquina era remota y difícil, la dependencia con el cuerpo humano, alta en el sentido de adaptabilidad. En los 30's, con los "robots de Capek"¹⁴, empieza a fortalecerse la idea de sustituir funciones vitales por máquinas. Hoy su interacción va más allá de entes complementarios; ha tomando la forma de verdadera simbiosis entre organismo biológico y tecnología, ha creado una combinación de poder y potencial inmensurables.

El ambiente de la Segunda Guerra Mundial fue terreno fértil para la proliferación de estas combinaciones (hombres-máquinas), pues los sistemas de armas eran tan complejos que rebasaban la imaginación. Después la interacción en este nuevo dualismo penetró en las fábricas, hospitales, escuelas y hogares. "El hombre modificado por lo íntimo de su asociación con algunos mecanismos extraños, sea un arma, una computadora, un riñón artificial o un órgano transplantado, no es ya una rareza" (Fishlock,1975:14).

Las invenciones tecnológicas han re-evolucionado al mundo; muchas de ellas son más que sólo máquinas o mecanismos que se encienden y apagan; conformando y consolidando verdaderos lazos emocionales. Algunas han llegado a crear una especie de mecanismo de defensa que sirve de estímulo para comportarnos de una manera diferente, modifican personalidades, subliman los modelos socialmente aceptados de comportamiento y liberan inhibiciones menos tolerables. La dependencia es ahora tal, que se ha creado una estrategia para controlarlas en masa a través de impuestos, manipulando la industria que las genera. Las consecuencias de estas interacciones las observamos en la transformación de nuestras capacidades y habilidades físicas haciéndonos, entonces, convivir en armonía con la tecnología. Ésta, por ejemplo, nos ayuda a reestablecer la salud y vivir virtualmente. Aunque hoy pareciera común, hubo que aprender a vivir con aditamentos artificiales, porque el hombre no estaba diseñado para vivir "enchufado". Eso sin contar los prejuicios morales y éticos, en el caso de implantes o trasplantes de "biomecanismos", juzgándose en algunos sectores como una usurpación o canibalización del cuerpo.

Esas modificaciones han trascendido el plano de lo corporal, la idea de "componer" o "mejorar", desde nuestra perspectiva, implica no sólo al sujeto sino a las posturas del sujeto. Aquel moderno ser inmutable ha sido rebasado por mucho, pensarlo en términos psicosociales nos lleva a plantear -como forma simbólica- esas mutilaciones o reconstrucciones de añejas teorías, pensar al cuerpo como *compuesto* significa, más que arreglar lo que está descompuesto o corregir lo erróneo, otra posibilidad.

¹⁴ Caballos de trabajo sin las limitaciones obvias del cuerpo humano, en particular su vulnerabilidad a lesiones y fatiga (Fishlock, 1969).

Hoy, ámbitos que aparentaban no tener forma de fundirse han llegado a conformar disciplinas muy importantes para el quehacer científico, llámese biotecnología, ingeniería genética o médica, incluso la medicina, para la que la salud ha dejado de ser de uso exclusivo. Disciplinas que han trasgredido los límites entre natural y artificial, entre biológico y tecnológico, entre mente y cuerpo.

Como hemos señalado, lo que en un primer plano acapara la atención de los hombres de ciencia, la conquista del espacio terrestre y extraterrestre y, la sofisticación de las armas, se torno paulatina e irreversiblemente hacia el sujeto, específicamente hacia el cuerpo del sujeto. Hasta entonces se atiende en toda su extensión e inmediatez, empezándose a comprender (valga la expresión) que es incomprensible, rebelándonos cuán complejo es en sí mismo (el cuerpo humano), química, biológica y mecánicamente; agregándosele hoy las invasiones y colonizaciones de las que lo hemos hecho objeto, modificando inevitablemente el medio ambiente, para componerlo, medirlo o reconstruirlo. A pesar de las sofisticadas innovaciones tecnológicas fabricadas para ello, no existe aún punto de comparación entre éstas y la capacidad de un organismo humano para repararse o energizarse por sí solo.

Esta nueva forma simbiótica que ha tomado la relación hombre-máquina, tiene múltiples connotaciones, toma la forma cual mutante, según el terreno que se trate: moral, ético o legal; en los que se replantea, reorganiza y disuelve simultáneamente. Con respecto al cuerpo nada es absoluto; a nivel quirúrgico la percepción cambia de acuerdo al fin, si es reconstructiva o estética, si es trasplante o implante, si corrige o aumenta; la cirugía toma distintos significados, dándole a nuestras vidas sentidos muy diversos. Aún aplicándose para la solución de los problemas más simples, en forma colateral ocasiona otros de impensada complejidad, emergiendo fenómenos psicosociales atravesados por valores morales y éticos, que hacen tambalear conceptos en otro tiempo incuestionables.

Sin embargo, coincidiendo con lo que atinadamente enfatiza Fishlock (1975), lo que de muchos modos se disfraza o encubre; y, que es en realidad lo que hace posible o imposible alguna cuestión, es el factor económico. Aparentemente, visto con tibieza, es mecanismo rector de cuanta directriz aparezca en el plano tecnológico. Justifica su intromisión de algún modo señalando que comparado con el gasto en armamento, el conocimiento y la tecnología derivados en estos menesteres, resulta relativamente "barato". La acelerada evolución tecnológica nos ha hecho prácticamente co-dependientes a mecanismos artificiales cada vez más sofisticados. La medicina se había pensado como una de las tecnologías más antiguas, verdad o mentira, ha perdido su supremo estatus en el terreno de la salud y la enfermedad; pasando a ocupar un lugar, también de

privilegio (aunque con otros fines), en los centros de investigación de las transnacionales más importantes del planeta.

Los problemas generados por esa relación (hombre-máquina) tan estrecha nada tienen que ver con la técnica o quienes la producen, se entienden más mundanos; reflejándose en situaciones que surgen de las interacciones cotidianas, entre la gente. Son cuestiones de mercado, entre productores y políticos, entre clérigos y jurídicos, entre cada uno de nosotros, como latentes "hombres modificados". Sin ir muy lejos, lo podemos ejemplificar con el dispositivo intrauterino, diminuto artefacto de plástico que bajo un estricto control de calidad e higiene, adquiere un valor comercial –y social- considerable, impensado en un primer momento. El interés médico se desdibuja a medida que el objeto adquiere un interés mercantil. El perfeccionamiento y la estilización en las prótesis, asunto (que nada tiene que ver con los médicos) más bien de ingenieros, van de la mano con sus elevados costos. Una cosa curiosa, que no hay que pasar por alto, es la probabilidad de fallas y su reglamentación legal, que aún no atañen directamente al productor por algún defecto del mecanismo; como sucede, por ejemplo, en la industria farmacéutica.

A nivel macro las analogías que se han hecho del funcionamiento de algunos órganos vitales, tales como el corazón, los riñones o los intestinos; han ayudado a la construcción de mecanismos de bombeo con líquidos extremadamente peligrosos, para la purificación de aguas o para el monitoreo de principio a fin en el procesamiento de algún alimento. Actualmente la simbiosis antes planteada (hombre-máquina), ya no se queda en el nivel de interacción artefacto-organismo, sino que lo trasciende necesariamente, provocando otras simbiosis en el plano intelectual, entre disciplinas como la ingeniería y la medicina, las matemáticas y la psicología, la química y la fisiología; o formando estructuras interdisciplinarias más complejas.

Con respecto al cuerpo, pese a todos los beneficios (o perjuicios) que se puedan derivar de estas fusiones, lo que acapara hoy por hoy la mayoría de las miradas es el elemento estético, ahora inherente al concepto del yo. Ya no es solamente contemplar el grado de compatibilidad entre el cuerpo biológico y el artificial; sino además tener el suficiente cuidado para que no resulte anti-estético: física y psicológicamente; que su uso no sea incómodo, al grado de provocar molestia o humillación. Para ello, se han redoblado esfuerzos (y costos); la miniaturización de ciertos dispositivos y artefactos tecnológicos ha rebasado lo concebido algún día como insensatez.

Ya no es difícil apreciar o admitir la co-dependencia con las tecnologías, ni siquiera es necesario estar al tanto de su complejidad, pues las ventajas que ofrece son tantas, que la comodidad en que nos hace vivir inhibe el interés que pudiera despertar su conocimiento profundo, en este sentido nos gustaría enfatizar el acuerdo con Fishlock (1975) al hacer mención del uso del

automóvil, por ejemplo, ya que para algunos hombres tiene que ver incluso con su personalidad, pues cualquier cuestionamiento respecto a su forma de conducir, podrían tomarlo como un cuestionamiento de su masculinidad, se connota (el auto) en símbolo de poder físico, económico y estético, la identidad queda entonces diluida temporalmente. Resultando (el automóvil) una irónica paradoja en cuestión de trasplantes, pues se considera la fuente más adecuada de “repuestos humanos” a las víctimas de –una disfunción entre el hombre y la máquina- accidentes vehiculares, en particular las que mueren por lesión cerebral.

La dependencia con la tecnología no se queda en el plano material, algunos estímulos externos, como la música o alguna sustancia toxica (alcohol, tabaco, droga), modifican radicalmente la personalidad e identidad de las personas; al grado de alterar o relajar su estado anímico. La duda surge entonces al pensar hasta que nivel de alteraciones corporales, adiciones o mutilaciones; se podrá llegar sin dejar de ser uno mismo. Las tensiones que generan tales situaciones van desde la omnipotencia hasta la ansiedad.

En este sentido la posibilidad de alguna barrera –para el ser humano- se difumina, pues la velocidad con que aparecen y desaparecen las nuevas tecnologías nos hace sospechar que no la hay . Pero todo ello no es nuevo hoy, pensar en algún límite como incapacidad o imperfección tiene sus orígenes muy profundos en la idea de vida extraterrestre, hecho que dió la pauta para replantearnos como seres humanos. La fragilidad humana quedo evidenciada una vez más al tratar de someter al ser humano a un ambiente totalmente distinto como el espacio sideral, cosa que sólo era posible dentro de una cápsula con una atmósfera artificial cuidadosamente diseñada. Proyecto, éste, que motivó otras posibilidades, como la adaptación de componentes exógenos al cuerpo extendiendo sus capacidades fisiológicas, por un mecanismo homeostático. A lo que Klines y Clynes (1995) llamaron sistema “*Cyborg*”.¹⁵

Que hoy día pretendamos “mejorar” o “reinventar” el cuerpo, con todo recurso a la mano, electrónico, químico, biológico, mecánico o genético; no quiere decir que hayamos logrado entenderlo física y psicológicamente. En un nivel más cotidiano, consideremos el impacto que la computadora ha tenido, no sólo en el terreno científico, sino en el socioeconómico, al grado de segregar tajantemente a quién no cuenta con una. La dificultad de su lenguaje y su alto costo que la hacían poco accesible en un principio, se superó con facilidad y en breve tiempo, hasta el punto de que ahora su interacción con el hombre es cuestión de presionar un botón. La ya común fusión entre hombre y tecnología, tiene implícitos efectos colaterales que aún permanecen ignorados, pues la extensión de nuestras capacidades conlleva efectos más peligrosos de lo que se piensa, porque “la mayor [incapacidad] humana es la estupidez y la [tecnología] sola no puede hacer nada contra ella” (Fishlock,1975:255).

2.1.1 Científico vs Metafísico

¹⁵ El diseño se basaba en una glándula artificial que administraba dosis mínimas de sustancias químicas. Era una bomba de presión osmótica que se implantaba y controlaba, ésta combinada con mecanismos sensores, conformaría un nuevo mecanismo hombre-máquina, que modificaba los controles del cuerpo. La adaptación a estímulos y situaciones nuevas sería automática, siendo posible disminuir el metabolismo al mínimo en un viaje espacial. Alargando el estado de vigilia, satisfaciendo una necesidad erótica o emocional, induciendo un estado de inconciencia. Clynes, M. & Kline, N. (1995). “Cyborg in Space”, en Hables, Figueroa-Sarriera y Mentor (comps.). *The Cyborg Handbook*. Routledge. EUA.

Siguiendo la pista de los hallazgos científicos, los descubrimientos en el campo de la genética molecular, por ejemplo, han reforzado la incredulidad en la existencia de un poder omnipotente, desbancando creencias místicas y religiosas, que han sido puestas en tela de juicio después de haberse demostrado la estructura del ADN. Tal es el caso del vitalismo (siglo XIII) que sostenía que la vida era producto de una fuerza misteriosa, cosa que esta fuertemente arraigada en el cristianismo y específicamente en el catolicismo. "*Moléculas y hombres*" encontraron un adecuado lugar en el positivismo que desconfiaba de la existencia del "alma", dando cabida posteriormente al discurso científicista que concebía a la ciencia y a la selección natural como el cimiento para la construcción de una cultura nueva. Verdaderamente la biología molecular ha llegado ya muy lejos en su intento de proporcionar una explicación físico-química completa de autoconstrucción y la autorreproducción biológicas.

El misterioso origen de la vida, y en particular de la humana, ha sido tema de numerosos estudios, en especial los filósofos han propuesto la existencia de un origen universal, es decir, de un principio regulador y creador. En específico entre los vitalistas y animistas, se respira aquella alianza hombre-naturaleza fuera de la cual existen un algo aterrador. La polémica al respecto de lo que somos nace con los hallazgos en biología que nos permiten asegurar hoy que una teoría universal no podría nunca abarcar el mundo viviente, su estructura y su evolución, como fenómenos deducibles de un principio original.

En vez de una lógica universal, podríamos explicarnos por causas azarosas. En las que se exprese los fenómenos (de la vida) no como objetos o eventos predecibles, sino como posibilidades; inciertas, imprevistas. Esto no es fácil de asimilar, debido a nuestra carga epistemológica tradicional.

Nos gustaría creer que somos necesarios, inevitables, ordenados desde toda la eternidad. Todas las religiones, casi todas las filosofías, e incluso una parte de la ciencia dan testimonio de los infatigables y heroicos esfuerzos de la humanidad para negar desesperadamente su propia contingencia (Stent,1981:113).

A decir de la anterior cita, la pregunta ¿cómo es que somos una posibilidad del azar?; inquieta. La respuesta , sospechosa, incompleta. Así pues, la propuesta de la teoría darwiniana fue parteaguas en cuanto a explicaciones creacionistas se refiere. En ella, la participación de fuerzas misteriosas se descartaba, proponía una "selección natural" (por azar) a través de la cual surgían estructuras específicas. El reflector como ya lo anotamos en la cita líneas arriba, esta dirigido al trabajo de Stent (1981) con quien coincidimos al enfatizar que la biología molecular ha agregado la emergencia de variantes o mutantes, después de varias generaciones, que resultan de errores casuales producidos azarosamente al replicarse el ADN (Stent, 1981).

Las fronteras entre biología evolutiva y el origen de la vida, del sistema nervioso superior y de las características humanas “*únicas*” –por ejemplo el lenguaje- aún se discuten. Pero la condición humana actual provoca más a fondo nuestros sentires; hay quien asegura que el hecho impenitente de manipular el ADN con la ingeniería genética es ilusión superficial, el verdadero riesgo esta en la misma naturaleza humana. Porque si somos el resultado de errores consecutivos del azar en la secuencia del ADN, el consolador discurso animista se diluye, al ser trastocados el significado y el puesto de *el hombre* en el cosmos.

Ello demanda un replanteamiento “*objetivo*” de nuestros sentimientos románticos, pues los valores -éticos y morales- maniqueístas desprendidos de la versión romántica aún se observan en nuestras relaciones y acciones. Pero, no podría ser, sin la intervención de valores, aquella sentencia de que el conocimiento debe excluir todo juicio valorativo, es insuficiente. Es inevitable, además innecesario, esa relación en la que se mimetizan valores y conocimiento, incluso en el discurrir; sólo hay que ser precavidos, para no parecer incoherentes o absurdos.

Ahora bien, reconsiderando la teoría darwiniana, el meollo era la capacidad adaptativa, eso hace a ciertos organismos reproducirse más que otros, aunque no es posible comprobarlo; nada ha evidenciado que los seres más adaptados se hayan reproducido a mayor razón, pudo haber ocurrido lo contrario. Viéndolo desde el enfoque de selección natural, la creencia animista coadyuvó a la adaptabilidad humana, pues ello hizo posible la ciencia y por ende la manipulación de la naturaleza. Paradójicamente ha sido aquella (la ciencia) la encargada de revelar que no sólo no existe un principio omnipotente, sino que simplemente no existe en la naturaleza aquella “*verdad*” tan codiciada. Entonces se mostró que para explicar los microfenómenos o los macrofenómenos el vocabulario –ordinario o intuitivo- era insuficiente, se requería no sólo una resignificación sino una reelaboración de significados más amplia, que chocaban inevitablemente con lo que el *sentido común* dictaba.

Pero la desnaturalización de conceptos de sentido común tuvo su costo, porque evidenció nuestro lado irracional, aunque sea de utilidad para la ciencia. Rebasar añejas convenciones requiere, más que vernos, aprehendernos; así es como evitaríamos la trampa epistemológica en la que constantemente caemos, cambiando de fábula a metáfora y de ésta a utopía. El cambio será verdadero cuando la búsqueda se guíe, sin la noción de ley o de orden y se reivindique la presencia de un pensar complejo.

2.1.2 El dilema. Posturas e im-posturas

La disyuntiva entre adoptar una postura u otra, científica o metafísica, deriva en un abanico de posibilidades, si somos contingencia o conjuro de azares o inspiración divina, lo cierto es que

en medio de todo ello, la ciencia y la moral han convivido siempre, para bien o para mal, la primera se ha yuxtapuesto a la segunda, específicamente en el terreno religioso. Pero hoy, se ha debilitado su posición de privilegio y lo peor es que a diferencia del pasado, no son los ingenuos ignorantes o necios los que se oponen a ella, sino los mismos científicos. Esta oposición no surge de considerarla, buena o mala en sí misma, sino por el uso que se le ha dado, pues una vez puestos al alcance del público, los avances científicos adquieren otras connotaciones: guerra, contaminación, extinción, agotamiento de recursos naturales, tergiversación del cuerpo y la de la naturaleza humana. Aunque, también resultaría necio considerar sólo las desventajas, pues existen (tal vez en mayor número) las ventajas. La solución no sería frenar sus avances, sino proponer un uso responsable; político y económico.

El transfondo de estas posturas encontradas, son las molestias que comprenden las aplicaciones biotecnológicas que, contradiciendo los conceptos de esclavización y muerte, pretenden incrementar el bienestar humano. Sin embargo sus implicaciones en ocasiones han resultado siniestras, ya sea que estén en uso o en estudio, han hecho todo un campo lucrativo y utilitario de la biología humana. Lo que hace dudar de una intención filantrópica, mostrándolas como monstruosas, como el Frankenstein que Shelley (1978) solo concibió en su imaginación y que hoy parece reencarnar; materializándose y confundándose entre nosotros. El dilema no se agrava cuando la ciencia entra en relación con la ética, sino con el poder que van adquiriendo los artefactos científicos en nuestra vida.

La base de la creencia en sistemas éticos “*objetivos*” descansa en la noción que bajo una u otra forma ha dominado Occidente, desde Platón que sostenía que había un principio único regulador para el cosmos y para los seres vivientes, cosa que de alguna forma directa o investida mantenía la idea de un Dios, o de su forma atea, la razón. Ha sido este comportamiento monista el núcleo del racionalismo tradicional, religioso, metafísico y científico, trascendental y naturalista, piedra angular de las sociedades occidentales; lo que el tiempo y los hallazgos subsecuentes en relación a la ciencia desacreditaron. En general, aunque la doctrina monista no haya sido confirmada en el sentido ético, ha funcionado perfectamente para validar a la ciencia moderna.

Hoy día, el vertiginoso progreso científico ha evidenciado la inexistencia de un principio regulador pues esta atiborrado de contradicciones epistemológicas. Si aquélla trata de explicar y ordenar nuestra experiencia, el estudio del conocimiento humano debe requerir “el carácter y el alcance” de los medios de comunicación. El “*sentido común*” por excelencia para orientarnos y organizarnos, ha resultado insuficiente en cuanto conceptos e ideas, que rebasan nuestros términos cotidianos. Sobre todo con los hallazgos de la física a principios del siglo pasado, a nivel subatómico y supra-atómico. El lenguaje de entonces resulto vulgar para expresarlos, pues sólo

era suficiente para explicar los fenómenos que eran comparables con la magnitud de nuestra experiencia cotidiana. Lo que frustraba otra forma de explicación dejándola en el nivel de representaciones figurativas.

Para tratar de la intersección entre la moral y la biología humana, no hay nada hasta ahora que haya reemplazado el dualismo cartesiano cuerpo-alma, a pesar de la monserga científicista sobre los sistemas éticos “objetivos” basados en argumentos tautológicos evolutivos (...) la materialización biológica del alma, la disolución del dualismo cartesiano, es incompatible con el mantenimiento de la ética occidental (Stent, 1981:134-136).

En pocas palabras, hoy el dualismo cartesiano vive aún y continua socavado en la ética, implícito como premisa metafísica (no legitimizada). Los conflictos éticos han surgido en diversas aplicaciones, en cuanto a la *genética humana*, verdadero terreno minado, por ejemplo con lo referente a la heredabilidad de la inteligencia, o a la posibilidad de la diferencia racial en el genotipo de ésta, sólo por mencionar un par de casos escalofriantes.

2.2 Ciencia-Tecnología-Sociedad

La evolución científica implica la lingüística, el binomio simple cuerpo-máquina ya no es suficiente, haciéndose necesario replantearlo en un trinomio ciencia-tecnología-sociedad. Así fue como razón, observación y progreso; como elementos estructurantes de la modernidad, se identificaban con el hecho de que a cada momento adquiría mayor fuerza la metáfora de la máquina. Este episodio fue testigo de la evolución y revolución de las máquinas, pues no solamente generaban plusvalía a los propietarios, sino que solidificaban las economías. Las grandes compañías hicieron posible el acceso de todo mundo a artefactos como teléfonos, radios, lavadoras, estufas, y otros; éstos no sólo representaban estatus social sino reducción del trabajo.

Esa metáfora también influyó de forma contundente en la concepción positivista de la obtención de una verdad asequible por medio del método, pues estimulaba la percepción de la máquina, ya que la ciencia podía concebirse como “*fábrica del saber*”, productora de verdad objetiva. Y qué decir de las perspectivas futuristas que veían implícitas en la “máquina”, la energía y fuerza para la formación de utópicas sociedades. Otra gran ventaja, era la característica de que aquélla no tenía ni conciencia moral ni alma; teniendo en cuenta la inevitable regulación de producción fabril y la mano de obra barata.

Hoy en día ya no enternecen esas concepciones románticas en cuanto al alma, pero en lo que se refiere al conocimiento empírico aún tienen gran influencia. Esta visión penetró en cada rincón de nuestra vida cultural; puesto que –todavía– gran parte de lo que consideramos de verdadero valor o significativo en nosotros o en nuestras relaciones es producto de aquélla. Muchos de nuestros actuales escenarios cotidianos, no eran comunes hace un par de décadas, lo que evidencia un radical cambio social, que nos somete a un cambio mucho más profundo, exponiéndonos a las opiniones y valoraciones de algún otro. Esto es importante, puesto que nos orilla a reorganizarnos con una nueva conciencia: la postmoderna.

Las nuevas formas de comunicación y acción con las que convivimos han modificado la concepción del yo. Esas tecnologías se han tornado fundamentales en la inhibición de aquel yo individual; manifestándose, como expresa Gergen (1992) una colonización del ser, conjuro de identidades parciales, como resultado de la “saturación social”. Ello nos envuelve en un estado de multiplicidad sin límites aparentes. Esa colonización del ser y esa aparición de múltiples posibilidades son indicadores significativos de la conciencia postmoderna, que para poder aprehenderla nos es necesario evaluar con atención la presencia de las nuevas tecnologías en nuestra cotidianidad.

Esas tecnologías se expandieron, voraces, durante el siglo pasado, cada una de ellas nos hace más dependientes de los otros, exponiéndonos ante ellos, estimulando todo un abanico de interrelaciones que nos dejan la sensación de un pasado extraño. Aunque el objetivo de este trabajo es el significado de las nuevas tecnologías y sus aplicaciones en el cuerpo, consideramos necesario mencionar el hecho de que por supuesto no son independientes, la forma en que se asocian con todo el acontecer cotidiano toma caminos impensados. Por ejemplo, el viajar en avión o por el ciberespacio nos hace presentes en forma significativa en múltiples espacios a la vez, esto cobra particular importancia porque entonces aquel yo único e idéntico, ahora se multiplica, convirtiéndose en *fragmentado*. Este fenómeno ha adquirido en nuestros días dimensiones descomunales (en particular en cuanto a la red y la televisión se refiere) porque nos identificamos con algún otro o con historias que hacen volar nuestra imaginación, proyectando nuestras identidades hacia contextos materialmente desconocidos, produciendo en nosotros, lo que Gergen (1992) llamaría, un sentimiento de “conexión social”.

La polémica sobre el valor de estas nuevas formas de relacionarnos, surge cuando se les define como irreales (algunas de ellas) o carentes de significado. Lo que desde nuestra perspectiva tendría una explicación coherente, pues actualmente las relaciones cara a cara han sido desplazadas por otras nuevas que no por el hecho de estar mediatizadas por mecanismos tecnológicos cobran otro significado, mucho menos es indispensable la presencia tangible de algún otro para hacer real nuestros vínculos sociales. Pensemos, por ejemplo, en las relaciones

que se originan con los símbolos religiosos. La connotación de tiempo y distancia cambia si de los medios de comunicación social, pues ellos también han hecho posible que figuras y símbolos adquieran valor y sentido en nuestras vidas; resignificando nuestros conceptos.

En otro plano, esas figuras y símbolos emitidos por los medios masivos de comunicación, adquieren en muchos casos el carácter de un eficaz aglutinante social, conectándonos en una especie de *sentimiento colectivo*. Toman forma además de verdaderos artificios retóricos que, más que las presencias más queridas que tenemos a la mano, nos sumergen a los estados de ánimo más alterados: tristes, temerosos, amorosos, furiosos o de éxtasis estético; haciéndonos vivir las experiencias más temerarias, en las que el significado de lo real y el poder de la ficción se confunden, lo que nos lleva a reflexionar que hoy por hoy somos cada vez más dependientes de la tecnología para sensibilizarnos que de nuestros sentidos.

2.2.1 Hombre alotrópico: hombre “compuesto”

¿Por qué recurrir a la química para expresar la presencia del hombre hoy?. Porque cual compuesto ha desarrollado la capacidad de presentar, dependiendo del escenario, con diferentes propiedades distintos aspectos, cosa que depende como en la alquimia con qué y cómo se obtenga la mezcla.

Sin embargo, a pesar de todos los cambios que el uso de las tecnologías han provocado en nuestras conciencias, continúa en nosotros la sensación de contar con una identidad coherente (o de mismidad), no obstante que en determinadas circunstancias nos veamos motivados por impulsos contradictorios. Ésto, lejos de ser un trastorno patológico, es el efecto del cambio de piel en la cultura, esta vez por una tecnológica, de la adhesión de múltiples y dispares posibilidades de ser. Aunque en el fondo (aún) permanecen socavadas las nostalgias romántico-modernas, de un pasado que se ha idealizado mejor, cosa que tiene gran importancia pues ha sido el caldo de cultivo del advenimiento de lo postmoderno.

Como ya hemos mencionado, las tecnologías de la “saturación social” nos exponen a una diversidad insospechada de personas, relaciones, circunstancias y oportunidades; uno no puede resultar ileso ante esta insoslayable exposición. Esto nos cambia de dos formas: aumenta nuestra capacidad de saber acerca *de* y de saber *cómo*. Teóricamente ésto debería darse en armonía, pues la ampliación de nuestras posibilidades de saber acerca *de*, aumenta en forma masiva nuestros conocimientos del mundo y la posibilidad de materializar en acciones esa información; nuestras reacciones no son improvisadas, sino aprendidas. Esta colonización de nuestro ser nos

convierte en seres “*compuestos*”, en simulacros de algún otro. Y al mismo tiempo ese alter esta compuesto de muchos otros, lo que nos deja un sentimiento de ser ajenos a nosotros mismos.

Luego entonces, resulta prácticamente imposible expresarnos como mismidad, única e irremplazable; es precisamente al contrario, desfalleciendo espontáneos en la realidad y su vértigo provocador como lo hacemos. Es ese desgaste en la escena de lo real lo que denuncia la inesperada familiaridad, subreal, de nuestra alteridad. Cuando la jerarquía del espacio real, privilegio que adquiere gracias a lo visual, como perspectiva simulada se disuelve, lo suplanta la piel, que experimenta una hiperpresencia, espejismo; que, como lo expresa Baudrillard (1987), en realidad no tiene que ver con la sensación corporal, se vive como metáfora, aprehendida de la escena y el espacio; que lejos de ser escandalosa, se muestra como desafiante regla simbólica, lejos de ser vivida como desequilibrada, se experimenta como una torsión sutil e inacabable del sentido. Lo que hace reorientar el discurso lineal de la historia que antaño se nutría de oponerse herméticamente al de la naturaleza y el del deseo al del poder, hoy necesariamente se combinan sus significados y su campo de acción. Antes habría sido herejía, ahora es improvisación de sentidos, de sin sentidos, de múltiples sentidos simultáneos, que permiten suponer, más allá que un sujeto, que el orden y la ley.

2.2.2 Hombre-Ciencia-Cultura

Otro punto que consideramos importante en el desarrollo de esta investigación es en cuanto a lo que ha ocurrido con la ciencia y su expresión tangible: la tecnología. En este sentido, derivado de lo que hemos descrito con anterioridad, exponemos en el presente apartado algunos puntos que hemos pensado importantes y que nos guiarán hasta la tercera parte en donde tecnología y género, abrirán una nueva posibilidad; *cyborg*.

Para ello, debemos tener presente que toda corriente innovadora llámese como se llame (cultural, artística, científica o tecnológica) tiene un impacto determinante en las “*costumbres y tradiciones*” sociales; por poner un ejemplo reciente, tal es el caso de la ingeniería genética, la biotecnología, el uso de la energía nuclear; sin esas consecuencias revolucionarias el progreso social se estancaría. Sin embargo, dirigiendo ahora la atención a lo que nos señala Pérez Tamayo (1995), la percepción de la influencia de ello en la cultura por el sector que no está involucrado directamente en su producción, se antoja indiferente o en casos más extremos de plano excluido.

La ciencia coadyuva a la creación, al desarrollo y permanencia de valores en la sociedad. Cosa que ha ocurrido en dos planos: epistemológico (en física) y ético (en biología). Sería, entonces, necesario aclarar qué se ha entendido por ciencia, considerando el hecho de que en

este inicio de milenio ya no se habla de *ciencia*, sino de *ciencias*. Porque la pluralidad y relatividad de esa fragmentación de la ciencia, resultado inversamente proporcional a las posturas positivistas y reduccionistas de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, evidenciando que el “método científico” tan perseguido y deseado, simplemente no existe. Es decir, que si no es *la ciencia* sino *las ciencias*, entonces no es *el método* sino *los métodos* científicos. Por supuesto que debe haber puntos de convergencia, que resulten en convenciones en que todos (o la mayoría) coincidan.

Esta actividad, el lenguaje, la historia y la existencia cuya evolución en el camino se dividió en dos “genética y epigenética”, son exclusivos del hombre. La ciencia apareció como la antítesis de la imaginación y de la fantasía. Sin embargo, es creativa en todos sus aspectos, porque son los hechos los que la conforman, pero los significados son los que le dan vida. La naturaleza no es inteligible en ausencia de un marco conceptual que le confiere sentido en ausencia de un contexto que le de coherencia con el resto del conocimiento. Al señalar que su objetivo es comprender la naturaleza, lo que en realidad hace es tratar de explicar la realidad, sometiendo todo cuanto ocurre al raciocinio humano, lo que ocurra fuera de aquélla queda fuera de este también. Estos puntos de convergencia son los indicadores de la influencia de la ciencia en los valores sociales.

Pero habrá que ser cuidadosos porque esa confluencia no implica el consenso de todos, sino sólo de científicos “insignes”. “La ciencia no tiene nada que ver con la democracia ni nunca ha sido asunto de multitudes: la verdad no se decide por el voto popular”. (Pérez Tamayo, 1995: 21). La imbricación Ciencia-Sociedad-Cultura se logra porque existen ciertas reglas: 1ª. El campo de estudio de la ciencia es la realidad, esto nos incluye a nosotros, como parte de la naturaleza; 2ª. El desconocimiento de algunos fenómenos insita a la imaginación abriendo variadas posibilidades para explicarlos, contradiciendo de algún modo a lo que se ha convertido en parte fundamental de la naturaleza humana, “*inventar explicaciones*” para lo inexplicable; 3ª. Las afirmaciones científicas son temporales, pues el conocimiento científico es incompleto y perfectible. Lo que un día fue verdad, otro fue sospecha y tal vez al final obsoleto. La amenaza que implícita va es doble, por un lado la incertidumbre de la novedad; por otro, de algún modo prepara el terreno para modificar o reemplazar lo conocido; 4ª. La ciencia no se erige con mentiras, debemos aclarar que éstas no deben confundirse con el error (aunque si debemos considerar que uno de los efectos colaterales es precisamente lo contrario sobre todo en la publicidad y la política que resultarían difíciles y hasta imposibles de ejercer, sin usarlas); 5ª. La subjetividad del científico no debe mezclarse con su trabajo. Sin embargo, el planteamiento de un punto de vista diferente en muchos de los casos los hizo ver (a los científicos) como disidentes, siendo en ocasiones reprimidos con crueles actos.

Visualizándola psicosocialmente, la ciencia, también, implica normas, es decir, convenciones llamadas científicas como consecuencia de su práctica, estrechamente relacionadas con la ética; valores sociales. El pensamiento científico llega a la cultura transformando *costumbres*

y *tradiciones*, y algunas veces de plano las reemplaza por otras. Hemos aprendido que el conocimiento confiable se adquiere a través de la ciencia; así es como hemos podido sacudirnos cuestiones metafísicas que de algún modo han sido comodines psicológicos. Somos parte estructurante de la naturaleza, hechos del mismo material y regidos por las mismas leyes. De este modo la creencia de los deseos y pasiones ha quedado en desuso.

En este sentido, la cultura queda mutilada de ese aspecto irracional e irresponsable, frente a un “destino predeterminado” se desacreditan las explicaciones sobrenaturales para lo que no entendemos, llegando a concebir al hombre como “esencialmente distinto” del mundo exterior.

2.2.3 En peligro de extinción. Invenciones y re-invenciones

Para terminar de comprender el sentido de lo anterior, hay que ubicar que toda teoría o corriente está entrelazada en una época. Ahora bien, tradicionalmente hemos entendido esta última como un lapso de tiempo delimitado por sucesos que se han considerado socialmente significativos, ello implicaba que tales sucesos transcurrían lentamente, consolidándose después de largo tiempo. Un cambio de época, implica transformación en el modo de ver y situarse. La ideología por ende cambia, pero en su caso son nuevas creencias y tradiciones las que recubren, siempre, a las edificadas como incuestionables.

Se trata de creencias ontológicas acerca de lo que se considera razonable admitir como existente en el mundo, de supuestos epistémicos, acerca de lo que debe valer como razón para justificar cualquier proposición, de adhesiones valorativas sobre lo que debe considerarse como altamente valioso (Villoro,1995:34).

En este sentido, dichas cuestiones se traducen como convenciones que están sutilmente ocultas en toda polémica, aunque no se expresan tácitamente matizan de algún modo hasta las posturas más radicales. Impregnan nuestro “*sentido común*” con tal fuerza que llegan a estructurar la forma en que el hombre explica su mundo.

Hay que entender entonces que como muchos otros de nuestros conceptos abstractos materializados luego en nuestra vida cotidiana, la ciencia no nace se hace, y se hace dentro de un contexto determinado, mimetizando, ontológica y epistemológicamente, el ser y acontecer del hombre. En su discurrir, es ella misma la que se cuestiona, llegando a desacreditar –a veces en forma absoluta- añejas posiciones. Incluso cuando es radical se reinventa sobre la figura del mundo en turno, usándola de supuesto. La configuración moderna del mundo, se edificó sobre la duda y la sospecha de los preceptos medievales; y al transcurrir del tiempo cayó víctima de su propio discurso. Hoy hablamos de postmodernidad, aunque aún el rescoldo de la modernidad no

termina de extinguirse. Con todo, podemos percibir una nueva atmósfera que ya no es homogénea; ahora fragmenta, pluraliza, acelera; nuestros cuerpos y nuestras mentes.

El pensamiento moderno se desarrollo alrededor de un núcleo bipolar: sujeto y razón. No consideraba al hombre desde el mundo sino al mundo desde el hombre, era sujeto ante el cual todo era susceptible de ser objeto. No era parte sino centro (aunque la diferencia es ambigua) desde donde podía controlar y dirigir; tomaba forma de medida -aunque esta idea no empieza en el modernismo, sino desde el Renacimiento-, la metamorfosis del *alma* comienza, hacia lo que luego será *el sujeto*. El hombre como ser autónomo podía transformar el mundo, producía su propia historia, construía su sociedad. Llegando hasta nuestros días a no ser parte de la naturaleza, sino sujeto cuyo producto colateral es el mundo: conocimiento y acción. Naturaleza y sociedad son creación y recreación, es el hombre lo que les da sentido.

Así fue como la *razón*, adquirió el nivel de privilegio, era el camino para darle lógica al mundo; total, única, universal. Aunque esta idea se incubo desde el Renacimiento, persiste durante la Ilustración llegando a concretarse en este período moderno (siglo XIX y XX) con el progreso de la ciencia y la tecnología, transformadoras del mundo y del hombre. Racionalizar el mundo, implicaba, además de aprehenderlo y comprenderlo; transformarlo y, transformarlo era sinónimo de dominarlo. La idea del progreso imperó en el pensamiento moderno, según esto la historia es regida por reglas que la razón podía descubrir, cuya práctica se reveló en las revoluciones modernas que se explican como actos radicales en busca de una solución racional con el objetivo de alcanzar la soñada sociedad libre, donde escasez e injusticia no existirían. Podía suceder que las expresiones ideológicas se contrapusieran como es el caso, por ejemplo, del socialismo y el capitalismo, pero analizándolos en profundidad había intrínseca la idea del *sujeto* y la *razón*.

Y precisamente es esto, lo que en nuestra época es el blanco de las sospechas. La razón sufre una serie de transformaciones, se muestra en función de la historia y del científico en cuestión, dependiente del deseo de la voluntad de la experiencia; en fin, de la vida. Cayó víctima de su propio lenguaje¹⁶, pues lo que desacreditó su figura totalizadora no fue su falsedad, sino su falta de sentido. Y esta desestabilización acarreó, como consecuencia inevitable, la desestabilización del sujeto individual. Pero esas discusiones apenas se asomaban, mientras tanto las sociedades continuaban en su embeleso de progreso científico y tecnológico; modificando el mundo natural y social, *tecnología* y *revolución* eran las palabras claves de la primera mitad del siglo XX.

¹⁶ Pasa de la definición cientificista totalizadora, a la versión historicista, hasta llegar al otro extremo con los neopositivistas quienes afirman “se muestra víctima de lo que pareciera su obra más preciada: el lenguaje”.(Villoro,1995:39)

Fueron necesarios dos sucesos para que el pensamiento moderno se tambaleara a nivel mundial. Uno fue el fracaso del proyecto de convertir la naturaleza, por la técnica, en morada digna del hombre, pues el camino tenía límites. El otro, la depredación por medio de la práctica humana que ha llevado al agotamiento y, en casos más dramáticos, a la extinción de recursos y especies. El progreso se puso, entonces, en tela de juicio; surgiendo una propuesta que, tal vez, resultaba contrapuesta al principio moderno: “el equilibrio sostenido en vez del progreso continuado”; acompañado por la, cada vez más inquietante, idea de la destrucción del equilibrio ecológico, que avizoraba consecuencias apocalípticas. El avance tecnológico se concibió como un ente monstruoso, que a cada paso crece y se refuerza de una manera irreversible, ocasionando cambios naturales y sociales. Pero esta analogía no es inocente, surge del principio moderno: el hombre en el nivel de sujeto para quien el mundo es solo objeto cognoscible, transformable y consumible. La duda que surge al respecto del progreso tecnológico conlleva inmanente la duda de un progreso social. El sistema capitalista, por ejemplo, a formado sociedades con burocracias tecnócratas, en donde,

el ciudadano queda reducido a un anónimo sujeto de consumo. En las sociedades industrializadas modernas, las decisiones políticas son el resultado cada vez más de cálculos técnicos y cada vez menos de elecciones de vida en común; las opciones reales se cierran y el fin del gobierno se reduce cada vez más a mantener el sistema en movimiento. La sociedad se parece más a un mecanismo autorregulado que a la obra de arte con que soñaron los renacentistas (Villoro, 1995:41).

Y no solamente eso, sino llegando al extremo, más trágico, resultó la caída de los sistemas socialistas, pues con ellos se derrumbó también el proyecto de edificar una sociedad justa, con la *razón*. El caso es que el hombre no ha podido erigirse como rey, ni en la naturaleza ni en la sociedad, lo que nos hace pensar en dos posturas: sufrir la desilusión del principio moderno o deconstruirlo y replantearlo, para formular nuevos proyectos; reinventando nuestra naturaleza.

No obstante, la duda sobre los supuestos modernos subyace no bajo doctrinas acabadas, más bien bajo estados de ánimo, sobre tendencias intelectuales. Hubo quien definió la postura postmoderna como “el fin de los grandes relatos explicativos y legitimadores”. Hay una inclinación por la pluralidad de posturas intelectuales, que pudieran resultar, incluso, antípodas en un mismo terreno. Esto se entiende como el debilitamiento de un modelo explicativo, como resultado de su deconstrucción, mostrándose como ilusión: razón y progreso; cediendo el lugar a lo único seguro, el futuro incierto. Otro indicador de esta tendencia es el relativismo, pues el descrédito de los conceptos totalizadores, condujo a la aceptación del valor relativo de cualquier perspectiva abogando más por una utilidad que por una totalidad.

La búsqueda de la verdad quedó soslayada, puesto que con este panorama resultan tantas verdades como culturas. Emergiendo un arma de dos filos, por un lado da cabida a la tolerancia, ninguna razón es definitiva. Por otro, esto conlleva a que se difuminen los parámetros de consenso y valores comunes. El relativismo radical puede confundirse con la actitud de “todo vale igual” o ausencia de objetivo valor. Otra característica es el “contextualismo”, reduccionismo de la explicación a lugares y situaciones particulares. En retrospectiva el análisis de todo sentido lleva a un juego de lenguaje específico en un contexto específico.

Además, coincidimos con Villoro (1995) cuando atinadamente expresa que, debemos considerar que el paso de la modernidad a la postmodernidad lo pudieron dar las sociedades industrializadas tanto en su estructura social como en su mentalidad; pero los países –entre ellos México- que aún se encuentran dentro de ese proceso de modernización sólo importan el desencanto, como su usual característica extralógica. Aunque también un aspecto positivo podría resultar de esa paradoja, y es el que nos encontramos en el proceso modernizador, ya conociendo sus consecuencias.

Lo que sin duda ha persistido, irremediamente, al acercarse algo nuevo es un sentimiento nostálgico por lo pasado y una actitud predictiva por el futuro. Quién podría decirnos si esto que vivimos es el principio o el desarrollo o el desenlace de un episodio histórico. Lo que podríamos contestar de manera menos insensata es que, responsabilizarnos con respecto al cambio, conlleva producirlo. Cosa imposible si negáramos el pasado, una opción más útil sería, no destruir sino deconstruir; tomando otras direcciones, otros sentidos; informes, amorfos.

Hoy el sujeto y la razón se han transformado; el sujeto ya no corresponde a una subjetividad individual sino a una intersubjetividad, base de la objetividad y sentido. Esto último, como lo ha planteado Wittgenstein (1983), sugiere la idea de que los significados están implícitos en juegos de lenguaje, con sus reglas. Y éstas al mismo tiempo son inherentes a proyectos comunes que estructuran la diversidad de las formas de vida, siendo posible darles sentido, abandonando la conciencia individual por una forma de vida comunitaria. Es decir, el fundamento del conocimiento no es individual sino colectivo. El sujeto no es origen del sentido, sino que toma sentido a partir de su interacción social. Por su parte la razón no es más total -dependiendo de la postura y los intereses- será relativa, según su práctica y su utilidad; ésto configurará precisamente, el centro de una nueva concepción del mundo.

Finalmente y a pesar de todo, la ciencia no ha sido capaz de responder a los problemas fundamentales del hombre: su naturaleza, su sitio en el cosmos, su historia. Este cambio en las concepciones modernas, ha conducido a una nueva visión en la forma de relacionarnos con la sociedad y con la naturaleza. Respecto a esta última el cambio es irreversible, ahora los

trastornos provocados en ella por la técnica deberán resolverse con la técnica. Dejar de considerarla como objeto maleable deberá incluir replantear nuestra situación en ella.

2.2.4 El recuento de los daños

Desde una dimensión psicosocial, la ciencia es un fenómeno sociocultural, su extensión llega a dominar la vida y el destino de las sociedades; definiendo incluso sus sistemas de valores. La figura de ésta, en nuestros días, conlleva cambios en su hegemonía; su comercialización resultado de políticas neoliberales y de participación de la sociedad ha abandonado su postura de universalidad, como objeto fijo, hay quienes la definen como algo deletéreo. Lo cierto es que ciencia y tecnología se producen y reproducen en la sociedad; su naturaleza es hoy interdisciplinaria. Entre ciencia y tecnología el límite es borroso, no obstante teóricamente si hay una diferencia muy marcada. Atravesada, sobre todo, por el poder económico,

la explotación del conocimiento científico es cada vez más importante para la supervivencia de las grandes corporaciones industriales, incluyendo las compañías transnacionales; por ello y por limitaciones económicas surgidas en años recientes, la comercialización de la ciencia y la tecnología se ha acelerado (Martínez Palomo, 1995: 57).

El argumento de Martínez Palomo nos parece ad hoc en este momento porque, refiriéndose a la ciencia o lo científico involucra los elementos que hemos estado manejando en los últimos apartados e incorpora otros nuevos –producción masiva, progreso, estructuras sociales, medio ambiente, corporaciones transnacionales, gobiernos, institucionalización, depredación-, entretajidos y atravesados todos ellos por otro con mayor peso, el poder económico, convirtiéndose mediante su forma tangible –la tecnología- en un actor social. Todavía hasta mediados del siglo XIX, el científico era una persona solitaria, curiosidad e imaginación eran sus utensilios de trabajo. No obstante, para reforzar su actividad siempre han recurrido a dos recursos imprescindibles: colaboración y comunicación. Su progreso ha necesitado del apoyo de la sociedad, pues en todo período ha sido necesario justificar su utilidad, las agrupaciones científicas han sido posibles con el subsidio de los que tienen el poder económico, su subsistencia a nivel institucional y su divulgación ha tenido su correlato con el poder, a través de la historia.

Al final del siglo XIX, la ciencia ya se había constituido en un ente social que no sólo perfeccionaba, sino que demandaba medios para llevarse a cabo, es entonces que se institucionaliza, transformándose en profesión; surgiendo organizaciones en Europa (Francia, Inglaterra y Alemania), pues ya se le vinculaba con el avance económico y cultural de la sociedad. El apoyo del gobierno se vuelve insuficiente y es rápidamente rebasado por el sector privado

industrial, puesto que muchas ramas de él presintieron mayor utilidad por el lado de la investigación (especialmente la eléctrica, la óptica, la automotriz y la farmacéutica). En los Estados Unidos de Norteamérica la atmósfera era más bien pragmática, se daba mayor importancia al inventor, porque se comercializaba el invento, distribuyéndolo eficazmente en la vida diaria de la población.

La segunda guerra mundial fue un excelente pretexto para el surgimiento de fabulosos proyectos. Tan fue así que, al terminar, el estatus de la profesión científica era de gran importancia y utilidad. Pero al final de los 60's, aparecen movimientos ambientalistas y antitecnologistas que tachaban al avance científico como una forma de manipulación capitalista, argumentando que las consecuencias tan complejas no se pueden ver desde arriba. Consiguiendo la creación (en la esfera académica) de programas en los que ciencia-tecnología se entienden como fenómenos, que imbricados en la sociedad se entretajan con la cultura y valores, políticos y económicos, que a su vez se resignifican en esta interacción, erigiéndose otros nuevos sobre la misma sociedad que los nutre.

Los cambios que la ciencia y la tecnología han causado en la sociedad, ha estimulado el surgimiento de estudios¹⁷ en los que se investigaba sobre la mejor manera de controlar y dirigir su impacto. Surgiendo, paralelamente, movimientos antibelicistas, que protestaban por el uso de la energía nuclear y otros que echaron por tierra ambiciosos proyectos¹⁸, en otros casos se optó por conciliar interés científico y bienestar público, estableciéndose una nueva legislación, así la relación ciencia-sociedad comenzaba una nueva vida¹⁹, entrando en esta nueva forma de relación el público. Otros aspectos a considerar fueron la depredación, degradación y contaminación ambiental, las armas nucleares, la genética ahora manipulada por la ingeniería y el aumento de la longevidad artificialmente.

Los proyectos o programas Ciencia/Tecnología/Sociedad (CTS) no se encaminaban a impulsar el conocimiento científico y tecnológico; sino a planear una forma de controlar los efectos de la tecnología sobre la naturaleza que se estaban tornando problemáticos.

2.2.5 Matrimonio por conveniencia. Ciencia-Sociedad

Continuando por el mismo sendero que se abre como resultado de la interacción entre ciencia-sociedad, y los cambios sociales que ello conlleva, Arizpe (1995) nos hace reflexionar

¹⁷ Uno de los primeros fue el iniciado en Harvard (1964) patrocinado por la IBM y otros más en el Massachusetts Institute of Technology y en la Universidad de Washington (Martínez Palomo, 1995:62)

¹⁸ Por ejemplo, el transportador civil supersónico y el sistema de misiles antibalísticos (Ibid, p.62)

¹⁹ En 1976 la Universidad de Harvard propone establecer un laboratorio de alta seguridad para la realización de estudios sobre ADN recombinante. Situación que alarmó y provocó un proceso de legislación en el que público y científicos tuvieron que ver (Ibid, p.63).

sobre esta relación; pero esta vez en sus expresiones materializadas tecnología-civilización que atravesadas por el poder –económico/político- se tergiversan en algo más bien mundano, práctica financiera-relación contractual. Así pues, la actitud hacia la relación ciencia-sociedad, para los 80's, se torno cauta en los países del primer mundo; los países en vías de desarrollo demandaban sus productos en un porcentaje mayor y, aunque se pretendió fortalecer un crecimiento interno y frenar la fuga de cerebros la situación económica se impuso a los “buenos” proyectos.

La influencia que la ciencia ha ejercido sobre la sociedad no es cuantificable, pero ha sido demasiado profunda, la ha penetrado de tal manera que ha invadido hasta los sitios más privados. En los mismos 80's en Europa se dieron dos cambios que modificaron la investigación y desarrollo científicos –en las instituciones públicas-, la reestructuración y la comercialización. Para la primera significó en reducción presupuestal, se disolvieron las fronteras entre disciplinas, promovándose una labor interdisciplinaria y modificó las relaciones contractuales (de permanentes a temporales). La segunda trastocó los parámetros de la organización científica y se transformó en práctica financiera, con sus planes e instalaciones corporativos, rentable; explotando la investigación comercialmente.

Quizá en esto se incube el peligroso embrión de las consecuencias que conlleva, no la ciencia en sí, sino su manipulación comercial, puesto que los patrocinadores son los que imponen las condiciones, tratando a la información científica como mundano asunto laboral. Las voces a favor lo ven como estrategias de los Estados para estimular la producción, otras lo ven como parte de las tendencias neoliberales para bloquear lo que podría ser “una fuente de crítica independiente”.

La ciencia es paradoja en sí; su avance, irónico. Ha “tecnologizado” sociedades, devastado los recursos naturales y según otras versiones más pesimistas, deshumanizado nuestras interacciones sociales. Todo en *pro* de una “razón instrumental destinada a la creación y exaltación de objetos de consumo” (Arizpe,1995:76). Esto ha provocado polémica, contraponiendo la tecnología con la civilización, pues las máquinas sustituyen al hombre cada vez en mayor medida.

Las voces se contraponen, según esto, en un país como México las posturas provocarían una situación beligerante, por un lado los que defienden ciencia y tecnología como caminos hacia algo mejor, por otro, el discurso humanista que se ve tergiversado. La velocidad con que se dan los cambios ha rebasado la labor de las ciencias sociales que no han podido seguirle el ritmo. Advirtiendo, además, que la característica de nuestra época en la historia de la humanidad será, por un lado la Tercera Revolución –Tecnológica- (después de la agrícola e industrial); microelectrónica, telecomunicativa y superconductiva. Por otro, la convergencia de las sociedades en un sistema globalizado.

En cuanto a nosotros como investigadores sociales, en el terreno de lo político seguimos la recomendación de Arizpe (1995), no hay que pasar por alto, el fin de la Guerra Fría; porque las Ciencias Sociales se han caracterizado por estar inmersas en posturas antípodas que estimularon a dicho conflicto, ubicándose entre dos paradigmas (teóricos): el bando del orden -funcionalismo, relativismo, estructuralismo-; y el bando del conflicto -marxismo, neomarxismo y dependentismo, que reflejaban la contraposición entre capitalismo y socialismo; y que al derroscarse éste último (80's), trastocaron las estructuras ético-políticas, cuestiones éstas que acaparaban la atención de dichas ciencias, cuyo conocimiento a través de la historia muestra el irreversible efecto de reflejo entre realidad y discurso socio-científico.

Aunque, habrá que aclarar que, no obstante, la existencia de dos visiones (Este-Oeste), el objeto de estudio era uno sólo: el capitalismo. La caída del socialismo no justificó la desigualdad de aquel, lo que hizo sobrevivir los análisis sobre dicho sistema y hoy en día han transmutado en otros movimientos sociales encabezados por otras minorías y al mismo tiempo fenómenos sociales insospechados en el que hacer socio-científico; la comunicación instantánea, la cibernética en los mercados financieros, la migración, las transformaciones sociales como resultado de la presencia de la mujer fuera del ámbito doméstico y familiar y los dilemas de la ingeniería genética; demandando nuevas formas de interpretación. Por supuesto, como parte de las ciencias sociales, la psicología social tendrá mucha tela de donde contar, si de investigación se trata en cuanto a estas cuestiones. Además, porque todo ello coincidió con el fin del milenio, desencadenando una avalancha de presagios apocalípticos, resultando en verdaderos conflictos psicosociales.

Sin duda tiene que ver; porque muchos de esos cambios sociales se perciben fatales; inciertos y desconocidos producen zozobra. Para las ciencias sociales el *sentido común* ya no fue suficiente, los sospechosos paradigmas y las supersticiones, pusieron en jaque la perspectiva social (occidental), pues era lo que daba sentido a ideologías políticas, teorías sociales y proyectos económicos. Demandando una reelaboración de su epistemología y por ende de su estructura, con coherencia y equidad; congruentes con nuestra era tecno-global.

En la aventura sin duda habrá obstáculos, las ciencias sociales en general y la psicología social en particular, pueden plantear la solución o explicación a los cambios sociales, pero la mayoría se quedan sólo en interpretación. Esto ha sucedido desde mediados del siglo pasado que se fortaleció como metodología el estudio empírico –recolección de datos y procesamiento de información- que por definición tiene un mérito. Pero es insuficiente, en su intento por ser rigurosa y no caer en el terreno de la incertidumbre, sólo reportar lo que analiza. Su método se adapta a lo ya estudiado. Evitando fenómenos inusitados o soslayados en los textos especializados, simplemente porque no cuenta con las herramientas para abordarlos.

La situación se complica en países como México, porque coincidimos con Arizpe (1995) cuando atinadamente puntualiza, que la ciencia social es prácticamente deductiva. Hasta los 80's México se encontraba aún fuertemente dependiente de una historia agraria y una Revolución política que lo aislaba en un opaco nacionalismo. Hoy debe reificarse, con pleno conocimiento del lugar que quiere ocupar en el planeta. Ello conlleva considerar, la degradación tanto del ambiente social –desigualdad/pobreza- como natural –contaminación-depredación-. Y en esta redefinición axiológica, en una sociedad como la mexicana, ya urbanizada y globalizada, deberá la psicología social, proponer un aporte productivo y propositivo. Hay que revertir el efecto, diferenciando entre el conocimiento y su aplicación. Si su utilización ha derivado en una instrumentalización de nuestras relaciones y en el irreversible daño del ambiente natural, entonces lo que demanda un cambio (socio-político-económico)- es la forma de utilizarlo.

2.3 Todo depende del cristal a través del cual se mire

Parafraseando el título que le da nombre a este apartado, debemos recurrir al hecho innegable de que para aprehender el significado de un concepto en toda su extensión e inmediatez se revela imprescindible contextualizarlo, trazar sus coordenadas espacio- temporales. Desde nuestra perspectiva psicosocial, el asunto ahora no es cómo surgieron (conceptos y significados), sino cómo es que se han mantenido vigentes durante tanto tiempo, en tan diversas culturas. Su desuso no se ha debido a que ahora estén caducos, sino a que su lenguaje ya no fue suficiente para entenderlos en medio de los nuevos hallazgos científicos e innovaciones tecnológicas.

Coincidimos con Arizpe (1995) cuando refiriéndose a la vigencia de aquéllos en la sociedad enfatiza que, en cuestión de sentires, comprenderlos nos invita a voltear un poco hacia el pasado, tomando en cuenta en todo suceso el proceso subyacente a ellos, por ejemplo, el conocimiento (abstracto) y la tecnología producida en forma masiva provocaron que Atenas y Roma instauraran la esclavitud como “bien social” y sobrevaloraran la búsqueda de la perfección física y la excelencia especulativa de la elite. Por otro lado, en el medioevo el valor de la caridad no se habría entendido (resultado de una tecnología más avanzada) pues amplió la urbanización, atendiendo plagas y miserias. Menos aún la limpieza e “industriosidad”, rasgos más bien norteamericanos, heredados de la tecnología industrial y la ingeniería sanitaria inglesas (siglos XVII y XVIII). Llegando hasta nuestra época, donde a gran parte de las nuevas generaciones las innovaciones tecnológicas les han facilitado la vida, para quienes la honestidad es casi un rasgo ontológico, pues simultaneo a ellas surge el sentimiento de que serán a la vez herramientas que no dañaran o repararan lo que su uso pudiera ocasionar.

En contraste está la naturaleza, que para “*el hombre*”, racional y único, parece ser peligrosa, pues no está hecho para vivir a la intemperie como el resto de los seres vivos, su atmósfera ha sido más bien hostil a éste. Pero su capacidad de pensamiento abstracto, lo ha ayudado a comprenderla, a tal grado que pudiendo modificarla logró “integrarsele”. Para ello se ha valido del conocimiento empírico, lo que hoy es ciencia y, materializada en la tecnología. La produce y consume, la diseña y la contempla; es creador de mitos y misterios pero también receptor de revelaciones; sistematiza su conocimiento valiéndose de una metodología inductiva y empírica en la investigación, tanto como adopta dogmas a partir de sentimientos totalizadores. La tecnología ha sido la expresión suprema de la capacidad humana de razonar, triunfante y amenazadora, poderosa y riesgosa, solución y preocupación; en una palabra, paradoja.

Han dado la oportunidad de sobrevivir y progresar, los artefactos tecnológicos nos protegen y defienden, producen más alimentos, han extendido nuestros sentidos y capacidades en cuanto a fuerza, precisión, velocidad y distancia, trastocando los convencionalismos de tiempo y espacio. Incluso ha alimentado la utopía de que el progreso científico-técnico permitirá en un futuro (muy próximo) acabar con todas nuestras limitaciones: corpóreas e incorpóreas.

En resumen, esa utopía postmoderna sólo sustituye a aquella moderna que aspiraba a endiosarnos (como especie) y a controlar con precisión y confiabilidad los fenómenos sociales, como se logró con los físicos; el progreso tecnológico nos haría capaces y merecedores de un medio ad hoc con nuestra “especial” naturaleza; pasando por alto que la tecnología no es prodigiosa o apocalíptica en sí misma. Porque no es autónoma (aún); sólo puede ser instrumento para determinado fin: bueno o malo. En el terreno psicosocial “*el hombre*” es quien decide y, entonces el repertorio axiológico social aparece en escena, pero para controlar su uso, no para prohibirlo o permitirlo.

A decir de lo anterior, el hombre está expuesto al caos de la naturaleza, a su contingencia azarosa, lo que ha logrado superar valiéndose de su capacidad de razonar; característica que ha desarrollado al extremo de hacerlo sentir poderoso. Pero deberá ser responsable, puesto que su crecimiento fuera de control puede revertirse amenazante. Riesgos siempre han existido, antes externos, hoy consecuencias de sus actos, puede llegar a hacerlos incontrolables. En realidad, el avance tecnológico genera tensión, racional o irracional según el cristal con que se mire, evocando aún aquella nostálgica esencia humana que cuestiona su progreso. Esto adquiere suma importancia en el terreno psicosocial porque los valores éticos y morales, habían sido una carga existencial que frenaba, modulaba o dosificaba la acción humana; hoy, tras el “*desencantamiento*” del mundo ha surgido la confusión respecto a lo que debemos ser. Pero no hay que perder de vista que, la seguridad o confianza que nos da la tecnología es resultado de las consecuencias de su uso, la ansiedad que debido a los riesgos ocasiona la incertidumbre disminuirá en la medida en

que aquél sea responsable, pues como ya hemos apuntado la tecnología no se ha emancipado del hombre.

2.3.1 ¿Probable o posible?

En el panorama psicosocial, al iniciar el nuevo milenio, nos habíamos transformado en quimeras, híbridos de biología y cultura; *cyborgs*. Sin embargo, como atinadamente enfatiza Arizpe (1995), aún nos inquieta morir o sufrir algún daño irreversible como consecuencia de los cambios naturales o provocados por la tecnología. Hablando, por ejemplo, de la radioactividad o los temblores, que en teoría la posibilidad de que sucedan es baja, causan mayor alarma en el imaginario colectivo, en comparación con los daños que ocasionan el consumo de alcohol o tabaco, o los riesgos de viajar en algún medio de transporte, cuya probabilidad de que ocurran es mayor que los primeros. Lo que denuncia lo importante de educar con el fin de que los temores se relacionen directamente proporcionales a los riesgos y no a otras de nuestras percepciones.

Si bien es cierto que los daños y muertes resultado de efectos del uso masivo de la tecnología han sido numerosos, especialmente sustancias y ambientes cancerígenos. También es cierto que los beneficios logrados son muchos, la disminución de mortandad –por ejemplo- en poco más de un siglo duplicó la esperanza de vida en los países industrializados. Todo riesgo por definición es aleatorio ergo incierto. Pero –psicosocialmente- la especulación y desaprobación hacia los de mayor magnitud se connotan catastróficos. A no ser por la ciencia ficción ese sentimiento no tendría razón de existir, pues no tenemos la experiencia empírica de un suceso de ese tipo (pero aquélla ha hecho mella en el imaginario colectivo) por ende su cálculo y probabilidad son improbables.

La forma en que se mimetiza la ficción en la vida cotidiana ha provocado por siempre el surgimiento de charlatanería y demagogia que sesgan la percepción. La misión es entonces re-educar para informarnos de manera crítica y reflexiva. Ello se requiere más que para entender para comprender que el determinismo también es aleatorio y el futuro posible, no probable. La incertidumbre es un constructo social que ha echado raíces muy profundas en la constitución humana, aún en la relación causa-efecto, no es unidireccional; la vida es conjuro de azares posibles, no probables; que haya reiteración no determina su certeza; la vulnerabilidad humana es irreductible e insuperable, pero no del todo, pues como aseveraba Descartes, es cierto que no esta en la naturaleza del hombre saberlo todo, pero tampoco es cierto que nada sabemos. Nuestros parámetros son la expresión de qué tanta seguridad tenemos sobre lo que creemos; reeducarnos conlleva independiente y complementario nuestro ser axiológico.

La relación entre tecnología y sociedad ha sido de conflicto liminal, una mezcla de imaginación y realidad material, amasijo de contradicciones entre el placer de una confusión de fronteras y la responsabilidad de su construcción. La polémica surge entonces y, posturas emergen en pro o en contra, evocando un tiempo intangible, pasado o futuro, pero mejor (Haraway, 1995).

Retomando el planteamiento de Arizpe (1995) hay que enfatizar finalmente que la evolución humana conlleva la evolución científica, pensar en una forma "natural" de vida sería irracional, pues de aquel idealizado "pasado mejor" no hay pruebas. Antes de la aparición de la ingeniería sanitaria y los antibióticos, por ejemplo, las sociedades eran indefensas ante enfermedades que provocaban epidemias exterminando poblaciones enteras, 40 años era el promedio de vida. Hoy, los artefactos tecnológicos usados para vivir y sobrevivir, son la materialización de la inteligencia humana; incluso lo que parece 100 % natural, animales y plantas, son ingeniosas creaciones productos de un proceso selectivo, modificadas para sacarles mayor provecho; coaligadas -para existir- impenitentemente a la intervención del hombre.

A diferencia de cualquier otro animal, el hombre, para satisfacer sus necesidades ha inventado utensilios y herramientas, pero también ha inventado otras necesidades, que rebasan la mente en el plano corporal. No hay otro animal que busque vestido, casa con baño, un reloj o un libro, para procurarse bienestar. Estas necesidades creadas lo han obligado a modificar la naturaleza (que así tal cual, lo satisface muy poco o nada).

En pocas palabras, quizá lo ideal de aquel estado natural, haya sido precisamente eso, su idealización. Lo que sí es un hecho es el deterioro ecológico, tema controvertido, porque tiene demasiados adeptos a la idea de que los cambios provocados por la tecnología son la causa. Pero hay que tener presente, nuestro planteamiento inicial -la necesidad de replantearnos como especie-, porque un problema, quizá el más amenazante, es la explosión demográfica. Luego entonces, se aboga por una reeducación científico-tecnológica; que estimule una nueva ideología axiológica y una reconfiguración en el campo tecnológico para ser más cuidadosos con la energía y recursos naturales.

2.3.2 Cuestión de discursos

Terminaremos nuestro capítulo II con este apartado en un nivel más mundano, para lo cual hemos reservado a la ciencia como discurso, porque se connota fantástico como narración. La ciencia y su objetivo más perseguido, la verdad: ha sido objeto de escrupulosas revisiones desde

Kuhn hasta Feyerabend (Chalmers, 2001), quienes han escudriñado su evolución meticulosamente. Unos arguyendo que la ciencia no descubría la verdad, sólo la cambiaba, otros que las teorías no se demostraban, sólo se refutaban, llevando implícito el abandono del principio teológico que le imprime un fin a la vida, argumento (como ya hemos mencionado) que la teoría Darwiniana, terminó de desvirtuar. Es así como después de nuestro recorrido por otros puntos de vista llegamos, por tanto, a aterrizar a la “ciencia” como “*construcción social*”, no como verdad absoluta, porque simplemente en la naturaleza no hay verdad.

Habría entonces que dejar claro que el lenguaje científico resulta un artilugio retórico, enaltecido por lo creativo de sus construcciones, porque si en la naturaleza existen leyes, no serían asequibles para la ciencia. Se ha dicho que el verdadero conocimiento es aquel que es coherente con la realidad, pero entonces habría que preguntarnos, ¿cuál realidad?, o más fácil, ¿qué es la realidad?. Muy valioso nos parece en este segmento incluir el punto de vista de González de Alba (1996), porque desde una perspectiva desapegada del ambiente científico señala atinadamente que la gran tergiversadora del *sentido común* fue la física cuántica, pues sus hallazgos a nivel micro y macro-cósmico mostraban un mundo hasta entonces impensado, totalmente desconocido, innombrable con el lenguaje conocido hasta entonces. Incluso Einstein se aferraba a la existencia de un mundo real, que no tenía porque explicarse con fórmulas, porque mucho de lo que explican éstas no se define, considerando que la frontera entre lo real y lo imaginado es confusa; porque todavía, no ha quedado claro si lo que hoy conocemos por medio de la ciencia fue descubrimiento o invento.

Tal vez haya ingenuidad en el concepto de ciencia, que por definición, debe ser a priori, pero eso ya no entenece. Su discurso deberá distinguirse de otros porque en teoría, al menos, debe necesariamente remitirse a los hechos lo más acertadamente posible. Cosa que en la práctica resulta imposible nada nos da el parámetro para generalizar nunca, con un todo o un siempre. Además no existe nada que sea experiencia pura. De acuerdo con Chalmers (2001) Popper subestimó a los hombres de ciencia pues no tan fácil renuncian a sus posturas, solo porque los sucesos de la vida y la experiencia los pongan en jaque, pues cuentan con una salida maestra, hábilmente soslayan o inventan alguna forma de justificarla.

Ahora bien, si la ciencia se considera como construcción social, cómo hay que considerar su expresión tangible; la tecnología. Lo que nos puede salvar hoy es el hecho de pensar nuestros estilos de vida o lo que consideramos realidad o verdad, como construcciones sociales. Como lo expresa Díaz Cruz (1997), que de otro modo, también son una especie de “esencia” o “consecuencia” motivadora y limitación, así pues vivir deberá pensarse como un entretejido de construcciones sociales. Las posibilidades de perfeccionarnos, en la actualidad se expanden – pareciera incluso que sin límites-, saturándonos social y tecnológicamente.

Además, nos hace poner la mira con su análisis (Díaz Cruz, 1997), en la presencia en este mismo discurso de posturas antípodas –como en muchos otros-, las moderadas que exaltan los componentes sociales: intereses políticos, grupos de consumidores, mercadotecnia, estereotipos de género; por mencionar los más “visibles”, que determinan la forma de la tecnología en determinado contexto. Por otro lado están los que señalan a esos mismos factores sociales como influencia en el contenido de la tecnología. Otro enfoque dentro de esta misma perspectiva, asume el significado mismo de la tecnología incluyendo sus hechos y sus procesos como una construcción social en sí. No hay lógica inmanente a ella que la pueda expresar como determinismo tecnológico.

En realidad no hay nada nuevo, la tecnología ha sido un actor social en el mundo humano casi tan antiguo como su misma historia. Nuestra intención en el terreno psicosocial, es contextualizarla insertada en nuestros días: reinventando nuestra naturaleza; rebasar el plano historiográfico y no presentar simplemente de otro modo lo que ya se ha dicho. Para lo que hemos agregado un elemento, que en esta investigación es uno de los ejes principales que la conforman: el género.

CAPITULO III

LA QUIMERA Escritura-Poder-Género. ¿Articulación o Artilugio?

“Volar hasta el otro lado es privilegio de seres alados, de diosas’ (...) Movernos estratégicamente para ir alcanzando otros territorios es una posibilidad (...)”

Cardici, D.

En el presente capítulo el ente que primero fue metáfora (capítulo I), y después fue asociación simbiótica (capítulo II) se transforma cual compuesto, es decir, incorporando en este nuevo mutante un elemento más, que terminará por definir nuestra postura: el género. Así pues, retórica-género (de ella desprendido)-tecnología, se sintetizan para conformar lo que será la visión *cyborg*. Antes hay que dejar claro que más que examinar el endeble vínculo que las mujeres han tenido en la esfera científica, nos remitiremos a la posición que éstas han tomado, no necesariamente por convicción, con respecto a la tecnología. Lo que nos servirá de preámbulo para el cuarto y último capítulo.

¿Por qué *quimera* ahora? Como concepto denota a algún ser mitológico, pero connota a una serie de significados que se le han achacado, a través del tiempo ha sufrido una transformación semántica. Las versiones son variadas, aunque muchos coinciden en el punto de describirla como un animal fantástico, con cabeza de león, cuerpo de cabra y cola de dragón o de serpiente; algunos la describieron con tres cabezas, que arrojaban fuego por el hocico. En principio, era un monstruo que devastaba los campos y seducía a las personas. Vencida por Belerofonte, hijo de Poseidón, quién con su caballo alado, Pegaso, la combatió dándole muerte.

Hoy resurge, esa criatura policéfala, resurge como el fénix; que hablará todas las lenguas, que no representará una monstruosidad, sino las posibilidades de la mente humana, que no se

funde en sublime unidad, con el cuerpo; sino que se constituye disolviéndose en un complejo entramado de construcciones sociales; extendiéndose, a pesar de Desacartes, más allá de lo corporal. Trascendiendo los límites unidireccionales y las alternativas binomiales, después de todo “*varias cabezas piensan mejor que una*”. Las rupturas limítrofes son las que han hecho posible llegar hasta esta parte de nuestra investigación. Los vacíos entre fronteras crean confusión entre lo humano, o lo que hemos considerado como humano y lo animal, y más recientemente la tecnología. La *quimera* como el *cyborg*, implica parcialidad, ironía, intimidad y perversidad. Es contradicción y utopía, pero no ingenua.

Los mitos parecen, arbitrarios, sin significado, absurdos; pero resurgen un poco en todas partes. “Una creación ‘fantasiosa’ de la mente en un determinado lugar debería ser única –uno no esperaría encontrar la misma creación en un lugar completamente diferente” (Lévi-Strauss, 1989:30). Hoy la quimera representa lo irrealizable. Primero es lo que materialmente no puede ser, luego es o significa lo ideal, lo imaginario, lo imposible, la utopía. Según los modernos diccionarios es lo que se da por cierto no siéndolo. Lo curioso es que la quimera ha vuelto en nuestros días, solo que en lugar de arrojar fuego por su hocico, arroja figuras, discursos y posturas; utopías o imposibles que revisaremos y al final, habrán rebasado los límites que los hacían quedarse en el plano de ideales.

Para este tercer capítulo la metáfora de *quimera* nos parece ad hoc por dos de los elementos que la definen. Primero como monstruo mitológico, resultado de la combinación de diferentes animales, creación –monstruosa y destructora- curiosamente femenina; nos invita a plantear la relación sociedad-ciencia-género como una forma nueva de producir la historia, soslayando estereotipos tradicionales que, de algún modo, han contribuido a mantener al margen de aquélla al otro grupo de la especie humana: el femenino. Segundo, la idea de un “*algo*” inalcanzable o utópico; nos remite a posturas que han tomado un camino nuevo o poco usual, tales como –el tema que nos ocupa- el feminismo *cyborg*.

Movimiento, este último, genuinamente postmoderno, que surge en el contexto de las teorías feministas de la segunda mitad del siglo XX, en el que se combinan relacionándose paradójicamente cultura-tecnología-mujeres (y otras minorías), que aboga por la diversidad de enfoques y la con-fusión entre fronteras (dejando claro que ello se deberá llevar a cabo con responsabilidad pero de ningún modo será inocente, pues el *cyborg* lleva implícita en su naturaleza blasfemia e irreverencia, como hijo bastardo del capitalismo y el militarismo (Haraway, 1995), al contrario de la creación del doctor Frankenstein no reconoce a su padre, por lo tanto no le inquieta su origen; clama por la posibilidad de otras opciones (múltiples, variadas) que confluyan cual calidoscopio formando *figuras* y *sentidos*, pero esta vez, diversos; en donde las fronteras se difuminen, que no sean hitos de antiguas (im)posturas, sino ilusiones visuales. También es el caso de los tecnodiscursos en los que se avizora un abanico de tecnoenfoques; ambos ángulos

inexplotados de acción, que lejos de parecer temerarios nos dan la pauta para replantearnos y resignificarnos como especie.

3.1 Mundos ideales

Como inherente a su naturaleza, el hombre -a través de su historia- frente a su realidad social, ha buscado otra, ideal; con este propósito han fluido en su mente ideas utópicas para materializarse después en su escritura, describiendo sociedades o situaciones religiosas, políticas, económicas o sociales; proyecciones de lo que la rebeldía e intransigencia no pueden precisar. La historia nos ha demostrado que no podemos pasar de largo, ante ese mundo subjetivo que nos constituye impenitentemente, en el que incubamos ideas y pensamientos ficticios; se han agrupado (las utopías) en dos clases (Moro, 1985): las científicas y las humanísticas. Las primeras, paradójicamente, han trascendido el nivel abstracto, materializándose, imbricándose en nuestra vida cotidiana, en nuestro mundo "*objetivo*". Las segundas no han corrido con la misma suerte, pues su intención ha sido penetrar y transformar en la conciencia; y, en la mayoría de los casos se ha quedado en el nivel de "deseo lírico"; pues incuestionables preceptos canonizados han servido de estandarte por muchos siglos para con-mover y controlar. Lo que pareciera que hoy sólo a los insensatos convencería, aún cuenta con bastantes adeptos.

Los esfuerzos por la utopía humanista parecían concretarse con los nuevos descubrimientos geográficos. América -por ejemplo-, fue un magnífico terreno experimental para misioneros y hombres necios, que creían que el bien y la razón, harían posible la práctica de lo que consideraban justo; todo ello se desdibujó con el tiempo. Pues quedó demostrado que aquella "caridad cristiana" sólo era instrumento de esclavización; y que la realidad social -concupiscente- y a la que verdaderamente se está acostumbrado orilla a la libertad infame.

Utopía, lugar en ningún lugar -según Tomas Moro (1985)-. Término que después por antonomasia se convirtió en la expresión de lo inaprehensible o de incapacidades corpóreas e incorpóreas. Una forma de investir los errores o fracasos humanos, utopía humanística que se origina en el concepto del orden, que a veces tratamos con desdén y a veces con ironía, se transforma y llega a nuestros días con sus principios medulares, encubierta por una utopía científica alucinante, triunfadora y meta-realizada.

Lo que corroboró el viaje a la luna, que antaño sólo era de inspiración poética, suprimiéndosele del campo de lo misterioso -evocando las palabras de Alfao (en Swift, 1971), polvo y piedras fueron la prueba fehaciente de que de queso, no era-. Pero ya ha dejado de causar conmoción la presencia humana en otro planeta, el hombre edifica sus castillos etéreos sobre los

mismos hombres. En la historia de la literatura están impregnados esos episodios fantásticos, producto de imaginaciones que osaron ir más allá de la magia y el milagro; lo que nos ha permitido –de una forma onírica- vernos más allá de nosotros mismos “escapar de nuestras limitaciones, de nuestra realidad inmutable, en busca subconsciente de algo que siempre habrá de permanecer irrealizado, dejándonos esa inconfesada melancolía; la nostalgia (...)”(pág. XIV).

3.2 Mujeres e identidades.

Siguiendo la pista de *lo utópico*, habría que pensar en qué se ha entendido por *ésto*, si el sistema (patriarcal-occidental) establecido como mecanismo rector o las propuestas del sector femenino de la humanidad (o de otras minorías) o lo ideal es que logren un espacio para co-existir con aquél. A decir del anterior segmento, en el mismo sentido, pero en otro nivel -más mundano-, dirigimos ahora nuestra mirada hacia Foucault (1991_B), quien se refiere a la *Utopía* como el *no lugar*, que sólo adquiere sentido a través *del lugar*, como concepto atravesado por el tiempo, no ha sufrido un acendramiento progresivo, sino que se fue constituyendo y adquiriendo validez según los campos de aplicación y las teorías en los que se ha desarrollado y realizado. Como nostalgia evoca un imaginario colectivo, que proyecta nuestro deseo de un algo mejor, pasado o futuro, pero mejor.

En este sentido, nuestra propuesta no hace referencia a un pasado o un futuro mejor, sino a un presente diferente, múltiple, diverso; en donde *la posibilidad de ser* tenga otras opciones. Cómo fundar un nuevo conocimiento, desprendiéndole su pasado ideológico, epistemológico; un lugar en donde pensar en cómo se establecieron las continuidades no sea ya lo importante, sino cómo un designio pudo mantenerse y conformarse, para tan grande diversidad humana, en un mismo horizonte, cómo se transmite, se reanuda –olvidándose y repitiéndose-, cómo su origen se extiende más allá de sí mismo hasta un fin que parece no llegar; no es cuestión en nuestro caso de tradición o costumbre, sino de límites, lo fundamental perpetuado; renovado.

Desde nuestra perspectiva psicosocial, ¿cómo podría ser lo discontinuo?, ¿en qué momento se adoptaría legítimo?. Hay que considerar esta forma de plantearlo, porque de otro modo, las propuestas renovadoras se estancarían en el prosaico nivel de un “sentimiento adventicio bohemio”. Su efecto ha desmembrado y escudriñado el progreso de la conciencia o la teleología de la razón o la evolución del saber humano, sospechando de la totalización; emergiendo niveles distintos, intermedios, borrosos –entre sí incluso-, con su propia historia incompatible con un modelo rector. No es ahora la voz que desafina, es más bien paradoja de lo preestablecido -estigma o error a corregir-, ahora son los puntos ciegos del interés del análisis

histórico. No hay que corregir, sino detectar para delimitar su proceso, el punto de inflexión, su causalidad circular. No es obstáculo sino movimiento, se ha incorporado en el discurso de la historia pero no como error, sino como “concepto operativo”, trastoca, invirtiendo los signos, sacudiéndose su halo de negativo.

El proyecto de una historia global, está siendo relevado por uno general. Esto no debe entenderse como la emancipación de una pluralidad de perspectivas autónomas o que se yuxtaponen; el meollo está en cómo correlacionarlas, cómo puede legitimarse su relación. Pues lo global aglutina todo fenómeno bajo un principio único. Lo general, es espacio para la dispersión.

Foucault (1991_A) al respecto de ello nos señala que esa mutación epistemológica es parte del conocimiento hoy, pero tiene sus bemoles. Pues tal parece la costumbre de husmear el inicio, de ir en retrospectiva deduciendo antecedentes; “restaurando” tradiciones o curvas evolutivas; o proyecciones teleológicas; como si se temiera a pensar lo diferente, a describir desviaciones y dispersiones; a superar la forma de lo idéntico,

Lo anterior tiene sentido en cuanto que ha sido prácticamente una tradición la producción de la ciencia por sólo una parte del género humano -el masculino-; cosa que ha provocado que quedara un vacío en la historia debido a la ausencia casi absoluta de las mujeres, considerar su perspectiva implica considerar *al otro* –al diferente-; lo que habría permitido enfocar la realidad desde otros ángulos. La mujer ha aprehendido reivindicando su postura, para que se valore y analice, porque también ha sido protagonista en la historia, dejar testimonio de ello es permitir que exprese su propia visión en la historia sexuada de la humanidad. La versión de *lo masculino* y *lo femenino* –que aún tienen su lugar por separado- quizá deban desplazarse hacia un punto convergente de equidad.

Que no sea más una historia –la de la mujer- inclusiva ni colateral, sino inclusiva y co-productora con la que logre constituir su propia naturaleza y termine de darle forma a su identidad. Porque se le ha definido no por sus rasgos afines que la caracterizan sino por sus carencias. Nuestra propuesta aboga –como lo hemos mencionado reiteradamente- por una reinención que tal vez tenga algunas ventajas, pues ahora conociendo la versión masculina podría servir de punto de partida, para resignificar su vida y aquel estereotipo *femenino* descrito por *lo masculino* que resultaba socialmente inequitativo, que sólo permitió identificarla desde su desventaja. La búsqueda de una identidad propia, que por supuesto resultaba de una colectiva simplemente estaba bloqueada, no obstante, esa condición de desventaja la motiva a redefinirse a sí misma, más que desde las semejanzas, desde las diferencias. El discurso masculino tradicional sin duda pesa, la idea del complemento, la yuxtaposición, la superioridad tienen sus raíces bien arraigadas en la memoria colectiva.

Atendiendo a lo anterior, es el momento adecuado de integrar, –en la presente investigación- a partir de esta sección, los enfoques de algunas mujeres (feministas) que con sus propuestas han logrado trasminar la conciencia (patriarcal) colectiva. Así pues, respecto a la identidad femenina, enfatiza De Oliveira (1991), como toda construcción social es susceptible de replantearse y hoy no sólo es “*la identidad*” sino “*las identidades*” y como toda construcción es producto de un contexto, lo que no debe subestimarse es el principio de equidad. Para ello se necesita lo imposible; renunciar al cuerpo, a la belleza y a la maternidad, atributos que sutil y arduamente se han usado por la sociedad, la ciencia y la tecnología como “*valores sociales*” llegando hasta la ridiculez de asumirlos como immaculados. Lo posible después, es decir, la reivindicación de sus diferencias, porque es diferente, éstas sí como atributos valorativos de su potencialidad inexplorada. Ser mujer, en cuerpo y conciencia, sin tener que dejar de *ser*, el meollo no está en sus carencias o pertenencias, sino en el uso que de ellas se hace; pretextos o justificaciones para la inequidad. Debe ser comprendida en sí misma, para lo que por supuesto necesita al *alter* (que no necesariamente deberá ser hombre), porque su interactuar es lo que posibilitará su comprensión.

En suma, según el contexto, se ha tornado disidente, subversiva, rebelde; como precipitado de los síntomas sociales ha cambiado su “des crédito” según el momento histórico, desde tortura y muerte hasta censura y marginación; los adjetivos no han sido menos, locas, putas, rameras, brujas, y más por el estilo.

3.2.1. ¿Brujas o sabias?

A decir de lo anterior, la identidad de la mujer se conformó a partir de dos contradicciones, una la biológica que impone colateralmente a la otra, la psicológica, como atinadamente expresa De Oliveira, no es otra cosa que “la expresión social de la sexualidad biológica o las construcciones sociohistóricas que se han edificado sobre las diferencias sexuales entre hembras y varones” (1991:314).

Por el mismo sendero, el recuento de la sospechosamente misteriosa ausencia de las mujeres en la historia de la humanidad sería sin duda interesante, cosa que en esta ocasión no nos ocupará, pero coincidimos con Riquer (1991) cuando expresa que es de gran utilidad hacer referencia a una, quizá porque su presencia más que satánica, fue (y continua siendo) conjuro de lo inefable e inaprensible y, que bien podría ejemplificar lo triste del destino de la insurrección de algunas mujeres; las brujas (casual estereotipo de masculinidad), torturadas hasta que morían o quemadas vivas.

Algo que se ha reflexionado muy poco o nada, si era su propósito la disidencia o no. Lo que se puede, al menos infiriéndolo, asegurar es que representaban una presencia -según el discurso en el poder- deletérea, que alteraba el "orden" social, convirtiéndose en verdadero obstáculo para el pensamiento cristiano dominante en occidente, que la estereotipó como un personaje del plectro satánico, cosa que sirvió como pretexto para su persecución y exterminio. Hoy a las mujeres que eligen otra opción (u otras opciones) curiosamente se les sigue llamando igual aunque su castigo es diferente, la marginación o la exclusión; la historia muestra como se ha estigmatizado a la mujer que no se ajusta al tradicional estereotipo masculino.

En este sentido, quizá una mujer que no haya sido definida como contrapuesto del hombre (a partir es decir del discurso masculino) conocida -y muy perseguida-, haya sido la bruja, cuya capacidad intelectual y concepción del erotismo, fueron condenados a la hoguera. En un primer momento (siglos XIV y XV), se hacen presentes, ferozmente perseguidas pues además de ser mujeres, portadoras del mal, eran -como hoy la llamarían- *disidentes*. Pero si meditamos sobre esto último y -haciendo eco a las palabras de Riquer (1991)- revirtiendo los significados, en lugar de tachar como *desviados* sus actos los convertimos en valores ¿cómo habría sido la historia?.

En presente o en pasado el contexto -social y geográfico- ha sido determinante. En retrospectiva, la naturaleza en su estado virgen (ríos, montañas y valles), sin la sofisticada intervención de la mano humana, donde hombres y mujeres realizaban por igual las principales actividades -agricultura y ganadería-; fue el terreno adecuado para el surgimiento de esa atmósfera, donde surgían fácilmente creencias y supersticiones, sobre el espíritu de la naturaleza, pues la idea humana del *rey y soberano del planeta* aún no echaba raíces. Quizá esa cosmovisión fue producto de reinterpretaciones de la ideología grecolatina o quizá ya para el siglo XIV fuera sincretismo derivado del ya hegemónico pensamiento cristiano. Pero hay que ubicar que el ambiente no era tan maravilloso -como se ha idealizado-, al debilitarse las tierras apareció la hambruna, las epidemias y la guerra; calamidades de la Europa del siglo XV que parecía en ebullición.

En el ojo del huracán la autoridad eclesiástica y estatal se trastocaba, tambaleándose su legitimidad. Hambre, enfermedad y desesperanza alentaron el ataque a la primera, institución que marginaba y que, no obstante, existía gracias a esas miserias. Empieza a desmoronarse el carácter divino de la Iglesia, entonces crea la inquisición, institución emergente e implacable, cuya tarea sería exterminar a los "*herejes*"; además de tener el control de la instrucción, en especial en las universidades. Sus conflictos con la nobleza y sus acciones bélicas (las cruzadas), le restaron poder. La línea divisoria entre místicos y herejes se empezó a desdibujar y la Iglesia se mantuvo alerta a la aparición de expresiones insurrectas para reprimirlas.

Apareció en escena *las mujeres*, por lo menos ya la historia les da un lugar, practicando esa “pobreza evangélica” y sospechando de la religión cristiana. Herejía y hechicería aunque con diferentes denotaciones adquieren una connotación similar a través de ellas al cabo del tiempo. La herejía se ha vinculado con el abandono de las creencias religiosas tradicionales y a la hechicería ni se le ha mencionado. Posiblemente hayan nacido en aquellos lugares desfavorecidos y olvidados, en los que ni por equivocación se asomaban médicos y clérigos. Excluidas de otros campos de acción, incrustadas en una Europa enferma y en guerra, sólo contaban con el espacio para actuar que les ofrecía

la práctica ancestral de esa sabiduría ligada a los ciclos de la naturaleza. Las que seguían escuchando las voces de otros habitantes de bosques y praderas que ayudaban a bien morir, a amar, a colaborar en el nacimiento o a curar gracias a las propiedades de plantas y flores (Riquer, 1991:338-339).

A decir de la anterior cita, la presencia de esta figura no parecería disidencia o rebeldía, sino resultado de las demandas que una población en desventaja y de lo que la inconformidad aún no alcanzaba a pronunciar. Hoy son más evidentes las luchas de las minorías y, una de ellas es desenmascarar la historia sexuada de la humanidad, incluso el de las brujas y hechiceras cuyas voces se escuchan a través de las versiones masculinas.

3.2.2 ¿Certezas o verdades?

Para comprender mejor lo anterior, sacudiéndole el halo de magia y especulación, debemos tener en cuenta que hasta el siglo XVIII ninguna persona “instruida” se había tomado la molestia de atender su existencia, considerando sus obras como cultos anticristianos, prácticas paganas, sociedades secretas, actos de protesta, espacio de rebeldía de la gleba y de las mujeres. A partir del siglo XIV, con el debilitamiento del poder eclesiástico y monárquico, se le toma como “desafío contra el orden social”. Apareció entonces una versión femenina, hasta el siglo XVII, como culto heredado de una ancestral religión de fertilidad²⁰, que casualmente no trascendió, se le descalificó por considerársele infundada porque la conformaban panfletos ingleses y escoceses. En fin, las versiones van desde las que las asocian con sectas anticristianas hasta las que las describen como la emancipación de campesinos y mujeres.

Eran amenaza para la sociedad y adictas a prácticas indeseables y repugnantes. El hombre por lo general ha tenido una concepción dramática de la naturaleza, en la que lo divino y lo

²⁰ Riquer (1991), en su análisis de Murria, “Brujas e identidad femenina. Saber, poder y sexualidad”, en De Oliveira O. (coord.), *Trabajo, Poder y Sexualidad*, COLMEX, México.

demoníaco, el orden y el caos, el bien y el mal, se hallan en permanente pugna, inherentes a su vida misma. Con otro sentido, Riquer (1991) nos narra la versión de Michelet al respecto de cómo era definida la bruja, considerándola mujer:

¡Reinas magas de Persia, maravillosa Circe, sublime Sibila, ay!... ¿Qué ha sido de vosotras? Y ¡qué bárbara transformación!... Aquella que, en el trono de Oriente, enseñó las virtudes de las plantas y el viaje a las estrellas, aquella que, junto al trípode de Delfos brillaba con el Dios de la luz y daba los oráculos a un mundo de rodillas... es la misma que, mil años después, es cazada como un animal salvaje, perseguida en las encrucijadas, execrada, despedazada, lapidada, sentada sobre carbones ardientes (p. 348).

Pero en general se difundió más la versión satanizada porque justificaba su persecución como una forma de extirparlas de la sociedad pues representaban latente amenaza para el orden patriarcal. Sin embargo, hubo quién las llamó médicas cuya sabiduría difundían entre los pastores y verdugos, ya que la medicina medieval sólo se ocupaba del ser superior, *el hombre*. Poco se pensaba en los niños en las mujeres nada, éstas eran atendidas por las brujas, de todos modos ninguna mujer se confiaba a un médico en esa época.

En resumen, la polémica surge cuando se les considera como mujeres sabias (Heinsohn y Steiger, en Riquer, 1991). Según esto, Iglesia y Estado, debilitados en su jerarquía de privilegio, sobre todo por la baja en la población, las aniquilaban pues eran conocedoras de métodos anticonceptivos y prácticas sexuales. Así, creció la población y de paso se coartó a las mujeres el derecho de conocer sus cuerpos y su sexualidad. Fue todo un proyecto político maquinado entre ambas instituciones. "Intencional o no, la muerte de las mujeres acusadas de brujería ha sido, sin duda, un crimen que el poder masculino permitió contra los pequeños poderes femeninos derivados de una profunda sabiduría de la vida y de la muerte" (Riquer, 1991:349).

3.2.3 Sexo, persecución y muerte

Todo aquello más que síntoma o paradigma con el que se legitimaron crueles actos, tiene un trasfondo. Desde una posición de privilegio se han construido verdades absolutas que hoy más que intemporales son atemporales, de plano inaplicables y totalmente distantes de la realidad.

Así pues, el discurrir de hombres y mujeres comunes, no coincidía con el del clero y la nobleza, quienes tradujeron su misoginia en persecución y muerte hacia el hechizo y el poder de la mujer, más que por ser parteras o hierberas se les perseguía por los atributos sexuales del aquelarre. Tal vez la sapiencia femenina se contraponía a la medicina renacentista, pero también hubo hombres que practicaban métodos naturales y a ellos no se les persiguió. Quizá no eran las

prácticas las que se condenaban, sino el sexo (femenino) que las practicaba, pues parecía haber un interés crónico para vincular el ser femenino con el mal. Al no concebir la idea de la existencia del demonio en la Tierra, se inventó un complejo proceso por medio del cual la estirpe diabólica podía entrar en el mundo.

Ahora bien, atendiendo a lo anterior, no se trata de que se le permita *ser* –a la mujer- sobre lo construido, sino de erigir su propia identidad, pues su base dual, (hada-bruja, princesa-esclava, madre-mujer) se ha trastocado y resulta insegura. En el mismo sentido dual –nos narra Riquer (1991)-, sobrenatural-natural, mágico-divino, están por ejemplo en México, las “curanderas”, que desde una cosmovisión mesoamericana ancestral –aún no contaminada por el pensamiento occidental-, han tenido una presencia similar a aquéllas infelices estigmatizadas. Cosa que nos invita a repensar la condición de *ser mujer*, pues no es ni fenómeno lineal ni natural, el significado de mujer va rebasando el límite fisiológico, su creatividad y apertura evitaran –al menos en teoría- que se petrifique o dogmatice, como ocurrió con su antecesor (*el hombre*).

3.2.4 Campos de batalla. Del psicoanálisis a Beauvoir

Al respecto de sus límites fisiológicos, desde otro ángulo, que no es otro diferente sino, el mismo con otro lenguaje; la idea que ya tiene larga tradición –la misteriosa sexualidad femenina- se reforzó y tuvo un nuevo giro con el pensamiento psicoanalítico con conceptos como la envidia del pene y la supremacía del falo; pero como psicólogos sociales, hay que tener presente que el psicoanálisis se conformó en un contexto determinado, ideológica e históricamente, y concordamos con el argumento de Delgueil, cuando señala que “(...) curiosamente, las más fuertes críticas a las teorías sobre la feminidad corresponden a momentos de auge de las luchas feministas”(1991:318).

Lo femenino, donde la sexualidad queda implícita, remite a lo mítico, porque ha servido de pretexto para explicarla como misteriosa y perversa. Lo femenino es también espectro construido cultural y socialmente, conformación de imágenes y roles impuestos a lo largo de la historia, a los que se les ha atribuido cualidades definidas como “innatas”, que se han transcrito en el quehacer científico pues resulta difícil desprenderse de los estereotipos de la sociedad -y los *hombres*-, llámense regímenes de propiedad, mitologías, religión o pensamientos filosóficos.

El psicoanálisis viene a colación porque con esta propuesta la humanidad recibió el tercer gran golpe a su ego, la conciencia dejaba de ser el centro de la psique²¹. No había un yo, sino tres: uno inconsciente, el segundo consciente y un tercero superyo. Siendo en el primero donde

²¹ Recordemos que ya Copérnico y Darwin habían hecho lo suyo, el primero afirmando que la Tierra no era el centro del Universo y el segundo sosteniendo que no éramos inspiración divina, sino evolución genética.

subyace el meollo de lo femenino y por ende de la sexualidad, cuyo timón parecía regir el destino humano; aunque si aclaró que la mayor o menor carga valorativa son “imposiciones sociales”. Coincidimos totalmente con Delgueil (1991), cuando en su análisis, enfatiza acertadamente que una cosa que estimuló gran polémica fue el hecho de que la descripción psicoanalítica de la sexualidad femenina haya sido formulada por hombres, que desde su posición de privilegio era incuestionable. Con todo, su discurso es ambiguo y fragmentario en cuanto al tema en el que se confiesa una construcción con parámetros masculinos.

Haciendo un poco de historia para los 30's, las mujeres, gracias a las batallas y esfuerzos de las feministas, empiezan a tener un lugar diferente en la sociedad. Después de conseguir el voto en Alemania, sufren un pequeño retroceso, pues el nazismo las regresa a sus labores inmaculadas; niños, cocina e iglesia²². Después de conseguir el voto en Inglaterra (1920), comienza una metamorfosis corporal y mental, porque se les permite el acceso a la educación. Al terminar la Segunda Guerra Mundial, en Francia (1944), la mujer no solo obtiene el derecho a votar sino a ser elegida y en el '49 la publicación del *Segundo Sexo* (Beauvoir, 1975) motiva las siguientes luchas femeninas.

Las cuestiones respecto a la femineidad, lo femenino, la sexualidad femenina, *la mujer* en una palabra; han sido objeto de estudio, sobre todo en las últimas décadas, de lo que han resultado planteamientos que muestran posiciones completamente divergentes. La mayoría surgen después de los cuestionamientos de 1968 y de las luchas feministas demandando libertad para su cuerpo y su mente. En 1967 (Francia) obtienen el derecho de la anticoncepción, esa “(...) conquista del usufructo de su cuerpo y un mayor acceso al derecho a la palabra y la escritura marcan las reivindicaciones actuales de la mujer” (Delgueil, 1991:328).

No obstante lo anterior, para rebasar la ideología patriarcal hay que evadir la cultura falocéntrica, más allá del psicoanálisis: buscar una sexualidad femenina distinta de la diagnosticada, cuya postura se dirija a la sociedad y a las instituciones desde una visión feminista; expresar algo como convicción en relación a esta atmósfera mítica, de deconstrucciones del desarrollo de la sexualidad y por consecuencia lógica de la identidad de hombres y mujeres, como seres humanos que piensan y sienten. En nuestra cultura es característica común que hombres y mujeres nazcan bajo el régimen de la falta, aún si ésta tiene diferentes destinos, un sentimiento o resentimiento en relación a lo que *el otro* –diferente- tiene o carece. El hombre incapaz de parir, tiene el poder –de la palabra y la riqueza-, incluyendo a la mujer objeto a poseer, la única posibilidad (hasta hace poco) de permanecer, a través de la descendencia, que permitía la continuidad de la familia y la posesión (de los bienes materiales). Siendo optimistas, esperemos que estemos viviendo la alborada de otro tiempo, en el que las mujeres podrán hablar, con un

²² Las tres K's en alemán: Kinder, Küche, Kirche.

leguaje diferente no en otro idioma sino con otras palabras en otro nivel; en el que su valor no se determinará desde un parámetro universal, el del *hombre* cuyo ser ha tomado siempre forma de definición y medida.

3.2.5. Batalla perdida. Subjetividad femenina

Aludiendo a la analogía con los campos de batalla, en el plano psicosocial, los movimientos feministas, además, se han connotado como una especie de guerrilla o contracultura. No obstante los logros alcanzados (la igualdad económica y cultural a la de los hombres que existen hoy en día), fracturar del campo de las mentalidades el estereotipo (femenino) que históricamente se ha asimilado, por tradición o por cultura, no se logra por decreto o institucionalización. Se requiere que signos y símbolos, del aspecto que se explota, se mimeticen en la dimensión cultural, incluso corporal (Sánchez, 1996).

La invisible barrera subjetiva resulta, como construcción social, la fortaleza más potente ha vencer, ha resultado en ocasiones imposible de traspasar. Al respecto, Cardici (1990) con su propuesta nos hace mirar hacia otro aspecto que se había subestimado, pues enfatiza que hablar de mujeres desde la visión del sexo opuesto es rutina hoy, pero hablar entre mujeres parece que tampoco ha resultado sencillo. Porque ahora la evidencia nos ha mostrado que “*el otro*” también es “*la otra*”; considerar un pequeño detalle, a nivel macro se ha tornado casi o igualmente imposible. Jerarquías, nivel socio-económico, nacionalidad, etnia, formación académica, tienen implícitas sus propias trampas; lo subjetivo -autoengaños, negaciones de sí mismas- para aprehenderse sacudiéndose el misterio, aspirando a lo “imposible” o lo inalcanzable, quizá real o quizá imaginario; es tan determinante que incluso se materializa en algunos fenómenos.

En pocas palabras, desde nuestra perspectiva cuando hablamos de “*replantear*”, no nos referimos a la propuesta del turno en el poder de las mujeres sino salir de él, porque el *ser* no tomará una base sobre metas preconcebidas ni misterios normativos. Sexismo, descalificación, culpa, imposición de estereotipos sobre lo que es una mujer construyeron un “terreno minado” en el que habrá que aprender a caminar y transitar con *los* y *las* demás.

3.3 Tecnologías femeninas

Después de todo, el feminismo o lo que al principio se conoció como feminismo no surgió como hoy lo conocemos. En un primer intento se planteó como el deseo de participar de los logros culturales ya establecidos, pero de los que habían sido excluidas –las mujeres- hasta entonces. Se buscaba la liberación que fuera origen de nuevas felicidades, imposición de nuevos deberes o, superación intelectual o profesional. Implicaba una multiplicación de valores no surgimiento de valores nuevos, quedándose en el plano de multiplicar y reproducir lo ya existente, no de producir y crear.

Hay que tener presente que la cultura humana no ha sido asexual. En realidad ha sido masculina -con sus muy escasas excepciones-, el *hombre* ha creado arte e industria, ciencia y religión; y como *el hombre* se ha entendido como igual a varón, entonces lo asexualizado quedo descartado definitivamente. Los contenidos de nuestra cultura no son neutros, son el resultado de una compleja imbricación y yuxtaposición de motivos históricos y psicológicos; los intereses individuales envistieron a los generales.

Ahora bien, pensando en ello incrustado en el acelerado avance de la “evolución” tecnológica que ha estimulado desde hace un par de décadas a las cosas más que a los sujetos, rasgo que acentúa la perfección en la eficacia y valor de la cultura no de los hombres. Recurrimos al trabajo de Simmel (1938) en esta ocasión porque estamos de acuerdo cuando enfatiza que a la “cosificación” va inherente la especialización, hoy producimos partes, no todos; partes que no pueden expresarnos como individuos sino como trozos de algo. No hay una integración, nos sentimos ajenos, somos un conjunto impersonal, cosa que sobraría en culturas donde el “yo” no sea objeto de narración. Lo que se ha expresado como deficiencia o carencia se ha debido a que los conceptos están hechos por y para un solo sector de la humanidad.

A decir de lo anterior, un aspecto cultural que emerge muy importante y que le da un nuevo tono a la presente investigación, incluso inspirando el título de este apartado, es el que ha tenido el papel femenino en la sociedad (occidental) en cuanto a “la belleza”, que rebasando el terreno de lo trivial, se ha convertido en verdadera sugestión; la descripción que en el hombre ha sido “*significación*” en la mujer derivó en “*belleza*”. Conquistadora de otras autonomías (económica, erótica, maternal) no ha logrado aún una: la subjetividad. Porque la práctica de ser bella se convierte en verdadera tiranía del cuerpo (Ventura, 2000). La polaridad de los valores de la cual resulta la relación dinámica y morfogenética con los objetos -reales o ideales- ha dado sentido a la masculinidad y, a lo interior, como asunto de la femineidad; íntima y armónica. Cosa que se ha simbolizado de diferentes maneras, vastas, en cuestión de sacrificios y estrategias.

Por ese camino encontramos que el hombre es *significación* porque necesita exteriorizarse en algo para darle significado a su expresión; un simbolismo metafísico necesita materializar su

significación -en cosas o ideas- en el discurrir histórico y científico. La mujer sólo debía ser bella. La relación derivó en principio, dando lugar al sinónimo de belleza como feminidad, pero no como valor sino como forma de existencia, expresión que se extendía a la figura corpórea. En el hombre la fuerza derivó en angulación y modelación de musculatura lo que le otorgó, más que belleza, significación, la posibilidad de trascender (al exterior) al plano de lo público. En cambio, el cuerpo femenino tenía una finalidad.

El feminismo no aspiraba a una “humanidad independiente”, no pretendía ser y tener lo que el hombre tiene. Los elementos femeninos –reales o ideales- aspiraban a ser independientes. La interpretación (errónea) que se ha desprendido es hasta cierto punto comprensible pues el régimen de exagerada desigualdad a la que se les ha sometido -a las mujeres- no es para menos. No ha buscado reivindicar una exagerada igualdad, sino llegar a una síntesis en donde haya lugar para otra posibilidad. Lo que sí ha evidenciado es que las ausencias femeninas en la historia en general y en la ciencia en particular, no se han debido al azar de los contenidos y su evolución histórica, sino a la discrepancia entre sexos, cosa que de ninguna manera justifica la consecuencia habitual de descalificación de las mujeres.

El feminismo busca hoy erigirse autónomo sobre un terreno propio, que no necesariamente tenga que compartir con los hombres o halla sido establecido por éstos; donde haya lugar para la convivencia, por que finalmente todo lo que los seres humanos hacen o sienten es producto de sus postreros fundamentos –bien sean femeninos o masculinos-. Busca rebasar aquella forma inconmensurable, que ha demostrado ser in-apta e insuficiente, pues masculino se ha entendido como sinónimo de *hombre* y éste como sinónimo de *humano*.

La conciencia femenina quizá no debiera reducirse a la forma del mundo, porque en ésta cada contenido existe en función de un todo, y cada parte existe fuera de las otras partes, y en conjunto existen fuera de un yo. De cualquier manera, el mundo es ideal -nunca totalmente realizable-; la perfección del ser “interno”, deberá quedar descartada para los sujetos cuya “esencia” no se oriente en función del dualismo objetivo. Aquélla bella retórica de complemento, en la que agradar, servir y completar, eran fundamentales; deberá ser superada por las mujeres para quienes esas dos trayectorias excéntricas –la del deseo sensible y la de la forma trascendente- sean sospechosas.

Con relación a ello Simmel (1978) atinadamente nos apunta que la esencia femenina no tiene por que ser antónimo de la masculina. Se comprende fácilmente que si en vez del tipo específico consideramos en cambio al individuo, resultara inversamente más fácil definir y describir tal o cual hombre que tal o cual mujer. El antagonismo y la confusión de hoy obedecen a que el vocabulario de nuestra cultura, como consecuencia de la prerrogativa de los hombres, se orienta

hacia las tonalidades masculinas de los procesos psicológicos. El género mujer ha tomado tal fuerza que exige la formulación de conceptos que lo definan más específicamente, pero la productividad del idioma aún no logra precisar los caracteres femeninos.

3.3.2 Ser hombre, Ser mujer, Ser ... humano

La búsqueda de esa definición más específica se complica en tanto que los temas como feminismo, liberación femenina, femineidad, han evolucionado, junto con la cultura y la tecnología. ¿Qué es ser mujer? Para responder a estas cuestiones habría que sumergirse en los recovecos de la historia humana, para definir e identificar; escudriñando los cambios que la han empujado a un estado de perplejidad.

Se le ha interpretado como objeto, innumerables versiones –económicas, políticas, sociales, psicológicas- la definen, convirtiéndola en un amplio campo de estudio. Tal vez, el meollo de la controversia entre tantas posturas, sea que se le ha colocado en el mismo nivel.

¿Cuándo se habla de ella como un hecho y cuándo como un concepto?. Se han utilizado indistintamente en el discurso hechos y conceptos, al respecto de ello aludimos al trabajo de Krauze (1985) porque acertadamente expresa que distinguir a la naturaleza femenina como un hecho y a la femineidad como un concepto requiere precisar en que nivel se habla y con cuál enfoque, sacudirse la idea de definirla tomando al hombre como estándar de la humanidad; reducir su disidencia como simple inconformidad con su sexo, sería mentecatez pensarlo. La biología y la psicología se han relacionado tan estrechamente que no es posible pensar en una sin la otra; los ingredientes psicosomáticos se incluyen mutuamente, no se yuxtaponen, más bien son dos aspectos –para regocijo de Descartes- de una misma cosa: el *ser humano*.

Nacer hembra no sólo significa nacer con órganos de reproducción diferentes a los masculinos, no con otro sistema digestivo, circulatorio o respiratorio, no con distinta conformación cerebral ni con otro funcionamiento de la vista o del oído. Pero esa pequeña diferencia se extiende a todo su cuerpo e invade su psique y toda su vida social y afectiva (Krauze, 1985:83).

Reflexionando sobre la anterior cita, eso es lo que da origen a la llamada *naturaleza femenina*, no es esencia metafísica, sino consecuencia psicosomática. Fisiológicamente la mujer esta compuesta para “aceptarse” tal cual, su cuerpo es capaz de funcionar biológicamente en forma correcta. Por ejemplo, algunos estudios han evidenciado que los trastornos menstruales, son

producto meramente psíquico. Tal vez, si, en lo que se refiere a la atención de su propio cuerpo deba ser más cuidadosa, pues es dadora de vida y eso sí hay que controlarlo en todos los planos: sexualidad y procreación. Pero se le ha inculcado que además tiene un arma muy poderosa que supera en utilidad a la fuerza física –estereotipo de masculinidad-, la seducción; cuya forma de ejercer es a través de la belleza, física, corpórea.

La seducción femenina también ha sufrido una metamorfosis, dependiendo del contexto, siempre en función del cuerpo -cubierto, desnudo, afeitado o no, maléfico, immaculado, inocente, celestial, concupiscente- y el rol social; mostrados, a lo largo de la historia, como objeto cuyo valor depende de prejuicios -morales y religiosos-principalmente. No obstante, aún ocultándolo o desdeñándolo, hoy por hoy, es objeto manipulable, corregible y aumentable. En nuestra sociedad, las revistas femeninas y toda la industria de cosméticos y del vestido, lo han explotado al máximo. El cuerpo modela a la mujer, el cuerpo inventado por la publicidad, perfectible por la tecnología, la sensación de corporeidad se mimetiza en sus relaciones y acciones. Esta sensación contiene una carga emocional que,

(...) imprime en sus relaciones, pero no coarta sus potencialidades (...). A excepción de sus órganos genitales y las respuestas psíquicas y sociales que provocan, la fisiología de la mujer es igual a la del hombre. No existe una forma femenina de digerir los alimentos ni de construir un silogismo. Su capacidad de atención, retención, memoria, operaciones intelectuales, es la misma que la del hombre (...). La inteligencia no tiene sexo. Pero por factores económicos, ideológicos y demográficos se ha tergiversado esa naturaleza femenina y la ha denunciado sólo como “condicionamiento social” (Krauze, 1985:88).

Por otro lado, se ha hecho la distinción entre naturaleza femenina y femineidad; la primera es siempre igual, la segunda cambia de acuerdo a la cultura. La versatilidad de sus funciones la hacen flexible, pero esta característica sólo se suma a su naturaleza humana, no a su naturaleza femenina; es entonces adaptación al medio social que así lo demanda. Lo que se ha hecho evidente, es que a través de la historia de las sociedades -tradiciones y costumbres- han bloqueado su desarrollo. Y en gran medida, no sólo, han coartado su naturaleza femenina, sino su condición de *ser humano*; desconociendo su capacidad científica, artística e intelectual.

No son sinónimos naturaleza femenina y femineidad, la primera se refiere a rasgos psicossomáticos, varía de acuerdo al temperamento de cada una, pero no depende de su rol social; la segunda es un mutante –como lo hemos señalado en reiteradamente a lo largo de esta investigación- según el contexto histórico y geográfico, pero se ha reducido al terreno de la actividad femenina tradicionalista que casualmente está a años luz de distancia de la masculinidad. La denotación de esta última es tan amplia que cubre casi en su totalidad el panorama ideológico, traduciéndose como sinónimo de humanidad; el mundo femenino queda tan reducido que entonces cualquier acto que lo contradiga es signo de disidencia. El replanteamiento de estos términos

implica entonces ampliar el concepto de femineidad o reducir el de masculinidad, porque en las circunstancias tradicionales no cabe la equidad.

Hoy hombres y mujeres realizan las mismas actividades, *la Mujer*, se transformó en *las mujeres*, abandonando su viciosa exclusividad, lo que demanda ahora es un mundo visto por la mujer desde la mujer. Es más bien cuestión de espacios, ver como mujer implica verse desde afuera, desde lo público, observar su rol social de acuerdo con costumbres y tradiciones; por eso resulta amenazante pues, como expresa acertadamente Krauze (1985), las mujeres se asumieron como función del parámetro patriarcal pues compartían la misma ideología, quizá por el mismo canal donde los proletarios, inadvertidamente, son llevados a compartir la ideología burguesa. Verse desde la mujer implica lo privado.

A decir de lo anterior, debemos tener en cuenta que como constructos sociales, el concepto de femineidad no puede ignorar factores ideológicos, pero tampoco estar en función de ellos; en lugar de basarse en un papel social -que se va desvaneciendo-, hará referencia a una actitud, a una postura. Después de todo hombres y mujeres son *naturaleza humana*.

Habrá ahora que aludir a la belleza si; pero no como valor estético, sino indagando sobre esa esencia que las habita, aún innombrable, porque rebasa todo lo nombrado. Definirla como ser humano, significando un sujeto simbólico, contundente, desprendiéndola de los rasgos que la signifiquen desde parámetros preconcebidos –sexualidad, raza, estética y más por el estilo-. Defendiendo su sitio en el lenguaje, esta vez sin permitir que se le omita antes de terminar de nombrarla. Asumirse entonces como construcción socio-cultural, pero sin geometría ni esquema como formas legalizadas de representar a un ser esencial. Como pregunta sin respuesta, que crece transformándose en formas, representaciones y metáforas.

Después de todo, lo siguiente sería preguntarnos ¿qué es ser humano?, ¿pregunta sin respuesta contundente? Quizá. Sin embargo ha motivado por siglos un qué hacer que se materializa en el plano ontológico, en una conciencia colectiva que se define con múltiples construcciones.

3.3.3 Tecnologías genéricas

Continuemos por el camino de las connotaciones que han sufrido algunos de los conceptos –sobre todo los que tienen que ver con alguna carga axiológica- a través del tiempo y los discursos y retomemos ahora el de *género*, que se asimilo socioculturalmente como sinónimo de *diferencia sexual*. Como dato histórico, el concepto es relativamente joven, surge en los sesentas; pero su

metamorfosis fue casi instantánea. Convirtiéndose en el blanco de las críticas de la representación, la relectura de las imágenes y narrativas, en el recuento de teorías de la subjetividad y textualidad y en estudios feministas. En este sentido, se uso como estandarte feminista en la esfera del conocimiento formal y abstracto, epistemológico y cognitivo de las ciencias -sociales y naturales-.

Para comprender mejor lo anterior, nos apoyamos en el planteamiento de Lauretis (1991) porque la idea es no perder de vista el punto que pareciera haberse quedado soslayado, las subjetividades; pues mujeres no son sinónimo de feminismo. Con su trabajo nos ubica nuevamente en la encrucijada del movimiento feminista. Porque debemos tener muy claro que el concepto de género como diferencia sexual y los conceptos que de ello surgieron –feminidad, maternidad, emancipación- se han convertido en un obstáculo para el quehacer feminista. La relevancia en el aspecto sexual, la encasilla como una diferencia en función de lo masculino; incluyendo su dimensión más abstracta, no como producto de la biología ni de la socialización, sino de la significación y de los efectos discursivos, en donde el sexo no se conforma como biológico sino como deconstructivo, es decir, más que como diferencia frente al hombre, como instancia de la diferencia en tanto género humano; extirpando ese “inconsciente político” del discurso masculino en el pensamiento feminista, que lo ha restringido y regido -biológica, médica, legal, filosóficamente-, como “narración maestra”.

Ese hábito crónico de ubicar a la diferencia sexual dentro de un parámetro de oposición, la ha limitado. Cosa que a su vez ha dificultado la coherencia de las diferencias entre las mujeres y *la Mujer*, pues no se entienden como sexuales. Las mujeres no existen como “esencia arquetípica de la Mujer”, ni como representaciones -más o menos- complejas de feminidad “metafísico-discursiva”. Y como ya lo hemos mencionado, pero con otras palabras, otro obstáculo es que su potencial epistemológico²³ radical, en la mayoría de las veces, se queda socavado por el discurso masculino.

Su configuración tiene que re-componerse, no como subsumida, ni como efecto del lenguaje, ni como imaginario; sino como deconstrucción. Foucault (1992), por ejemplo, señalaba que concebir una “tecnología del sexo”, sería argumentar que el género es medio y efecto de la tecnología –cine, discursos, epistemología y prácticas (críticas y cotidianas); mecanismos tecnosociales o biomédicos-. Pero esto ya ha sido rebasado, porque soslaya –aunque sin omitirlo- la noción de diferencia y contradicción

²³ Noción que refiere la posibilidad, que despunta ya en los textos feministas de la década de los 80's, de concebir de una manera distinta al sujeto social y a las relaciones entre subjetividad y sociabilidad. Se trata de un sujeto ciertamente constituido en el género, pero no exclusivamente merced a la diferencia sexual, sino sobre todo a través de diversos lenguajes y representaciones culturales; un sujeto engendrado y que adquiere un género al experimentar las relaciones de raza y clase tanto como las relaciones sexuales; un sujeto que, en consecuencia, no es unitario sino múltiple y que no se encuentra tan dividido en cuanto contradicción (Lauretis, 1991:233).

Así pues, el género no es una cualidad inherente al cuerpo, como la sexualidad, no está en el ser humano *per se* sino como conjuro de múltiples cuerpos, amasijo de comportamientos y relaciones sociales, producidos mediante una complicada tecnología política.

El género es representación, sí; pero implica concreción y realidad –social y subjetiva-; como tal es construcción. En este sentido, lo mismo que la realidad, no es sólo reflejo sino también su efecto inaprehendido, en potencia, que de soslayarse, protestará. El género se define como categoría –de clase o grupo-, construye una relación, entre identidad e identidades, de pertenencia; asigna una postura. Es la representación de cada individuo de acuerdo a una relación social dada, preexistente, que se sustenta con una oposición conceptual y rígida de los sexos biológicos, a lo que se le ha llamado “sistema sexo-género”²⁴.

En él se sintetizan concepciones culturales complementarias y excluyentes, configuraciones de símbolos y significados. Es mecanismo que establece correlaciones entre sexo y contenidos culturales, que son su base axiológica y de jerarquía social. A pesar de la variedad de culturas, los sistemas sexo-género, tienen estrecha relación con factores políticos y económicos.

Al igual que la sexualidad y la subjetividad al género se le encajona en el plano privado de la reproducción, la procreación y la familia, y no en el público –social y superestructural-; donde se encuentra la ideología determinada por los factores económicos y de producción. La ideología convierte al individuo concreto en sujeto –hombre o mujer-; el sujeto femenino es una construcción teórica (convergencia de procesos no de mujeres). La sexualidad del cuerpo femenino ha sido el objeto preferido de conocimiento, en la ciencia, la religión, el arte, la literatura, la cultura popular. Mujer y sexualidad o cuerpo femenino, han sido ampliamente el centro de incisivas manipulaciones y críticas.

A decir de esto último, por ejemplo, Lauretis (1991) en su análisis señala que en el cine se construye como imagen, como objeto de contemplación voyeurista. Tema favorito de discursos psicosociales, estéticos y filosóficos socavados por la re-presentación del cuerpo femenino como lugar exquisito de la sexualidad y placer visual; dejando muy claro, que aquél constituye una poderosa tecnología del género.

La construcción y asimilación de tal representación ha sido el resultado de la adición de un compromiso emocional y un interés creado. La sexualidad –desafiando a Foucault (1992)- no es una sola, y la misma para hombres y mujeres. Asume una forma femenina y una masculina; la

²⁴ El sistema sexo.género es una construcción socio-cultural y es, también, un aparato semiótico. Es un sistema de representación que asigna significado (identidad, valor, prestigio, ubicación en la estructura de parentesco, estatus en la jerarquía social, etc.) a los individuos dentro de la sociedad (Lauretis, 1991:238).

primera es proyección de la segunda, ni opuesto, ni complemento, ni yuxtaposición; no es contraste ni está en función *de*. El hábito derivó en costumbre, explicarla –a la mujer- como metáfora adquirió más fuerza que el sujeto cartesiano, considerando al movimiento feminista con desinterés y desprecio, pues cuestiona la postura de privilegio masculina; a pesar de haber conseguido cierto estatus político.

En pocas palabras, la deconstrucción del sujeto femenino, conlleva su reconstrucción. Re-escribiendo las narraciones culturales y definiendo los términos que corresponderían a un enfoque con otro lente que aún no se halla en ningún sitio; no está ni en el místico pasado ni la utopía futurista: es otro enfoque, aquí y ahora, inhibido siempre, que hoy se escabulle por los intersticios de los aparatos de poder-conocimiento.

La visión a través de ese lente contemplará términos que tengan efecto y ejerzan dominio, a nivel de subjetividad y autorrepresentación, en las prácticas micropolíticas de la vida cotidiana, que tengan efecto en las producciones culturales de las mujeres, de las feministas; que se inscriban dentro y fuera de la ideología, que rebasen las (nociones de) diferencias sexuales. Que demande el espacio que no se ve en la representación, ni en el discurso, ni en el sistema sexo-género, sino que se infiere de todos ellos. Que no sea contraste, ni se engarce en un cadena de significados; si no que coexista simultáneamente y en contradicción, múltiple, heterónoma. Su interacción no corresponderá a una dialéctica, ni a una integración, ni combinación, ni diferencia. Ese es el espacio del feminismo hoy.

3.4 Divagaciones, símbolos y significados

En el mismo plano, pero en otro sentido, el hablar de género conlleva hablar de su dimensión simbólica y, esto a su vez implica diferencias de papeles o roles. Como psicólogos sociales, nuestra propuesta es que, en tanto formaciones simbólicas social y culturalmente contextualizadas, nos posicionemos a partir de cuestionamientos no de supuestos. Para lo que consideramos adecuado apoyarnos en el trabajo de Ortner & Whitehead (1991), pues en su agudo análisis evidencian rasgos –significados y símbolos- que refuerzan oportunamente el proceso de esta tesina.

Actualmente se ha reconocido que los “papeles sexuales” son cuestión de cada cultura, así también la asimetría social. Lo que no se reconoce aún –o no del todo- es el prejuicio en el que se han sustentado, asumiendo lo masculino y lo femenino como fenómenos naturales y no elaboraciones contextualizadas. Hay que saber que los rasgos de género, los procesos naturales del sexo y la reproducción son solo indicadores de la organización cultural del género y la sexualidad,

lo que se había considerado o pensado al respecto se adoptó como parámetro en las interacciones hombre-mujer, además de la información biológica. Todo ello ha sido producto de procesos socioculturales, las diferencias reales o supuestas varían de cultura a cultura. Conviene señalar que a pesar de que el determinismo biológico se haya casi superado, se ha permitido que los estudios (antropológicos) sean dominados por el prejuicio naturalista.

Habría, pues, que ubicar al género y a la sexualidad como construcciones culturales simbólicas, como cuestionamientos, no como supuestos. Género, sexualidad y reproducción se han señalado como símbolos, a los que se les da un significado; así hay que analizarlos e interpretarlos, el objetivo será, entonces, establecer su relación con otros símbolos, y su relación con las formas y experiencias de la vida cotidiana. Interpretarlos para explicarlos, considerando la diversidad de significados en cada cultura y, a la par, las afinidades; atendiendo los factores socioculturales que influyen en la configuración de la cultura de género.

De entrada, no hay que separar para entender: masculino-femenino, sexo-reproducción; mejor asumir que los aprehendemos insertados en un contexto más amplio de significados interrelacionados. De tal manera que su significado queda establecido vinculado con creencias, concepciones, clasificaciones y asociaciones culturales. Los significados de los símbolos surgen entretejiéndose en las relaciones en las que participan con otros símbolos. Sin ir muy lejos, un ejemplo popular, el demonio que se ha representado con la serpiente (curiosa sinonimia con el género femenino).

De acuerdo a ello se ha considerado, por un lado, que la organización social del prestigio y el estatus, resulta determinante para comprender acertadamente las concepciones sobre los géneros que se expresan en cada cultura. Por otro, hay también la postura que indica que la organización social basada en el parentesco y el matrimonio es fundamental para la construcción de género. Como quiera que sea, lo que ha sido evidente es la influencia decisiva que han ejercido en las concepciones culturales; esas relaciones entre símbolos tienen efectos además sobre las estructuras políticas, económicas y sociales en general. Uno de los problemas que frecuentemente resulta al tratar de establecer los vínculos entre dos dimensiones –como lo hemos mencionado desde el principio de nuestra investigación- es que al estudiar una se separa en fragmentos (como la virginidad o la reproducción); eso ha soslayado el ineludible análisis de lo que como fragmento significa en su contexto.

Lo anterior es posible porque la cultura como sistema (al menos contiene las propiedades típicas para así considerarla) interviene entre cualquier símbolo y su fundamento social. El significado de cualquier elemento en ella está en función de la forma que toma al incrustarse en un contexto simbólico, así como de su importancia institucional. Luego entonces, la posibilidad de que

exista un personaje determinado depende de un complejo cultural, en el que las mezclas relacionales se efectúan bajo un código.

La cultura de género –símbolos, significados, ideologías- asumida también por enfoques sociológicos da relevancia a la forma en la que ciertos tipos de orden social producen percepciones culturales sobre el género. La antropología clásica, por ejemplo, ha considerado reflejos, a los rasgos culturales, de estructuras jurídicas primarias –linajes, castas, clases; que a su vez las refuerzan-. Pero más que “reflejo”, sería una distorsión, como lo concibe una perspectiva marxista, para quien la cultura es “ideología” que justifica y mitifica a los generadores del *status quo*, la opresión y la explotación; rasgos que parecen ontológicamente inherentes a la cultura (occidental) pues el (estudio de) género socava las relaciones asimétricas de poder y oportunidad.

Pero la cultura no está supeditada al proceso social. Un análisis más preciso sería el enfocado al actor, más propiamente, a la mediación del actor, elemento fundamental en la sociología de símbolos y significados, que textualmente enfatiza, “el significado no es inherente a los símbolos, sino que necesita ser revestido de símbolos, conferido a través de ellos y, en consecuencia, interpretado a partir de los símbolos por seres sociales actuantes” (Ortner & Whitehead, 1991:69).

Desde nuestra perspectiva, ello demanda una mirada integral, es decir, rebasar las características formales de la estructura social; atender las percepciones que los actores tienen – naturaleza, el ser, relaciones sociales- cómo se modifican al accionarse en tal estructura. Porque las concepciones formuladas son productos de diversas formas de acción o práctica, que a su vez se insertan en diversas formas de organización de la vida social, económica y política. Así es como es comprensible demostrar cómo la mujer ha sido requisito para que el hombre alcance un estatus de privilegio en la sociedad, en la que las relaciones sexuales se connotan como actos “políticos”, operando como discurso básico dominante (en las relaciones políticas). El meollo es detectar cómo el actor social, bajo ciertas reglas, tiende a adoptar apariencias supuestas como “inevitables” o “naturales”, aprehensibles luego como de “sentido común”. Así es como la estructura de las relaciones sociales toma forma por las mismas nociones culturales derivadas de la dinámica social propicia, materializadas en función de ellas.

Resumiendo, el análisis, la búsqueda y la descripción se realiza dentro de un contexto solo dentro del cual esas elaboraciones culturales adquieren sentido; ya sea insertados en un campo más amplio de símbolos o significados, o imbricados en las interacciones sociales.

3.4.1 Un mundo asexuado

¿Qué elementos socioculturales se descartarían o se adicionarían en un mundo como ese? Ya mencionamos que la ideología al respecto del género cambia de contexto a contexto, no obstante hay rasgos afines en muchos de ellos. Si son complejos o explícitos, si organizan o definen, si son sencillos o implícitos, si son o no principio rector de control o actividad, si son dualismos simétricos o asimétricos, si son sistemas opuestos o complementarios o niveles en una escala. Pero, coincidimos con Ortner & Whitehead (1991) cuando enfatizan atinadamente que, una constante es, en la mayoría, de las diferencias es que son pensadas como conjuntos de oposiciones binarias asociadas metafóricamente. Una muy frecuente que se transformó en costumbre es “naturaleza-cultura”, en la que sospechosamente se asocia lo masculino con la cultura y lo femenino con la naturaleza (matizadas según el contexto sociohistórico).

Las oposiciones se comprenden como resultado del mismo razonamiento que se refiere a que la actividad social de los hombres abarca a las mujeres, convirtiéndolas automáticamente en subunidad. La diferencia en las formulaciones es más bien asunto de intereses teóricos. Se ha observado una especie de canje en la interrelación entre los planos de acción de hombres y mujeres; que define a los hombres de acuerdo con categorías de estatus y función social (que nada o casi nada tienen que ver con las mujeres). En contraste, la mujer es definida en cuanto a sus funciones de parentesco –esposa, madre, hija- (funciones estrechamente vinculadas con los hombres). Rasgo habitual en la forma de categorizar lo femenino y lo masculino, que define y organiza.

En otros casos, los mismos ejes que separan y diferencian a hombres y mujeres, atraviesan a las categorías de género, al mismo tiempo marcan niveles internos. Como son entre los que proveen e invierten y los que consumen, entre lo que da prestigio y lo que da vacuidad; en donde se sobreentiende que el primer término es el mejor del binomio y por antonomasia el masculino. Muchas de estas divisiones no son exclusivas del orden genérico, los atraviesan íntimamente, incluso llegan a ser compartidos en otros niveles importantes de la vida social, porque se desprenden o extrapolan.

Todo ello se encuentra estrechamente vinculado con la noción de “Mito y Realidad”, aspectos que ayudan a entender que las formulaciones culturales sobre el género rara vez son fiel reflejo de las relaciones masculino-femenino, su acción y su aportación. El meollo sería comprender por qué surgen distorsiones en las “realidades”; reconfigurándolas y retroalimentándolas al mismo tiempo. En fin, cómo se producen, transforman y transmiten esas ideologías, porque de acuerdo al enfoque del investigador –en turno- unas serán determinantes y significativas y otras no.

Después de todo “género”, por definición, es una categoría por sí misma insertada en un sistema de relaciones jerárquicas que de todas formas implica marginalidad, voces apagadas por su origen, lenguaje o género; “alteridad”, ergo “diferencia” visualizada desde posiciones “no marcadas” del discurso feminista (blanco) imperialista y hegemónico. En términos gramaticales el género es en sí mismo alteridad y diferencia, desarrollado para analizar lo que conocemos como *mujer*, para que, como fenómeno social, se problematice su definición y medida inamovibles. Las teorías feministas del género a partir del planteamiento “una no nace mujer” (Beauvoir 1975), han servido para sostener que todo sujeto “coherente” es fantasía, porque la identidad individual y colectiva se reconstituye y recombina social, precaria y recalcitrantemente.

La identidad de la mujer es simultáneamente reclamada y deconstruida. Es una lucha en el centro de la política feminista del sexo/género, entre agentes, memorias y términos. Aludiendo al discurso *cyborg*, el “sujeto” ha sido reconstruido por el discurso feminista, desde lo fundamental que no necesariamente es imprescindible, y de ninguna manera siente nostalgia por la coherencia dominante. Ahora bien, la iniciativa de convertirse o continuar, “generizados”, siendo hombre o mujer, es descaradamente política, demanda sacudirse la narrativa del sexo y la “raza”.

Finalmente, evocando la ironía de Haraway (1995), señalaremos que el poder –político y retórico- de cualquier categoría social, se erige y se fortalece de la forma de otras narrativas: sexo, carne, biología, naturaleza; así pues los binomios universales que en-gendraron el sistema sexo/género en la teoría feminista, implosionan engarzándose en teorías de la encarnación articuladas, diferenciadas, responsables, localizadas y consecuentes, en las que ya no están en función ni la naturaleza de la cultura ni el sexo del género. Y desde esa posición se visualiza un utópico engranaje multicultural de teorías feministas sobre el género; bastardas de viejos binomios antitéticos y hostiles, que paradójicamente fueron el caldo de cultivo que originó esta nueva cepa de posturas visionarias, de un mundo postgenérico, sin principio paradisiaco ni fin apocalíptico; que contará con un recurso blasfematorio, que lo protegerá de la moral interna, pero sin dejar de ser colectivo. No se trata de apostatar, se trata de ironizar, husmear la tensión que ocasiona hacer coincidir cosas incompatibles, simplemente porque se impusieron como *naturales*. La ironía es humor y seriedad, estrategia retórica y método político, donde la blasfemia se connota en *cyborg*.

3.4.2. Discursos, cuerpos y cyborgs

La presencia en las últimas décadas de estudios feministas ha sido cada vez más significativa, han conquistado ya un espacio y reconocimientos, re-inventando la historia; el sendero aún es incierto -pero ¿cuál no?-, y la distancia de valores y métodos de un feminismo crítico es abismal aún entre feministas. Han propuesto repensar la cultura, el lenguaje, la

moralidad, el conocimiento; para ello es necesario considerar el marco epistemológico y los fundamentos con que se sustentan. A pesar de eso, según algunos de sus críticos, se encuentran por el momento en un callejón sin salida, víctimas de su propio discurso, en particular con la postura esencialista (si la femineidad es innata, si hay una naturaleza o esencia femineina, sea descripción biológica o filosófica o intermitente precisando si es cultura o biología), cuyas especulaciones obligan a rastrear alternativas ya existentes o a crear nuevas, para continuar con la travesía por la historia.

La institucionalización del feminismo lejos de servir de catapulta lo ha bloqueado. Incorporado a ciertas disciplinas se le ha marginado a través de disfrazados mecanismos, de un lado se le incorporó a la economía de otro a la intelectualidad; lo que demandó una evaluación intelectual y política en su producción, reproducción y transformación de discursos y conocimientos sociales. Su ser y acontecer no han logrado unificarse (pero además no es necesario); ofrecen visiones críticas, sugieren orientaciones analíticas. Se debe tener conciencia de las diferencias, contradicciones y caminos aún amorfos o sin meta. Los estudios feministas se han hecho desde la Universidad, institución de conocimiento formal como una del Estado. Pero no es una institución el feminismo, ni asunto del conocimiento formal; como destructor del conocimiento propone formas y métodos nuevos, ha generado nuevos conocimientos, reformando el campo y el objeto de estudio.

En primer plano aspira a la re-invencción de la mujer como sujeto social, concepto que la implica en dos sentidos como sujeto de conocimiento y como sujeto cognoscente simultáneamente, pero entonces exige revelar la forma, medida y marcos epistemológicos con los que redefinen lo considerado como conocimiento, y así "resistir" a los cánones establecidos. En este sentido, retomando el planteamiento de Lauretis (1991), estamos de acuerdo en que hay que ubicar el término pues resistencia se ha connotado de muchos modos, su denotación la vincula con la naturaleza del poder y sus mecanismos que lo adhieren más a las instituciones que a los individuos, así resistencia se ha estereotipado como sinónimo de "oposición". De este modo no sólo es incorporada sino prevista y neutralizada por las instituciones "democráticas" en especial.

Diversos y complejos son los medios para resistir; mediar y negociar como feminista, son requisitos a los que tienen que ceder las mujeres que vencen el silencio, decididas a leer y escribir. Escribir, lo difícil que es escribir sobre las mujeres que ni siquiera tienen acceso a este privilegio, conformando una interdependencia de temperes y temperamentos. No solamente es posible, sino necesario; porque el feminismo no es autónomo a otras prácticas sociales, ni impermeable a las instituciones de la sociedad civil.

(...) Existen, no obstante, ciertas fronteras discursivas: no se trata únicamente de los términos, conceptos y estrategias retóricas que distinguen específicamente los escritos y el habla feminista, sino también de ciertos elementos comunes, como los modos de interpretación, el estilo de las inferencias que se derivan de sucesos y comportamientos y las premisas implícitas que son tales precisamente porque no necesitan ya ser explícitas, porque han llegado a ser, se diría, “parte del discurso” (Lauretis, 1991:170).

Hay, pues, que subrayar que no solamente son acotaciones sino configuraciones determinadas del discurso que esbozan un conjunto de significados posibles (maternidad o virginidad, anticoncepción o procreación, por ejemplo). Estrategias retóricas e interpretativas, que construyen y definen al feminismo en una articulación histórica contextualizada, que adquiere importancia por la tendencia a vincular a la mujer y al feminismo; que se ha aceptado independientemente de las intenciones que se tengan. A pesar de que hay aproximaciones o corrientes de pensamiento femenino, de cultura de las mujeres y de conciencia femenina que no son feministas. Femenino, es cuerpo y experiencia socialmente construidos, el feminismo no emerge de ello, es más bien interpretación polémica y lucha política

Habrá que asumir, entonces, responsablemente que lo personal es político (ayer propuesta, hoy fundamental), cuya relación se configuraba directamente (aunque de forma compleja) entre sociabilidad y subjetividad, entre lenguaje y conciencia, entre instituciones e individuos. Demostrando que los obstáculos no son limitaciones sino configuraciones subjetivas, contenedores de emociones y experiencia, sentimientos, imágenes y memorias, organizadas de tal forma en la autoimagen, dando sentido a sí mismas y al otro (o la otra), concientizando sus posibilidades.

Así pues, el feminismo no es consecuencia, pero coadyuva, como discurso social y práctica política, a la “experiencia socialmente construida” de las mujeres. Habrá también que ubicar el sentido semántico de los términos, apuntando que conlleva una carga de deberes (por ejemplo concebir un hijo, que para muchos no sólo es forzoso sino obligatorio) y, asumir que las posibilidades no son efecto de los límites subjetivos ni de fronteras discursivas; tampoco solo de las fuerzas socioeconómicas. El cambio muchas veces se da sólo en ciertos niveles de abstracción y no precisamente en la dirección que se espera o desea.

El discurso se fortalece, adquiriendo poderes insospechados porque toca tejidos sensibles. Aunque se autodenomina apolítico, no puede serlo; a pesar de que se ha entendido toda cosa con su significado como tal, o de que pudieran apuntarse como políticamente insignificantes. Los discursos heterosexuales oprimen, pues impiden hablar y cuando se habla es con sus términos. Todo lo que los cuestione se desecha automáticamente, tomándolo como contraposición, como negación de la dimensión simbólica. Su efecto se torna tiránico cuando se dirige hacia el cuerpo y

la mente de los sujetos, ejerciendo verdadera violencia material opresora de minorías, tanto por discursos abstractos, “científicos”, como por los difundidos por los medios masivos de información. Es claro que hay diferentes formas de opresión y resistencia; pero aquí hablamos de quienes lo hacen con palabras e ideas.

Hoy el discurso feminista se incrusta –como expresión de visiones diversas o posturas políticas- en los discursos institucionales, en las relaciones de poder y en la ideología, debatiéndose entre culturalismo y biologicismo, políticas de identidad, entre teoría y práctica, o más insidioso entre práctica y empirismo. El consenso entre mujeres no es aún característica del feminismo, pues como propuesta netamente de la mujer no cuenta con un fundamento seguro, aún socava otras voces que lo distorsionan. No obstante, son precisamente esas discrepancias entre el grupo oprimido lo que nutre la autocritica y la autoconciencia; porque ésta no es producto de un proceso sino el ingrediente básico.

Hay que pensar en que *ser e identidad* son abarcados dentro de configuraciones discursivas específicas. Lo que provoca la inestabilidad de la conciencia, que no se fija de una vez por todas, pues los mismos límites del discurso se modifican según el contexto histórico. Luego entonces, la noción de identidad se transforma, porque no es fin sino origen de la autoconciencia, proceso que muestra que lo personal es político; el sujeto es específica y materialmente “engendrado” y adopta un género dentro de sus condiciones sociales y sus posibilidades específicas de existencia. Este concepto feminista de identidad no supone alguna naturaleza esencial de *Mujer*, sino que, constituye una estrategia política y personal de supervivencia y resistencia que, al mismo tiempo, es práctica crítica y forma de conocimiento.

En otras palabras, escudriñar una identidad, puede ser re-escribirse uno mismo, considerando que el contexto interpersonal y político es vulnerable, obligándonos a comprender la identidad como múltiple, incluso contradictoria. Quizá se ajuste mejor esta concepción, porque no evoca más aquella identidad fragmentada y latente de un “yo” preconfigurado, exclusivo de un orden simbólico inmutable. No es tampoco la identidad de aquel sujeto egocéntrico –hombre y blanco-; no la dudosa del post-humano (imaginaria, sospechosamente más hombre que mujer). Propone más bien a un sujeto, que no está dividido por el lenguaje, sino que está peleado con él; creación de representaciones heterogéneas y heterónomas de género, raza y clase, formulación de diversos lenguajes y culturas. Es una que demanda una historia personal múltiple y diversa, esperanza materializada de una nueva forma de ser.

(...) Concepción emergente de un sujeto genérico y heterogéneo (sujeto en los dos sentidos del término: sujeto a las restricciones sociales y, no obstante, sujeto en el sentido activo de hacedor y usuario de la cultura, (empeñado en la autodefinición y la autodeterminación) y de un sujeto,

además, definido desde el inicio por su conciencia de opresión -de opresión múltiple-, es un ejemplo del viraje epistemológico que ha producido el feminismo (Lauretis, 1991:178).

Quizá ésto difiera de otras posturas extremas (postmodernismo o posthumanismo), pues aspira a una posición política, no sexual; como una política de experiencia de la vida cotidiana, presente en la esfera pública como expresión y práctica –crítica y de ficción-, desvaneciendo jerarquías estéticas y categorías genéricas y fijando el fundamento semiótico de una producción diferente de referencias y significados.

La identidad y la conciencia se redefinen sustancialmente. La idea de un sujeto genérico, heterogéneo y heterónimo, ha hecho sospechar de mitos –literarios o científicos-, releendo la historia para denunciar las omisiones, o construyendo nuevas historias con esas omisiones que las hacían “*impensables, inimaginables, imposibles*”.

Otros rasgos fundamentales y polémicos, en esta reinención, son las concepciones de sexualidad y diferencia sexual creadas y recreadas por los medios de información, las artes visuales, los discursos, la jurisprudencia y otros. Epistemológicamente para el feminismo el cuerpo es prioridad -individual, subjetivo, sintomático, cotidiano-, lugar donde se materializa la ideología, donde las determinaciones sociopolíticas se hacen realidad y donde se hace posible percibirlas. No es síntoma de la crisis de la razón, se ha apoyado en la metafísica y el metadiscurso, pero es política de lo cotidiano. Su interés fundamental está enraizado en el cuerpo, atrapado en la representación; inmanente, inevitable.

Es codiciado objeto en las artes plásticas, la medicina, los medios de información; en la mayoría de las relaciones sociales (deportivas, por ejemplo); donde el inconsciente se diluye, ya no es capturado en sus procesos específicos de representación cuyo vehículo era el cuerpo; su definición, superficial o soterrada, es sinonimia de diferencia sexual.

En resumen, es *diferencia* planteada como la oposición naturaleza-cultura; cuestión de biología o socialización, enviste una intención infame anatomía-destino. Si es natural o cultural, definiciones han ido y venido, pero todas parten de *la falta* con respecto al hombre –lo que lo reafirma como parámetro-, elemento indispensable de todo discurso legítimo. Pensamiento lineal que la define como dogma de fe (político o filosófico). La sexualidad se hizo contrato heterosexual, y la heterosexualidad fundó lo que ahora llaman la base de la sociedad. Que si hoy todo es construcción social, sí, pero con el mismo vínculo obligatorio entre hombre y mujer; elaboraciones ambas de un discurso androcéntrico, productos lineales; reduccionismos invalidados en una postura feminista.

Si el feminismo pretende definir la diferencia sexual con respecto a las mujeres, comprender cómo se llega a ser mujer o qué le da a la mujer significación en tanto experiencia de un sujeto femenino, el referente no deberá ser el *Hombre* ni la *Mujer*. Como discurso del poder, la sexualidad aún en voces feministas (blancas) se reviste por revisiones y correcciones literarias, soslayando la relación “compulsiva” que tiene entre la lucha y la supervivencia, realidad de mujeres –también- a quienes no ampara ni clase ni estatus. Para ello, sería necesario pensarla como algo en sí mismo, “como detalle ontológico autónomo”; quizá ni así satisfaría.

Finalmente, ésto denuncia que no existe un marco de referencia de usos múltiples, que además no es necesario. Sí deberá ser flexible; abarcando las diferencias entre la *Mujer* y las *mujeres*; que tienen más que ver con cuestiones de clase, etnia, lenguaje y relaciones sociales; rebasando la práctica de definir al sujeto femenino, desde el género y a partir del género. Porque es *la diferencia* lo que hace posible el feminismo y no a pesar de lo cual existe. Concorre y coexiste en toda relación concertada o coalición política, ya no a su pesar. Los conflictos y ambigüedades interpersonales del feminismo, es lo que ha favorecido su desprestigio. Así que la tensión y la definición de una situación contradictoria no tendrá solución, al menos por el momento. Pero si tendrá aportación para un cambio social, redefiniendo nociones, como familia, comunidad y liminalidad, el ser y el alter; desplegando su sexualidad a través del tiempo.

La “experiencia de la mujer” ha sido a la vez proceso y producto de los movimientos feministas internacionales. Como acertadamente enfatiza Haraway (1995) es ficción y hecho político, que exigen seriedad en su análisis. Su fundamento es la libertad, pero la libertad de construcción de la conciencia, de la comprensión imaginativa de la opresión y de lo posible. La realidad social se constituye con nuestras relaciones sociales vividas, nuestra construcción política más importante, un mundo mutante de ficción. Realidad social y ficción se combinan y sus fronteras se diluyen, quedando solo en “ilusión óptica”, pero emerge de su mezcla un híbrido, un *cyborg*. Éste traduce, lo que absorbe como experiencia de las mujeres del siglo XX; a otro lenguaje –diferente-, no a otra lengua, sino a otras palabra. Crea mundos ambiguos entre animales, organismos y máquinas. Es un ser codificado con otra intimidad y otro poder inexistentes en la historia de la sexualidad, pues su reproducción no necesariamente es por medio de un acto copulativo. Se encarnan en narrativas no edípicas, inmunizadas contra la lógica de la represión. Es, como anteriormente lo mencionamos, una criatura postgenérica, sin lugar en el génesis occidental; pero tal vez si sea la antesala del Apocalipsis de las dominaciones occidentales, sin nada que lo ate a ninguna construcción abstracta del sujeto, un ser en el espacio; flotante, insustancial, evanescente.

3.4.3 Cuerpos de deseo

El presente apartado además de ser el eslabón dehesente que da paso a nuestro siguiente capítulo, nos hace evocar una especie de silogismo, esto se deduce porque como codiciado objeto el cuerpo de la mujer adquiere múltiples significados, el poder que se ejerce sobre éste es verdadera coerción manipuladora. El deseo del que hablamos es en dos sentidos, por un lado el deseo de poseerlo y por otro el deseo de mantenerlo oprimido, revestido de múltiples concepciones “fantásticas” manteniéndolo en el nivel de riesgo, previniendo el peligro que significa el autodescubrimiento de su capacidad mantenida en potencia durante siglos.

Ello nos hace evocar el “Biopoder”²⁵ foucaultniano. Poder que es especial, porque a diferencia de otros que se imponen con violencia, éste emerge con una apariencia benévola, invasiva y afectiva; sobre capacidades, gestos, movimientos, locaciones y comportamiento; representado –al cuerpo femenino- como una máquina, por las prácticas disciplinarias, en cada lugar, -hospital, escuela, prisión-; pero sobre todo a nivel micro, en cada actividad y hábito cotidiano. Ejerce su control creando deseos; aglutinando identidades en una sola, estableciendo normas contra individualidades, comportamientos y cuerpos.

Otro mecanismo del Biopoder es la biopolítica, que de acuerdo con Haraway (1995) sería el presentimiento *light* de la política *cyborg*; se trata de intervenciones y designios gubernamentales, dirigidas principalmente al cuerpo, base de los procesos biológicos -vida, muerte, salud, longevidad-. Es el blanco de las intervenciones del Estado y objeto de estudio por excelencia (demográfico, publicitario, económico). Esto ha hecho posible que se le inserte en la maquinaria de producción.

Derivado de ello, echamos mano del argumento de Sawicki (1991) porque pone el dedo en otro tejido muy sensible ya que hace incápie en uno de los aspectos más recientes e importantes como lo son las implicaciones sociales y políticas que han emergido de las nuevas tecnologías reproductivas, resignificando conceptos sobrevalorados en la cultura (occidental) –incluso hasta la mentecatez, concibiéndolos como immaculados- la procreación y su simbolización social la maternidad; por ejemplo: las fertilizaciones in vitro y otras pruebas, los procedimientos prenatales como la amniocentesis, ultrasonidos o; no ellas mismas en sí, sino sus efectos colaterales: físicos, psicológicos y políticos, en la sociedad.

En este sentido, el cuerpo de la mujer se ha reducido para ser objeto manipulable, el hombre de laboratorio resuelto a apropiarse de la última fuente de poder femenino -la procreación-

²⁵ Término acuñado por M. Foucault (1992) con el cual designa el proceso por el cual el cuerpo de la mujer es controlado a través de discursos, de salud, de asistencia, de educación- y las prácticas (gubernamentales).

ha suplantado a la madre biológica por la “máquina”, en el que se fragmenta ese proceso biológico unificado, separando sus funciones –donadora del óvulo o útero, madre social, o más polémico donador de esperma o padre social-, transformado en peligrosa resignificación de la maternidad. Separar las funciones incrementa el control por parte de la supremacía masculina –médica, legal y gubernamental-, incluso los derechos del feto empiezan a sobrepasar a los de la madre. La conciencia de las mujeres –si es que estaban concientes- se desplaza a una falsa conciencia. Pero como lo hemos mencionado reiteradamente la tecnología (en este caso reproductiva), no es liberación ni opresión por sí misma; su significado se deriva del contexto sociopolítico en el cual se inserte.

No obstante, para la mayoría radical, la relación entre tecnología (patriarcal) y dominación, es traducida como total. Tan es así, que los modelos patriarcales de pensamiento y comportamiento, y sus instrumentos tecnológicos, han llegado a ser inherentemente dominantes, controladores y objetivadores. Sin embargo, es inevitable pues la dominación se eterniza como ideología.

La historia del cuerpo de la mujer, es la base de la historia del biopoder. Y hay que entender como parte de esta historia, a las nuevas tecnologías -reproductivas y estéticas- representadas en los discursos más recientes que conforman la “tecnología disciplinaria” del sexo, desarrollada e implementada por la burguesía de finales del siglo XVIII, como un indicador de poder. Pero este poder no es represor de ataques violentos por parte de los cuerpos de las mujeres o los procesos corporales; su estrategia es sutil, produciendo objetos y sujetos de conocimientos nuevos, sugestionando e incorporando actos volitivos, creando y recreando energías individuales y colectivas, imponiendo normas corporales, capacidades físicas e intelectuales. Esas “tecnologías disciplinarias” controlan el cuerpo mediante procesos que simultáneamente proporcionan más utilidad, más poder y más docilidad.

Son entonces formas de control que han estado emergiendo en las últimas décadas, Sawicki (1991) en su análisis de Singer rescata la misma idea con otras, además agrega un término más a la mano de lo cotidiano; que como objeto de deseo adquiere el cuerpo de la mujer, y es la utilidad que representa y se entreteje para múltiples cambios (necesarios e innecesarios), tornándolo multifuncional, materia maleable, según la situación -trabajo, sexo, reproducción, maternidad, espectáculo, ejercicio, incluso la invisibilidad-. Volviendo al plano de la procreación, por ejemplo, en cuanto a reproducción ajustan el modelo disciplinario del poder, creando entre los sujetos, madres; cuyos cuerpos no son aptos –ni biológica ni socialmente- para la procreación, mujeres que si lo son y renuncian a ello y más; apareciendo así nuevos “lugares” de resistencia. Para ello se han asociado con la lógica del consumismo, creando todo un mercado de partes del cuerpo.

Reflexionando sobre esto último, la cuestión va más allá de si las mujeres son víctimas de una falsa conciencia en cuanto a sus deseos de deber o querer ser –esto o lo otro-, es mucho más que una estrategia feminista cuestionando sobre quiénes deciden las necesidades de las mujeres y cómo las satisfacen, lo que es soterrado por la ideología de la ciencia.

Según nuestra perspectiva la cuestión no es si las cosas eran mejores o peores antes de que estas tecnologías aparecieran, sino en qué momento las mujeres las empezaron a percibir como “*facilitadoras*”. Como ya hemos mencionado el control aquí no se ejerce con violencia ni coerción, sino produciendo nuevas normas de identidad. Logrando que la sumisión sea voluntaria, pues sutilmente se les incita al deseo, homologando sus identidades y dirigiendo sus necesidades reales. El cuerpo femenino es un reducto en la ciencia y en la tecnología (occidental), ejemplos institucionalizados de violencia contra la mujer.

El feminismo, hoy, busca disolver el añejo modelo binario de alternativas -ni tecnología represiva ni liberadora, ni ciencia masculina ni femenina, ni materialismo mecanicista ni naturalismo, ni aproximaciones tecnológicas ni naturales-, que ha considerado a la sociedad como campo de combate conformado por cuarteles de control y cuarteles de resistencia. En primer lugar mostrándonos la diversidad de relaciones que las mujeres tienen con la tecnología y las muchas intersecciones de los sujetos que conforman el acontecer social. En segundo lugar dirigiendo la atención hacia las diferencias entre las mujeres y a las intersecciones en sus relaciones sociales, en las que las mujeres son situadas, siendo más cuidadosos para detectar los significados de conflictos y las contradicciones asociados con la transformación tecnológica, que amenaza –como una nueva forma- de mermar su poder frente a sus vidas. En términos psicosociales, no solo habrá que poner la mira en el discurso masculino, sino en las formas en que influye a las mujeres, porque no todas las mujeres tienen acceso a las tecnologías sofisticadas; para la mayoría, abstenerse de usarlas no es cuestión de alternativas, sino de recursos económicos.

En este sentido, en cuanto a la expresión simbólica de la procreación, es decir, la maternidad, la tecnología la ha desestabilizado. La relación tecnología-maternidad ha adquirido una forma y fuerza titánica en las últimas décadas, cualquiera que sea el plano en donde se ubique -identidad, ideología e institución-, la maternidad ha sido fuente de poder y de sometimiento. Aunque, tampoco hay que asumirlo como el centro del control patriarcal, porque como muchos de los significados biológicos su connotación en lo social es múltiple.

Ahora bien, desde una postura radical, se elimina completamente a las mujeres, aceptarlo sería soslayar que tiene otros conflictos en la sociedad contemporánea, de roles y posiciones, en donde sus cuerpos son disciplinados como madres, trabajadoras, amas de casa, seres sexuales y

más. La normatividad femenina fija las prácticas regulando el cuerpo, sus gestos, apetitos, formas, talla, movimientos y apariencias, entonces la lucha es por una re-significación no por una igualdad.

Igualmente, hay muchas posibilidades de transformar la concepción que han beneficiado a las mujeres. Por supuesto no podemos ver por medio de esto – las prácticas científicas y tecnológicas que han sido controladas por los hombres- el trasfondo. Sin embargo, hay buenas razones para invalidar que la dominación patriarcal se ha reducido en esas tecnologías, pues su desarrollo tiene múltiples fronteras, por lo tanto demanda diferentes leyes y políticas. Si disuelve responsabilidades o derechos, si reorganiza roles, si el control es sobre el proceso biológico o psicológico; es por añadidura.

De acuerdo a lo anterior, todo ese ambiente de innovaciones científicas ha posibilitado divisar en forma utópica transformar tecnológicamente el esquema rector único. Idealizando, como ya lo hemos mencionado con anterioridad, en el cine, la literatura y en los *mass media* el incremento de la ansiedad cultural por el riesgo que corre lo que podría ser un pacífico cambio tecnológico; el riesgo de un accidente o guerra nucleares se ha incubado en la conciencia colectiva. Esta ambivalencia, quizá sea lo que frene la democratización de los procesos de innovación, diseño e implementos tecnológicos.

En resumen, como lo habíamos anotado ese poder o biopoder insinúa la imagen del *cyborg* de Haraway (1995), este ente híbrido, mezcla de organismo y máquina, provee de una fuente imaginativa para las políticas tecnológicas contemporáneas. Sin origen completamente natural o tecnológico, el *cyborg* no teme a sus semejanzas coyunturales con animales o máquinas, no teme a su identidad parcial ni a sus contradicciones. En este sentido, la pugna política es, entonces ver desde ambas perspectivas al mismo tiempo porque esto revela ambas, dominaciones y posibilidades inimaginadas. Pero sin soslayar que las posibilidades, son potencialmente peligrosas, aparecen más holísticas unificando lo natural, lo material y lo femenino. Enfatizando en que bien podrían ser una de las muchas estrategias para recuperar el control de sus cuerpos; bien podrían ser utilizadas tanto para fines masculinos como femeninos, removiendo el contexto de autoritarismo y abriendo más posibilidades para resignificarlo.

En pocas palabras, no obstante lo anterior, las tecnologías, objetivizan y fragmentan corporalmente los procesos. *Mejoran* los cuerpos de las mujeres como blancos perfectos de control e intervención patriarcal. Denuncian las complejas conexiones entre poder / conocimiento del biopoder y otros factores que influyen en la lucha sexual.

CAPITULO IV

LA ANTÍTESIS

Sentidos, símbolos y significados. Posibilidad de otro lenguaje

“Significar significa la posibilidad de que cualquier tipo de información sea traducida a un lenguaje diferente. No (...) a una lengua diferente (...), sino a diferentes palabras en un nivel diferente”

Lévi-Strauss

“Si el ser humano es, en tanto que ser social, la medida última de todas las cosas, ¿a quién apelar para suscitar su sumisión?”

Ibáñez, T.

En este cuarto y último capítulo re-crearemos conceptos y significados, que hemos trabajado durante el desarrollo de esta tesina en los anteriores capítulos, con imágenes; porque aquéllos insertados en los saberes y sentires se proyectan a través de múltiples formas de expresión –pintura, escultura, cine, fotografía- en un imaginario colectivo. Y porque además la importancia que la dimensión de la imagen a adquirido, estimulada sobre todo por los medios de comunicación o los mass media, desde una psicología social (de la mirada) abre una brecha para una forma más de hacer investigación. Para llevar acabo esta tarea recurrimos a una recolección de fotos que con respecto a ello se han publicado en libros de texto, revistas de circulación popular²⁶ y en la red; estructurando con ellas una galería de imágenes que serán parte de un análisis hermenéutico²⁷.

La idea de incluir en esta investigación una galería de fotografías tiene que ver con el hecho de utilizar esta clase de material no solo como herramienta metodológica sino como objeto de orden simbólico, en el sentido de que no solamente refleja los rasgos de un individuo, sino que como expresión iconográfica es inherente al desarrollo histórico de la conciencia individual. En el nivel funcional, la imagen por la imagen misma es rebasada por mucho. La fotografía continua existiendo.

²⁶ Aunque la búsqueda fue exhaustiva, finalmente seleccionamos dos fotografías (fotos 2 y 8) de la revista “Quo”, No. 82, Agosto 2004, Ed. Super Humanos. Publicación de H.F.E., S. DE R.L. DE C.V. (México), bajo la licencia de HACHETTE FILIPACCHI, S.A. Revista mensual.

²⁷ Garagalza, L. 1990. *La interpretación de los símbolos. Hermeneútica y lenguaje en la filosofía actual*, Anthropos, España.

La fotografía²⁸ como herramienta en ciencias sociales deberá estar a salvo de la rentabilidad que adquiere como producto de consumo y al mismo tiempo ofrecer productividad al trabajo intelectual. Para la antropología, por ejemplo, ha sido de gran utilidad cuando de etnografía se ha tratado; pero en psicología social ha sido sospechosamente relegada; no deberá quedarse en el nivel de opción o ilustración para las encuestas o las estadísticas, alejándose de inspiraciones universales impuestas por la ciencia. En general, el desarrollo de nuestra investigación ha llevado implícita la sospecha. Específicamente la sospecha de la forma en que acostumbramos manejar la información. La ciencia, la tecnología y la mercadotecnia se han entramado de tal forma que muy poco o nada tienen que ver con la productividad intelectual.

La fotografía, o más preciso, la significación de la fotografía, como objeto de estudio, esta en función de los intereses del investigador. Cosa que al menos en teoría da la impresión de que podemos ser selectivos. Porque dependiendo del contexto histórico unos serán legítimos y otros no. Cualquier proyecto por ambicioso que parezca siempre conlleva superficial o soterrada la renuncia, para hacer posible su valor o insignificancia; en pos de una objetividad, que irónicamente depura y soslaya, experiencias de investigadores y sus objetos. Abogemos entonces, por una combinación tal en la que coexistan la experiencia objetiva, que solamente es a través de una construcción abstracta y la experiencia a través de la cual las relaciones adquieren significado.

La intención es salirnos un poco del esquema del ritual; es más bien un desafío al psicólogo social, en el que obligatoriamente se pone en duda la imagen tradicional de ambos, de éste como investigador y de la fotografía como recurso metodológico. El punto no es que el tema fuera innovador, sino retador para el científico y refutable para la técnica (o mejor dicho el que la aplica), resultando una perversa paradoja, cuyo análisis podría oscilar entre un grosero escepticismo y una curiosidad infinita. Responsablemente, tratamos de respetar el rigor de la investigación objetiva, ya que el tema podría pensarse fútil

Habrá que considerar, entonces, que la experiencia visual es cotidiana y sus efectos oscilan entre lo micro y la macro social, entretejiéndose entre lo cognitivo, social y cultural; nuestra reflexión necesariamente, como propuesta teórico-metodológica, deberá ostentarse sobre una base epistemológica. El uso de recursos visuales, particularmente la imagen y la mirada, tiene en la investigación social contemporánea enormes posibilidades. El análisis tomará en cuenta cómo se configura la mirada como práctica social y lo importante que resulta en la esfera de la investigación, y específicamente la presencia de la metáfora en los relatos visuales, después de todo la práctica social de lo visual no es autónoma del lenguaje.

²⁸ Bourdieu, P. comp., (1979), *La fotografía un arte intermedio*, Nueva imagen, México.

El análisis y la discusión teórica se da en tres dimensiones, según Worth (2005²⁹): 1. con métodos de arte y crítica literaria; 2. según la relación con los efectos psicosociales individuales y colectivos (autores y espectadores); o 3. la que se concentra en el medio, entretejiéndose con la estructura, el lenguaje, la técnica y el estilo. Aunque esto es expresado para el filme bien podría ser usado para la fotografía. Sin perder de vista (valga la expresión), que la experiencia visual deberá yuxtaponerse a la manifestación artística, que desde luego la implica. Finalmente, el ejercicio se nos antoja excelente como combinación multidisciplinaria, muy ad hoc con nuestra propuesta *cyborg*.

Ahora bien, ¿de qué hablamos cuando hablamos de una análisis hermenéutico en un ensayo sobre *cyborg* en psicología social? Para empezar diremos que, en la hermenéutica contemporánea Hermes es el dios del sentido, comunica y correlaciona los niveles de la realidad cotidiana por su lenguaje. Es la representación de la liberación de lo real en su valor que refiere o relata la coyuntura o nexo de significación de las cosas. Es el punto de convergencia que une y que da valor. Es un “ser sin ser, postrero y minúsculo, cuadra bien con nuestro dios del sentido evanescente, ya que Hermes es un dios flotante, insustancial y dehiscente” (Ortiz-Osés, 1989:164).

Derrida (2005³⁰) lo hace un dios del mito diseminativo, en oposición al dios padre del logos identitario. Liberado del sentido/sustancia, cae en el sentido/estructura, que deberá rebasar el nivel de antisustancia y antiestructura. El sentido nace en la encrucijada; en el símbolo como la convergencia de la co-pertenencia de la diferencia. El símbolo es fragmento de un todo, que ya no es; un todo que sólo es relación, relato. Hermes sublima y relativiza a los contrarios, como Ortiz-Osés lo apunta textualmente: “en efecto si el sentido surge de la doble relación (...), de la composición de los contrarios, entonces el sentido se sitúa en la encrucijada, abismo y puente de lo sublime. Más aún el sentido emerge de lo sublime” (1989:167).

Hay que tener en cuenta entonces que además de la percepción sensorial, el hombre cuenta con otro sistema de conocimiento –indirecto- que produce la *representación* en su conciencia de la realidad ausente (Garagalza, 1990). Así le es posible asumir una actitud teórica y enfrentar su ambiente natural de forma “descargada”, evadiendo la confrontación de la presencia directa. Consiguiendo una “distancia crítica” liberándose del atenimiento contextual.

Frente a la imagen de lo sensible, el símbolo restaura un sentido. La figura sensible no se anula, sino que se reviste en un excedente de significación. No es mecanismo de economía, ni expresión de la que se pueda prescindir, sino un auténtico medio de conocimiento. Se trata –según

²⁹ The Development of a semiotic of film, extraído el 04 de enero de 2005 de <http://www.temple.edu/anthro/worth/sone.html>

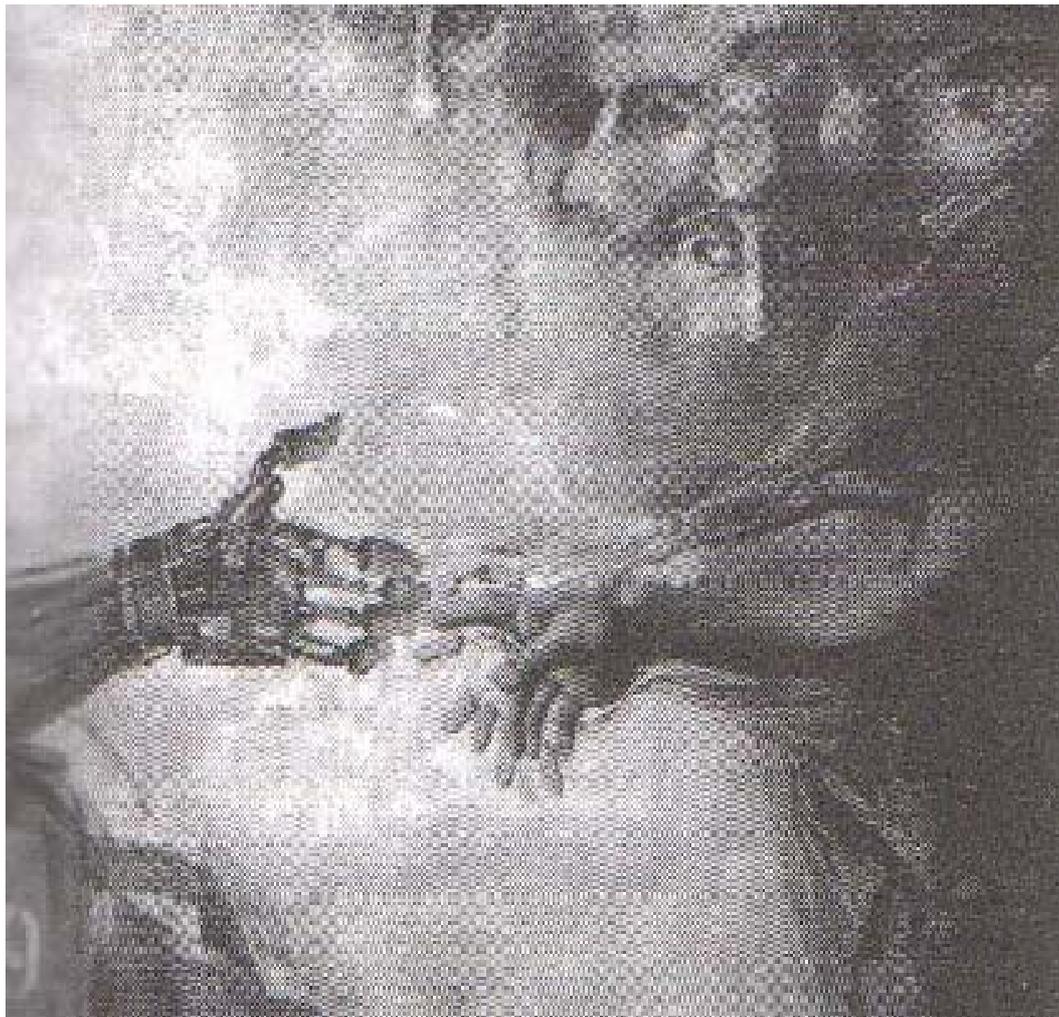
³⁰ Deconstruccionismo, extraído el 04 de enero de 2005 de http://es.wikipedia.org/wiki/Jaques_Derrida

Garagalza (1990)- de una epifanía: lo inefable, aquello para lo cual no existe ningún concepto verbal, se manifiesta, se encarna en y por la imagen, se expresa en una figura, “el símbolo es la epifanía de un misterio”. De tal suerte, el símbolo es el puente entre la universalidad de la naturaleza humana y la diversidad de sus derivaciones culturales, entre lo psicológico y la social.

De acuerdo a lo anterior, la imaginación, es entonces, elemento de equilibrio. No sólo es facultad de producir imágenes, sino de un factor omnipresente en la actividad y en la vida humana, dinamismo que tiende a equilibrar los polos opuestos. Juega, más bien, el papel de mediador. El pensamiento simbólico se expresa en cuatro espacios: el vital, el psicosocial, el antropológico y el cósmico. Desde un enfoque biológico, se ha expresado como fuerza vital en pugna constante contra la constatación racional. Antropológicamente, la imaginación es una función de eufemización, que se levanta contra lo horrendo de la temporalidad, del destino; no es máscara que disfraza sino poder para mejorar. No es puro engaño, pues permite seguir viviendo, exorciza el mal, la muerte, el absurdo; suministrando una dosis de esperanza. Sin ella no se podrían soportar las desgracias humanas.

4.1 Ni principio, ni fin.

Foto 1³¹



³¹ Fuente: Hables Ch., Figueroa-Sarriera H., & Mentor S. 1995, *The cyborg handbook*, Routledge, Routledge, USA.

La fotografía número 1, nos remite a aquella imagen de un génesis, es decir, de un origen (bíblico) y a lo que nos daba vida y definía como humanos, contar con una esencia única, inmortal. Hecho que los avances científicos han desacreditado contundentemente. El hombre, que no es sinónimo de humanidad, edificó esa construcción simbólica sospechosa y misteriosamente a su imagen y semejanza, ¿necesidad o temor? Es lo de menos. Lo evidente es que ya es inaplicable, a pesar de que aún cuenta con bastantes adeptos. La tecnología le ha proporcionado otros mecanismos de coerción, que no requieren ni de fuerza física ni de violencia; aún así, ha insistido en crear artefactos tecnológicos (máquinas) que lo imitan física y biológicamente.

Nuestro recorrido teórico nos ha llevado por senderos que, abandonando las oposiciones binarias, han abierto brechas por las que otras posibilidades se vislumbran, conformarnos ahora como productos duales sería absurdo. Pensarnos como conjuro de azares y amasijo de contradicciones –contingencias de sentidos y sin-sentidos-, podría acercarnos más a comprendernos como especie pues somos híbridos, mezclas de biología y cultura, en una palabra, somos *cyborgs*.

En un primer momento planteamos el problema de la dualidad que en principio tomo forma de causa y efecto, de las cualidades corpóreas y los sucesos incorpóreos. Pero hay que mencionar –como acertadamente enfatiza Deleuze (1989) que los efectos no existen autónomos, es decir, desvinculados de las causas propuestas de las que son expresión, así que la dualidad se extiende en los objetos y propuestas de las que resultan, en los cuerpos y el lenguaje.

En ese sentido la dualidad resulta absurda también o imposible como objeto. Resulta paradójica, porque las propuestas que se contraponen a algo, adquieren su sentido en función de ese “otro”; de lo contrario no tendrían significado alguno, serían absurdos. Pero si tendrían sentido; así que absurdo y sin sentido no son sinónimos. Lo imposible, existe en el exterior del ser, se posiciona precisa y distintamente de él, son un “extra-ser”.

Si distinguimos dos clases de seres, el ser de lo real como materia de las designaciones, y el ser de lo posible como forma de las significaciones, se añadirá todavía, este ‘extra-ser’ que define un mínimo común a lo real y a lo posible y a lo imposible. Porque el principio de contradicción se aplica a lo posible y a lo real, pero no a lo imposible: los imposibles son extra-existentes (...) (Deleuze, 1981: 56).

Lo anterior entonces hace pensar en ese imposible, como algo sin-sentido, pero aún el sin-sentido expresa un sentido, que por definición es no tenerlo. Parece una trampa retórica, sin embargo, el sentido del sinsentido es no tener sentido. Esta relación no podría ser posible, en el marco de una tradición maniquea -de lo verdadero y lo falso-, pues no serviría de mucho pensar en algo más allá del ser (extra-ser) si caemos en la noción excluyente dicotómica, dejaría de ser

posibilidad, expresando una relación intrínseca, de coexistencia. El lenguaje del sentido común nos remite a conceptos, propiedades o clases. El sin-sentido es in-significante o paradoja, es confusión en los supuestos formales. No obstante, las paradojas se implican en la génesis de la contradicción. Así pues, la relación no nace de la empiria ni de una identidad analítica, sino del terreno de los significados, no emerge de la relación del uno con su contraparte, sino en la relación del contrario con el otro. Tiene pues el sin-sentido un sentido y un significado; el sentido no sólo se expresa como efecto, lo trasciende, su expresión es óptica, sonora, superficial, de posición, de lenguaje. No es apariencia ni ilusión, es y se manifiesta en la superficie, es co-presente, co-extensivo a su causa, y está a su vez determinado en forma inmanente de sus efectos. El absurdo en cambio es un error, una carencia.

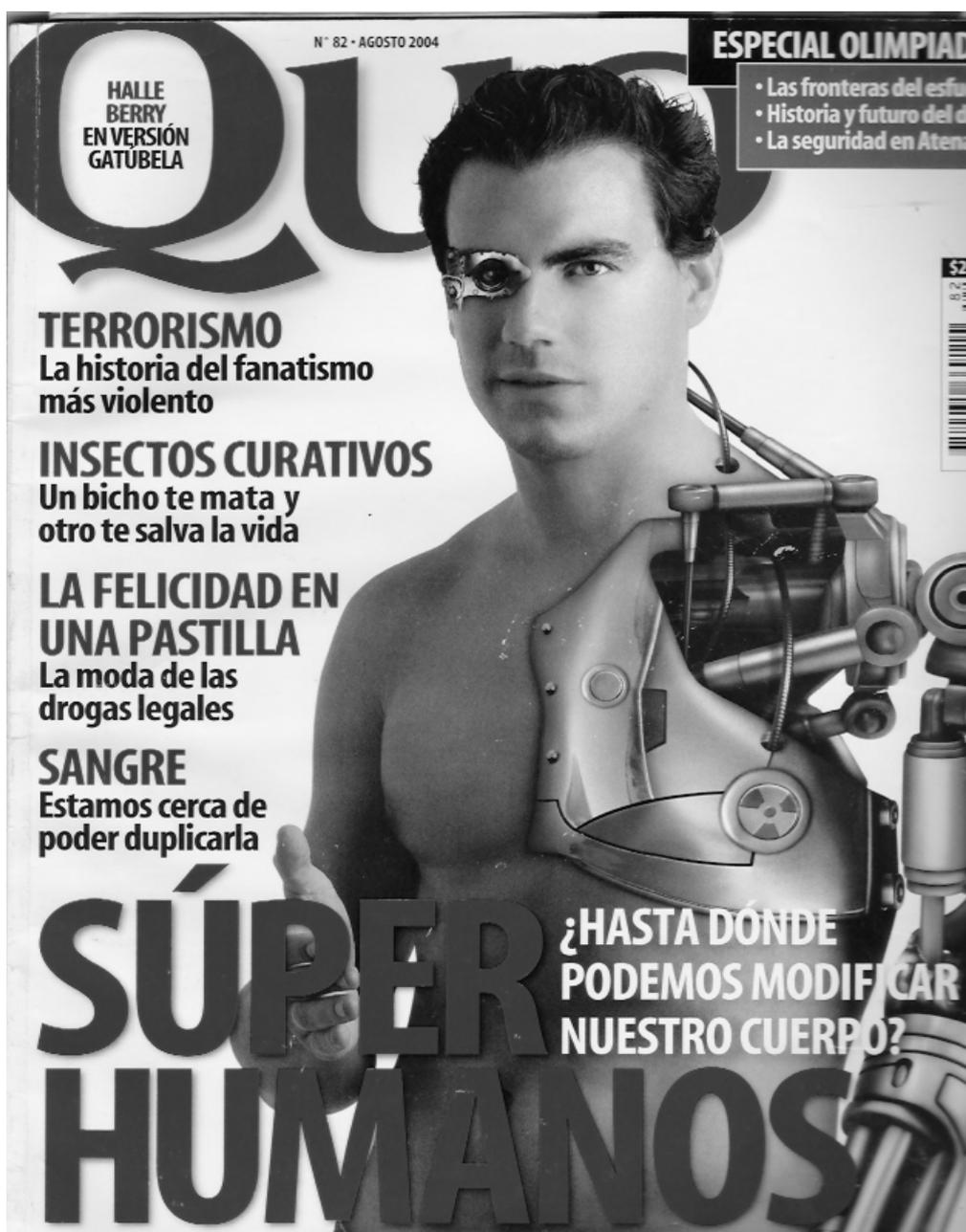
La consigna en nuestra propuesta no fue suplantarse fronteras sino difuminarlas. La noción de sentido relevó a la de esencia, pero hubo seres reacios que en vez de aceptarlo como tal, sólo la resignificaron, connotándola como trascendencia, eufemismo divino también, y hubo quienes lo asociaron con el hombre y su abismo -misterioso y subterráneo-.

Insufrible trayectoria discursiva ha investido esa necesidad cósmica, incansable e inagotable, hasta hace poco. Lo que la hace imposible es el hastío de ese ancestral discurso que continúa en su afán de determinar un punto de partida. Pero supraterráneo o soterrado, nos remite a un origen o principio alienado. Desaprobado o investido, nos orilla a la búsqueda para comprender lo incomprensible o sondear lo insondeable. Desde una perspectiva *cyborg* el sentido no es origen ni fin, es producto, es proceso. No descubre, ni construye, ni deconstruye; produce ahora con otras maquinarias –no está en otra dimensión, sino inherente a una misma dimensión-, ni Dios ni hombre, que lo único que le han dado es un toque afectivo ideal, que sólo ha servido para inspirar el poema y el aforismo.

Basta con que nos disipemos un poco, con que sepamos permanecer en la superficie, con que tensemos nuestra piel como un tambor, para que comience la gran política. Una casilla vacía que no es ni para el hombre ni para Dios; singularidades que no pertenecen ni a lo general ni a lo individual, ni personales ni universales; todo ello atravesando por circulaciones, ecos, acontecimientos que producen más sentido y libertad, efectividades que el hombre nunca había soñado, ni Dios concebido. Hacer circular la casilla vacía, y hacer hablar a las singularidades pre-individuales y no personales, en una palabra, producir el sentido (Deleuze, 1989: 86)

4.2 Paradoja Cyborg

Foto 2³²



³² Fuente: "Quo", No. 82, Agosto 2004, Ed. Super Humanos, Secc. Portada.

Con la presente fotografía intentamos evocar al sujeto, que primero fue metáfora (hombre-máquina), luego simbiosis (hombre-artefacto-cultura), evolucionó como quimera (artefacto-cultura-género) después y, a través del tiempo y del discurso se materializó en nuestra vida cotidiana, en *cyborg*. Los avances tecnológicos que en un primer momento fueron pensados para el ambiente armamentista, una vez masificados se expandieron como voraz ácido corrosivo en un nivel más mundano, nuestra cotidianeidad; invadiéndolo todo, incluso nuestra intimidad. El híbrido creado por la ciencia ficción ahora lo tenemos en casa. Con toda una gama de sofisticados artefactos, implantes, prótesis, aditamentos con los que resaltamos o reconstruimos nuestras capacidades corpóreas e incorpóreas; somos ahora el arquetipo de la *cyborg-cultura*, pues estamos más cerca del cuerpo Stelarciano³³. Incluso la vejez hoy es performance.

En el plano psicosocial desde nuestro inconsciente mitológico, la otredad como máquina ha colonizando nuestro cuerpo y suplantado miembros y funciones, generando una nueva casta, otra especie alucinada en perfección, que quizá en un futuro, como expresaba Yehya (2001), nos haga el favor de conservarnos como mascotas. Esa fusión de ciencia, tecnología y carne, sintonizan en felices orgías con las que se mezclan, la ética y la moral en turno, conjugando profecías ficticias apocalípticas; en las que estos conjuros de orgánico e inorgánico, de carbono y silicio, aterrizan en una nueva orgía post-histórica; más allá de la historia y de la biología.

La máquina ya no es simple analogía con el cuerpo humano; es la posibilidad –amenazadora o esperanzadora- del desprendimiento de la envoltura carnal; no como pérdida, sino como aventura que trasciende la piel; la catapulta hacia una contrautopía, en la que no será el espacio sino el tiempo, el terreno a conquistar; habitado por seres de otro tiempo, anacrónicos. De cualquier modo, la ciencia ficción desde siempre ha estado impregnada del ensueño humano imaginando al cuerpo convertido en una máquina, tratando de resignificar la corporalidad.

El hombre, y más propiamente el cuerpo del hombre ha dejado de ser objeto de deseo, convirtiéndose en objeto de diseño; inconforme con sus límites biológicos, se ha obstinado en superarse. La selección natural ha sido rebasada por mucho, artefactos tecnológicos y aplicaciones científicas –interna y externamente a su ser- lo replantean superdotado. En este sentido, como investigadores psicosociales, la propuesta pretende un replanteamiento, más allá de la biología humana, más bien epistemológico. En el que haya espacio para las voces que no han sido escuchadas y para las escrituras que no se plasman con manos blancas, en dos palabras para otras posibilidades; emergiendo discursos con nuevos cuerpos, contradictorios y paradójicos.

³³ Stelarc's web site. Stelarc. Aussie performance artist playing with body/technology, <http://www.stelarc.va.com.au/index.html> Consultado 06/05/05.

Reflexionando sobre esto último, el ente *cyborg* como paradoja, echamos mano de lo que Deleuze (1989) expresa al respecto de ésta última, señalándola como imbricada en el lenguaje de tal manera que nos hace sospechar si éste podría funcionar sin su presencia constante. No es una falsa imagen del pensamiento, inverosímil e inútilmente complicada. El pensamiento no es claro ni simple en sí mismo, pues nada hay (aún) que demuestre que no explota su potencial; y textualmente señala,

las paradojas sólo son pasatiempos cuando se las considera iniciativas del pensamiento; pero no cuando se las considera como 'la pasión del pensamiento' que descubre lo que sólo puede ser pensado, lo que sólo puede ser hablado, que es también lo inefable y lo impensable (...) (Deleuze, 1989:92).

No son contradicción de entes inflados; se nutren, de hecho, porque no son contradicción, aunque si remiten a ella. Pero no del todo, pues aquella es real y posible, y las paradoja enviste lo imposible. Son lo anormal, lo rebelde de los cuerpos y las mentes; son también dispersión temporal, pero sólo en pasado y futuro, nunca en presente; son aleatorias no alienadas. Su distintivo por definición, es su doble sentido, su identificación es imposible, a veces se inclina hacia uno, a veces hacia el otro; es doble su aventura, es devenir y discurrir.

Se opone a ambos, al buen sentido y al sentido común al primero como orden monolítico unidireccional, que no sólo impone una dirección unívoca sino un principio para esa dirección, demostrando cómo es posible elegir algo antes que lo otro. En la paradoja, no es el sentido contrario lo que le da vitalidad, sino la coexistencia de dos sentidos, su sentido es no tener sentido o "buen sentido", porque en el espacio no hay arriba, ni abajo, ni en el tiempo pasado ni futuro. Con respecto al segundo ya no se refiere a una dirección sino a un órgano. Por eso se llama común, porque es una función, una facultad de identificación, que reduce a la diversidad a una misma forma; identifica y reconocible. Subjetivamente, subsume facultades del alma u órganos diferenciados del cuerpo, y los remite a una unidad capaz de decir *yo*, que respira, camina, recuerda, sabe, imagina. Objetivamente, subsume la diversidad y la reduce a una forma conocida e individualizada, es el objeto que percibo el mismo que huelo, toco, veo, pruebo y oigo. El lenguaje no parece posible fuera de estas identidades determinadas. La paradoja lo revierte, es el devenir -incierto, imprevisible, irreconocible-.

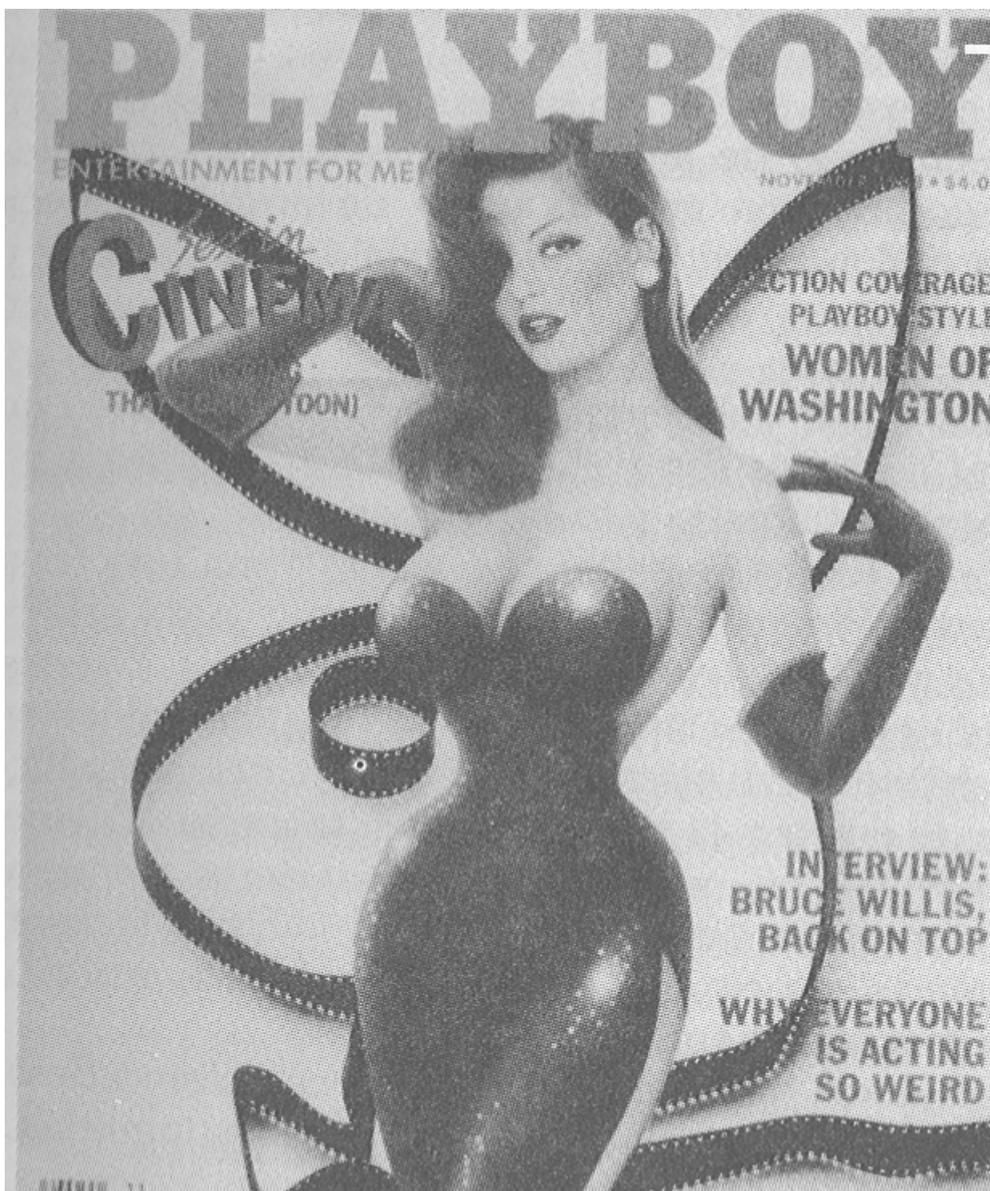
Lo anterior nos incita a pensar ¿cómo puede ser posible un sentido común que ha perdido su sentido? Resulta imposible un lenguaje, no contando ya con un sujeto que exprese en él un objeto, una clase, una propiedad que cobre significado de acuerdo a un orden preestablecido. En la paradoja como en el *cyborg* no hay principio ni fin, es cuerpo y lenguaje en donde todo tiene sentido en pasado y futuro simultáneamente.

La consigna del *cyborg* es ahora pensar sin espacio o hacer posible uno para nombrar, pensar, hablar. El meollo será entonces plantear a partir de qué parámetro distinguiremos identidades, semejanzas, analogías, diferencias. Aún teniendo hombres y mujeres contadas diferencias, anatómicas básicamente, estamos convencidos de que somos totalmente diferentes, incluso incompatibles o excluyentes. Sin embargo, la distinción no es a priori, conlleva una operación precisa y un (criterio) juicio previo, un sistema de elementos, como una ley secreta, latente siempre, esperando ser enunciada.

De acuerdo a lo anterior, en la dimensión psicosocial hay que tener muy presente que los códigos básicos en cada cultura organizan y gobiernan el lenguaje, los esquemas perceptivos, los cambios, las técnicas, los valores, las prácticas y su jerarquía; estableciendo para cada miembro un orden empírico en el que actúan y se reconocen.

4.3 ¿Esencia o consecuencia?

Foto 3³⁴



³⁴ Fuente: Gergen, K. (1992), "El yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo", que al pie comentaba: "¿Qué significa ser humano? Cuando el cuerpo de Jessica Rabbit, de Toontown, unido a la cabeza de una modelo de la revista Playboy despierta el interés erótico, ¿sigue siendo humano el interés?", p. 185.

Al respecto de la foto anterior Gergen (1992) comentaba, cómo en aquella exitosa película, ¿Quién engañó a Roger Rabbit?, el espectador asimilaba complaciente las relaciones entre dibujos animados y humanos; especialmente Jessica Rabbit (uno de los personajes en dibujo animado), que seductora motivo más de un deseo sexual, opacando a los demás personajes humanos. De esta manera desafiaba a quienes han propuesto alguna definición de *ser humano*, expresándose como la posibilidad de suplantar a las divas humanas como objetos de deseo, ya que los editores de Playboy montaron la imagen compuesta con el cuerpo de Jessica (dibujo) con la cabeza de una modelo de carne y hueso.

En este sentido, retomando el punto de lo que ha sido considerado como ser humano concepto que -por antonomasia- como objeto de estudio, ni se concluye, ni se abandona. Se comienza con singular pasión, pero a medida que se desarrolla se complica pues se expande inmensamente, cosa que asusta y se decide posponer. Con respecto al hombre, el individualismo lo ve sólo en relación consigo mismo, y el colectivismo ni lo ve, sólo enfoca a la sociedad. “En un caso el rostro humano se halla desfigurado, en el otro oculto” (Buber, 1992:142).

Ambos enfoques, pese a sus diferencias, son el producto de la expresión humana, en niveles diferentes. Esto –según Buber (1992)- se origina por la confluencia de una doble angustia cósmica, vital y social; y de una complejidad solitaria de la existencia. La soledad la supera yuxtaponiendo su acción social a la individual, la colectividad le da seguridad. Supera esa doble angustia, pues el Universo que entre más conoce menos entiende se expande a cada nuevo hallazgo, cosa que ve consolada con la tecnología que al menos en teoría le da el control y la posibilidad de dominar la naturaleza.

El meollo en nuestra investigación fue, no inmunizarnos ni preservarnos frente al otro, más bien preservar la otredad del otro. No podemos escribir –o hacer psicología social- sin considerar la propia corporeidad, las cicatrices –marcas e inscripciones-, que esa corporeidad implica. Al hablar de deconstruir³⁵, más que referirnos a un método nos referimos a una estrategia (sin finalidad). Es un enfrentamiento con la historia del pensar occidental en el plan de “solicitud” (recurriendo a la etimología “hacer temblar”). Penetrar aquella metafísica para mostrar sus huecos. El poderoso binomio conformado de contradicciones en la filosofía occidental, que heredado de Platón ha hecho distinguir entre lo real, las ideas, la luz, el bien, la voz; como contraponiéndose a lo engañoso, lo sensible, la oscuridad, el mal, la escritura; no se rebasa con la mera intención volitiva, ni invirtiéndolo.

³⁵ Crogolini, M. (2004). *Un mundo de fantasmas y huellas sin origen*. Extraído el 12 de noviembre de 2004 de http://personales.ciudad.com.at/Derrida/fantasmas_huellas.htm

4.4 “Imágenes inmortales, cuerpos efímeros”³⁶

Foto 4³⁷



³⁶ Stelarc, performance Austrliano cuyo trabajo es una mezcla entre mecanismos médicos, prótesis, robóticos, realidad virtual e internet, creando e ideando una gama de posibilidades, que derivan en facetas diferentes o inexploradas del cuerpo humano, no construyéndolo diferente sino deconstruyendo lo conocido con enfoques distintos por senderos inexplorados o poco usuales.

³⁷ Fuente: Stelarc's web site. Stelarc. *Aussie performance artist playing with body/technology*, extraído de <http://www.stelarc.va.com.au/index.html> Consultado 06/05/05.

Stelarc con su trabajo nos muestra las inexploradas posibilidades del cuerpo, que más que un espectáculo nos plantea un panorama visionario al respecto de aquél. Con su visión expresa y refuerza la idea del ser imperfecto, aseverando que es el momento de superar este paso en la evolución, el ser humano actual falla y se descompone. Además no puede en las condiciones actuales avanzar al ritmo de la tecnología, su capacidad biológica lo limita. Aquella lo ha rebasado en calidad y complejidad al grado de que parece minimizarlo en cuanto a precisión, velocidad y poder.

El cuerpo no es muy eficiente ni muy duradero. Seguido se descompone y se cansa rápidamente; su eficiencia es determinada por la edad. Es vulnerable a enfermedades y morirá irremediablemente. Sus condiciones de supervivencia son endeble –logra sobrevivir solamente unas semanas sin comida, unos días sin agua y unos minutos sin oxígeno-.³⁸

Metafóricamente, tomar el cuerpo como obsoleto implica desde nuestra perspectiva –como reiteradamente lo hemos mencionado- trascender otros planos, es decir, no quedarnos en el esquema biológico. Pensar en un replanteamiento o una reestructuración desde nuestro enfoque psicosocial implica no un sujeto sino una posición del sujeto, superando más que las condiciones con que la naturaleza nos dotó, viejas patrañas como las diferencias genéricas, socioeconómicas o políticas.

No se trata de destruir para reconstruir, ni de invertir los términos para reivindicar sus opuestos; más bien se aspira a demostrar que no existen seguridades, mostrando las zonas borrosas, imprecisas; que ponen en jaque a la añeja *Unidad* –y seguridad- del sentido. Nuestra perspectiva propone, en lugar de las salidas maestras de la metafísica, un trabajo de reconocimiento de sus vacíos epistemológicos.

La curiosidad sobre el tema surge en lo “normal” de nuestro pensamiento –contemporáneo y geográfico-. De la sospecha, transformadora de las estructuras lineales y ordenadas, de los saberes universales milenarios sobre el *yo* y el *otro*. Después del desencanto (Weber), que cimbró posturas inquebrantables, nuestra sociedad vulnerable y presa de un re-encantamiento (Maffesoli), lo que mostró es que ese misterio extravagante de otro pensamiento no es sino aceptar que tenemos límites y reconocerlos, lo impensable hecho posible (Foucault, 1991_B).

La imagen en la fotografía 4 nos induce la necesidad de replantear conceptos como imposible, desorden, caótico, monstruoso. Darle contenido como singularidad retórica. Reivindicar combinaciones consideradas por antonomasia mezclas “peligrosas”, se tornan apológicas;

³⁸ Stelarc's web site. Stelarc. *Aussie performance artist playing with body/techonology*, extraído de <http://www.stelarc.va.com.au/index.html> Consultado 06/05/05.

conjurándose en planos inexplorados. Ironizando la fraseología paternal “los monstruos no existen, no son de verdad”, en el *cyborg* ironía y seriedad se combinan, como Haraway (2001) lo expresa, es una blasfemia e irónico mito político, es estrategia retórica. La palabra misma es híbrida, compuesto de cibernético y organismo. El *cyborg* es conjuro de biología y máquina, en él las fronteras entre realidad social y ciencia ficción son ilusiones ópticas.

La ciencia ficción por definición siempre evoca nostálgicamente un futuro tecnificado. Haraway (2001), por ejemplo, hace referencia al final del siglo XX como nuestra era, como un tiempo mítico. Retoma la tradición occidental en que la relación entre máquina y organismo se ha entendido como guerra fronteriza –en diferentes esferas-, en la producción, en la reproducción y en la ficción. Nos propone, entonces, la confusión de fronteras que provoca placer y al mismo tiempo conlleva la responsabilidad de conformarlas en la utopía de un mundo sin géneros, sin génesis y quizá sin fin.

La imagen en la foto ciertamente presenta la figura de un varón (con aditamentos metálicos), pero como ya lo propusimos anteriormente, por sí misma la imagen no tendría ningún significado, somos nosotros quienes la revestimos de ello. Así pues, cuando expresamos la posibilidad de un mundo sin géneros, no debe entenderse que ahora seamos asexuados, debemos trascender ese nivel y visualizarnos como *cyborgs*, antes no sin sexo, sino inmunizados contra lo que cada sexo –masculino o femenino- simbolizan. Como ente postgenérico en el *cyborg* no confluyen ambos géneros, no se aliena ni al trabajo ni a complejos edípicos ni castrantes. Sin origen no experimenta angustia, ni soledad, ni falta, ni vacío, ni dependencia. En él pierden sentido conceptos como público y privado, naturaleza y cultura; no pertenece a la totalidad, pero si requiere de un tipo de vínculo sin vanguardia, de manera similar a las conexiones ideales en la red telemática.

Los *cyborgs* son descendientes ilegítimos del militarismo y el capitalismo. Como discurso propone un análisis de política ficción (ciencia política) basándose en tres rupturas elementales: 1ª. La confusión entre humano y animal; 2ª. La confusión entre organismo y máquinas, entre natural y artificial, entre cuerpo y mente; 3ª. La confusión entre físico y no físico (virtual). En este sentido, comúnmente podemos encontrar referencias a las metáforas de Haraway a lo largo de la producción de ciencia ficción, atravesada por el poder en la que las diferencias entre ricos y pobres traslapa a otra en la que cada quien se injerta, opera o conecta según su nivel social o económico.

En esta investigación la monstruosidad no es deformidad del cuerpo, no altera la “normalidad” convirtiéndose en (bestia) quimera, no tiene ningún extraño superpoder. Lo imposible no es ya lo fantástico, solo imaginario. El concepto es más que la clasificación de lo no posible. Es en un contexto postmoderno, lo inefable, lo inaprensible, lo que ha rebasado el orden de lo

establecido; demandando una forma de nombrarlo, nueva y diferente. No es rebelión, ni revancha, se trata de posturas y discursos que reclaman, como fenómeno social, un sitio, un espacio como generadoras de otras posibilidades en nuestro pensar y en nuestro actuar. En nuestras mentes y en nuestros cuerpos.

Las posibilidades de las aquí se habla más que extravagantes encuentros insólitos; se trata de la coincidencia de perspectivas intermedias, más allá de la incompatibilidad tradicional de polos antitéticos o excluyentes, des-cubriendo que su convergencia lejos de parecer demoníaca implica conjuro encanto. Lo que aparentemente no tenía relación alguna, se redefine adquiriendo, absorbiendo esos rostros amorfos antaño descalificados. Lo común –geográfico y retórico- ha sido rebasado por mucho, incluso en algunos niveles se encuentra obsoleto.

A decir de lo anterior, finalmente concordamos totalmente con Foucault (1991_B) cuando acertadamente señala que lo imposible no son las mezclas sino los lugares y los cuerpos donde puedan expresarse. Reemplazando a las manos que ordenaban a los seres, que repartían, que agrupaban, selección nominal realizada de acuerdo a semejanzas y diferencias, donde se entretejía lenguaje y espacio. Resultando la sospecha de un desorden mayor que lo incongruente y lo inconveniente; es ese desorden que muestra los fragmentos de muchos posibles ordenes, “sin ley ni geometría”, de lo *heteróclito*, entendiendo este último en el sentido etimológico estricto, las cosas y sus lugares se encuentran en sitios distintos, haciendo imposible definir las con un denominador común. En donde, la utopía es alivio, porque sin lugar real, su espacio resulta maravillosamente plano, transmutándose entonces en algo más; la heterotopía³⁹.

³⁹ “Las utopías miran secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar ésto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la ‘syntax’ y no sólo lo que construye las frases –aquella menos evidente que hace ‘mantenerse juntas’ (unas al otro lado o frente de otras)- a las palabras y a las cosas. [La utopía, conlleva fábula y discurso permitido] las heterotopías (...) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases”. (Foucault , 1991_B:3).

4.5 Cuerpos, Códigos y Poder.

Foto 5⁴⁰



⁴⁰ Fuente: ¿Quién invade tu intimidad?, Quo, ed. 80, junio 1, 2004. Secc. Portada. p. 32. El artículo se encabezaba con la siguiente narración *"Nos pueden ver en nuestras casas y en las calles, pueden rastrear nuestros movimientos, pueden saber nuestros gustos y hasta pueden entrar en nuestros hogares. Empresas y organismos gubernamentales ejercen un control social, a través de la tecnología, que pone en jaque la intimidad de las personas y redefine las fronteras entre espacio público y privado, digitalizado"*. extraído de <http://quoweb.com.mx/>. Consultado 01/04/05.

Atendiendo la fotografía anterior, contemplarla nos invito a evocar aquella profecía orweliana (en la cinta cinematográfica 1984) que parece haber cobrado vida en nuestra cotidianeidad. Visionaria historia de ficción donde ya no existía rescoldo alguno de intimidad, ni espacio para la disidencia, pues aquel que osara rebelarse era capturado y sometido hasta integrarlo al sistema donde el control era total –manipulaba pensamientos, cambiaba historias, alteraba significados-; ya no es más ciencia ficción; los límites han sido transgredidos en pos del progreso tecnológico.

Los objetos son actores sociales, hoy por hoy, nuestras actividades están digitalizadas, -la duda aclarada- hemos pasado a formar parte junto con la naturaleza y lo sociedad de la información para procesar, integrando las bases de datos, delatados por tarjetas plásticas (símbolos de créditos bancarios), teléfonos portátiles (mejor conocidos como celulares), cámaras de circuito cerrado, chips, prótesis, transplantes e injertos artificiales, T.V. por clave; transformados en id-entidades electrónicas.

La evolución genética parece haberse tomado en su fase terminal porque del enigma del código genético –maravillosamente conformado- somos definidos hoy por un útil y práctico – aunque no hay que quitarle su mérito de individualidad única- código de acceso. Forma contemporánea de significar el yo, con una inofensiva serie de barras, sintetizándolo electrónicamente, con ello la dicotomía cartesiana parece reivindicarse, porque no es el cuerpo tangible la materia prima requerida en estos procesos informáticos, es una abstracción, es decir, consumos, aficiones, programas y lugares preferidos; actos, experiencias, relaciones. Las nuevas tecnologías han invadido hasta el rincón más íntimo del ser. Aquel yo único, no es más uno solo, ahora se ha multiplicado. De cualquier manera ya no hay posibilidad de escapar, una vez digitalizados, dejaremos rastro en cualquier parte, a menos de optar por desprenderse del entorno, y aún así, quién sabe si lo lograríamos.

Paradójicamente esas abstracciones facilitan nuestras relaciones sociales, inclusive algunas veces refuerzan nuestra seguridad; pero como hemos venido mencionando a lo largo de nuestra investigación, todo ello por sí solo no implica bondad o maldad, es el uso que se le da lo que determinará su utilidad; en manos perversas –gobiernos, compañías transnacionales y otras instituciones- podrían llegar a ser armas verdaderamente peligrosas. El hecho es que estas herramientas, imbricadas en nuestras prácticas e interacciones sociales dejan nuestro rastro en los sistemas informáticos (públicos y privados), redefiniendo los espacios. Este control electrónico deja una sensación de incertidumbre, remitiéndonos a la pregunta de qué tan lejano estará el día en que también sea posible vigilar nuestro pensamiento. En este sentido, lo único que podemos

mencionar es aquella sabia frase de los abuelos (o mejor dicho de los bisabuelos), “el tiempo se encargara” de contestar, y quizá la respuesta será fascinante, o ¿quizá aterradora?.

Las nuevas tecnologías infringen nuestra libertad, de información y comunicación que ofrecen la facultad de conocer nuestra intimidad –pensamientos y movimientos. Si es riesgosa o peligrosa, si invade o vigila, si daña o beneficia, la debemos considerar según el terreno o el fin para el que se usa. Su efecto e importancia no se dan *per se* en su diseño. Ya que “la tecnología lleva una ‘doble vida’: una que cumple con los propósitos de sus diseñadores, y otra que funciona a sus espaldas, con consecuencias no intencionales y posibilidades no anticipadas” (Mackay, 1984: 25).

En la actualidad la tecnología es un factor crucial; clave en cuanto a procesos socioculturales se refiere. Por ejemplo, el proceso de globalización depende de la disponibilidad de un nivel tecnológico de información y comunicación, cada vez con mayor significación; hay que poner también atención a la cultura del consumo como conformadora de identidades, pues el vínculo entre ésta y la importancia que adquieren los artefactos tecnológicos en ellas se refuerza constantemente.

Por otro lado, los estudios de la ciencia y la tecnología, tienen relevancia cada vez en mayor medida para entender la condición humana. Los construccionistas han hecho elaboraciones muy interesantes, expresando que la tecnología esta socialmente construida. En lo que se refiere al análisis histórico no hay problema para detectar el papel fundamental que la tecnología ha tenido en la cultura; porque en cada cultura han aparecido técnicas y artefactos, cuya función se ha imbricado en la formación cultural, incluso, algunos han servido de símbolo para designar toda una época, la locomotora para la era industrial, la computadora para la cibernética. Como ha expresado Mackay (1990), no es que las épocas tengan tecnologías que las definan, sino que dichas tecnologías comprenden y permean la cultura prevaleciente, que están intrincadamente vinculadas a los patrones de pensamiento, al lenguaje y a la identidad.

De lo anterior se deduce entonces que una muestra podría ser el lenguaje y los parámetros en la forma de pensar y su relación con las tecnologías en uso. De tal suerte que si la cultura es una construcción del lenguaje, las palabras con las que explicamos el mundo se encuentran implícitas en él, entonces esto tiene un nivel más profundo. En este sentido, “(...) las tecnologías, los artefactos físicos, no son puramente utilitarios o funcionales, sino que también sirven como símbolos culturales, y como tales proveen el material para nuestro lenguaje y nuestras formas de pensar: son transmisores de significados” (Mackay, 1990: 46). Habrá que adoptar esta dimensión cultural para entender la tecnología.

En cuanto a esta última, su concepto se torna evasivo, porque es más bien proceso dinámico y emergente; no conjunto de artefactos o símbolos congelados. Así pues, los estudios culturales se han nutrido de una diversidad de tradiciones teóricas: la semiótica, el estructuralismo, el análisis del discurso, la teoría psicoanalítica, el marxismo y el feminismo; que se relacionan con cada nivel o etapa: la creación, mediación y recepción, o la producción, distribución y consumo – estilo y mercadotecnia-. Además implican una consideración de género, que involucra el poder de género, noción como experiencia de dominación, como se da para muchas mujeres, en contraposición del aspecto creativo, innovador y activo. Otro rasgo importante en esos estudios es la presencia simbólica de la tecnología, pues está forrada con la presencia de los significados culturales que transmiten más que una simple función técnica. Es así, como su fin trasciende su funcionalidad, pues transmite significados.

Entre este amasijo de contradicciones aparece el *cyborg*, que se revela contra la coerción que implícita o soterrada ejercen los artefactos tecnológicos, sobre los cuerpos y las mentes de las mujeres (esto no quiere decir que no haya opresión para los hombres, pero eso es asunto que en esta ocasión no nos ocupa). Como ya lo hemos señalado, el *cyborg* como concepto rebasa la ficción; es importante contextualizarlo porque un distintivo de ésta ha sido, generalmente, su atmósfera de nostalgia, imaginando el futuro (proyección de deseos y temores), que quizá no conoceremos. Aquél es, como lo expresa Haraway (1995), un canto al placer, una historia sin principio ni fin, post-genérico, un ente blasfemo e irónico, por lo tanto no experimenta nostalgia por nada, que sólo reclama la posibilidad de ser. Como quiera que sea, una constante en esa forma de proyectarnos, es esa inherente carga axiológica e ideológica, difícil de sacudir, que recíprocamente nos hace adherirnos a ella: nuestra propia realidad.

En ese mismo sentido, el *cyborg* como discurso es calidoscopio de posibilidades, en las que también está incluido el cuerpo ¿Recinto sagrado o territorio profanado? ¿Prisión o vía de expresión del sujeto? Víctima por siempre de un doble discurso, uno que lo exalta –joven, sano, esbelto, atlético, afeitado- y otro que lo subestima –infame, imperfecto, impenitente, enfermo, envejecido-. Al respecto el discurso cambia según la época y la geografía, actualmente el debate sobre su construcción social se ha intensificado. Hoy es objeto de estudio interdisciplinario, de diseño y de consumo, verdadero campo de batalla, usurpado, colonizado, canibalizado. No obstante, los reportes en lo que a investigación se refiere son muy pocos. Además de dejar la impresión de ser polimorfo, pues su connotación cambia de acuerdo a la disciplina que lo estudie, si es social, bioquímica o física.

Las prácticas culturales son –teórica y empíricamente- actos en el cuerpo, éste junto con sus extensiones psicológicas o tecnológicas, es espacio, es identidad; el poder, la tecnología, el género, la costumbre, la tradición, el prototipo, el estereotipo, cobran vida en él. Al respecto de ello

la literatura y los estudios son bastos, pero para fines de nuestra investigación echaremos mano del discurso Foucaultniano, en cuanto al poder se refiere sitúa el tema, fuera de reglas y leyes coercitivas, sino en las relaciones sociales. Enfatizando, que todas ellas están atravesadas – ineludiblemente- por el poder; de tal suerte, que hay que considerarlo como objeto y blanco de poder; “(...) no es el consenso el que hace aparecer el cuerpo social, es la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos” (Foucault, 1992: 12).

Dicha materialidad esta implícita en actividades, acciones y prácticas de los sujetos y actores sociales en la vida cotidiana. Estos actos *en* y *con* los cuerpos son los indicadores por los que se muestran los rastros con esencia de poder.

El dominio, la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello (...) Todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo mediante un trabajo insistente, obstinado, meticuloso que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, de los soldados, sobre el cuerpo sano. (Foucault, 1992: 112).

Lo anterior nos deja la sensación de que el poder situado es inevitabilidad en el sujeto social, pues por el solo hecho de serlo es atravesado por las instancias de socialización o institucionales, rotuladas por aquél.

Pensar el cuerpo como espacio o posición resulta interesante porque se transforma en contradicción y paradoja, es decir, puede ser expresión de la trasgresión y subversión o bien instrumento que modificado o adiestrado –según la moral y la moda en uso- sea el pase automático a la aceptación. Según Foucault (1992), el poder que habita el cuerpo se manifiesta en las interrelaciones, pero si ampliamos la idea los vínculos y relaciones inherentes entre sociedad, cultura, historia y cuerpo, se concluye que son los sujetos los que representan, viven, padecen y experimentan la corporeidad como indisoluble de la existencia humana.

En realidad el ser humano esta atravesado por múltiples formas y maneras de ser cuerpo, esto es, posibilidades de construir y apropiarse del cuerpo, cronológica y geográficamente. Los cuerpos vistos de este modo, son construcciones culturales en las que co-habitan normas, valores, costumbres y hábitos que se incrustan en él, dando sentido a las acciones en y con él, por ello habría que considerarlo como un contenedor de subjetividades. De este modo el cuerpo es receptor, espacio y territorio donde en forma permanente transita la cultura, no así las normas sociales, situadas histórica y temporalmente pues se desprenden de la representación que hacen los sujetos de sus relaciones con el *otro*,

(...) los seres humanos se construyen modelos que desarrollan ideas en el cuerpo; lo que comen, como se divierten y como son las reglas morales y los principios éticos, hacen que se dé una posibilidad de articular la personalidad con un estilo de vida (López, 1998: 22)

Como construcción el cuerpo es posibilidad, con infinidad de derrotas, animada por elementos fundamentales en su estructuración: religión, educación, instituciones de salud, familia y medios de comunicación masivos, por mencionar los más conocidos. Es así como es expresión de códigos morales (occidentales) que heredados del dualismo de Platón y la esencia cristiana, implican su negación exaltando la presencia de una alma. Entonces era un cuerpo visible en lo exterior (público) pero no en lo interior (privado). Es así como el pensamiento dicotómico, se consolida como monopolizando el pensar y el vivir, es decir, las dualidades mente-cuerpo, razón-deseo, vida-muerte, objetivo-subjetivo, individual-social; colándose hasta nuestros días invadiéndolo todo.

El cuerpo es manipulado, controlado y fragmentado, mediante mecanismos imperceptibles de dominación que Foucault (1992) llama –como lo hemos explicado en su momento- *biopoder*, fundamentalmente de la sexualidad y la sensualidad. Ello, como acertadamente señala Herrera (1998), no sólo se manifiesta en el comportamiento, sino en los estilos de vida, en transformarlo con la pretensión –inalcanzable- de lo que convencionalmente se define como bello o superior, o acabar por usarlo de tal o cual manera, incluso consumirlo.

Finalmente, la fuerza que los medios de comunicación masivos tienen sobre los cuerpos ha alcanzado niveles descomunales, en algunos casos incluso tiránicos, principalmente en relación al consumo. Así, la existencia del cuerpo pasa, irremediamente, por las industrias culturales, llegando a ser imprescindibles incluso en la noción de identidad, estilos y formas de vida, que se comercializan. Vestir, actuar, comer; en fin, vivir conlleva ideales que dramatizados son puestos en escena pública imponiendo estándares y cánones corporales: esbeltos, atléticos, bronceados, blancos, jóvenes.

Esas características con respecto al cuerpo, para el caso de una sociedad como la mexicana, en tanto sociales y culturales, se asocian con su historia que en el amplio sentido de la palabra la podemos esbozar desde el dominio de una moral con valores sustentados en la postura de la tradición cristiana, traducida en el castigo y omisión del cuerpo, cosa que fragmenta el valor de lo humano; negándole el placer, pero no en todos los planos pues mientras lo descalifica y excluye en el plano sexual o reproductivo, lo solapa en la alteración y modificación estética, social y culturalmente aceptada. De esta manera, el sujeto es posible en dos dimensiones; sujeto a la moral en turno y sujeto a las condiciones del mercado.

En resumen, el cuerpo es un contenedor de subjetividades, constructo atiborrado de significados, posibilidad de traducir e interpretar desde diversas miradas o códigos hermenéuticos, lo que dependerá del contexto que se trate. En este sentido, podríamos hacer mención del cuerpo del discurso –médico, científico, mítico, religioso-; lo que nos arrojaría a pensarlo como un campo semiótico –conjuro de signos y simbolismos-. En él emergemos como sujetos. Encarna los códigos sociales tornándose en significación por la que transitan procesos identitarios; lo podemos considerar como un lenguaje –voz y expresión- de un sujeto, no solamente biológico, sino simbólico. En este sentido, la relación con el cuerpo y con la realidad, son función de cómo el sujeto oye, interpreta o inhibe el discurso del conjunto (Aulagnier,1994). Luego entonces podríamos deducir que el sujeto posee un discurso propio de su cuerpo. Pero es autopercepción mediatizada por la representación que la sociedad se hace del cuerpo o de los imaginarios sociales y colectivos, por intervención de las instituciones de socialización, así pues tal autopercepción no es independiente, neutral ni pura.

4.6 Tecnología. ¿Herramienta de subyugación o de liberación?

Foto No. 6 ⁴¹



Mirar la presente fotografía nos hace evocar esa nueva casta de seres híbridos, a los que hace referencia el feminismo *cyborg*, que emergen más allá de un burdo discurso dicotómico, hombre-mujer, que implícito en sus conceptos trabajo, individuación y género mantienen la idea de la unidad original, de la cual parten las diferencias y, como consecuencia lógica de éstas, las jerarquías para entretrejerse en un drama mayor, el sometimiento de la mujer y de la naturaleza.

⁴¹ Fuente: Quo Plus Quoltura, Secc. Quo Plus, extraído de <http://quoweb.com.mx/>. Consultado 01/04/05.

El *cyborg* omite ese inicio, no lo identifica “natural” en el sentido occidental. Es una promesa ilegítima que puede derivar en subversión. No obstante, si se sitúa; en la parcialidad, en la ironía, en la perversidad. Es oposición, utopía y; por supuesto, como aclara Haraway (1995), no es inocente. Al no pertenecer a ninguno de los dos polos de la dualidad, se instala en un espacio y tiempo nuevos, provocando una revolución en las relaciones sociales; lo cual exige una remodelación, en la que la naturaleza no sea más un recurso a apropiarse o incorporarse de la cultura. Las relaciones de todos con sus partes, incluyendo las de polaridad y jerárquicas, son prioridad en un mundo *cyborg*. Como creación bastarda no tiene la esperanza –de la criatura de Frankenstein-, ser salvado por su creador. Al contrario como hijo ilegítimo no es fiel a su padre (origen), pues no le es esencial. No sigue el modelo orgánico, irreverente y desconfiado; aunque como ya mencionamos si necesita situarse para la acción política.

En este sentido la fotografía No. 6 intenta mostrar la fusión de ficción y realidad, y al revés también, que se ha establecido de forma imperceptible, resultando en esta nueva mezcla figuras, en especial, bellas pero peligrosas. La rebelión de las máquinas contra el hombre curiosa representación en la ciencia ficción de entes, robots o *cyborgs*; femeninos. Desde la dulce María convertida en Robot en *Metrópolis* de Fritz Lang, pasando por la encantadora Rachel en *Blade Runner* (cinta basada en la novela “*Do androids dream of electronic sheep*”), hasta el T-X, *cyborg* sofisticado y perfecto, en *Terminator III* protagonizada por Schwarzenegger, por mencionar unas de las más populares, en las que las mujeres si no se transforman en terribles amenazas son usadas como experimentos al viejo estilo de los hamsters en el laboratorio.

No obstante de presentar todo un despliegue de sofisticada tecnología en esas producciones cinematográficas, se insiste en conservar los estereotipos patriarcales tradicionales, materializados en las protagonistas, como son utilizar el hermoso cuerpo femenino para la procreación del héroe (hombre) que salvará al mundo o contar con las peculiares características de ser hermosas, ingenuas, seductoras y terribles.

Las mujeres en las narrativas occidentales se comunican mediante funciones con diferentes códigos, uno de los cuales es el género. Término que sólo en la narrativa occidental tiene sentido. Como expresa Haraway (1989), la mujer es la pieza final para la naturaleza que el hombre más ha intervenido. La mujer real es símbolo de servicio culturalmente reproducido.

Los símbolos culturales marcados por la tradición cobran sentido en la ficción literaria y cinematográfica, pese a todo lo espectacular que resulta, la proyección de las subjetividades parece aún ineludible. Nociones como la maternidad, la pureza, la seducción y la belleza siguen matizando aún las historias más aventuradas. Nuestra propuesta –que se desprende del trabajo de Haraway (1995)- es entender al *cyborg* como una mezcla prometedora, no como la suma de dos, sino como la combinación de múltiples perspectivas afines, en las que la tecnología, llámese como se llame, sea utilizada como apertura a otras posibilidades no como mecanismo represor electromecánico. Que no se quede en el plano de un eufemismo postmoderno sino que sea una voz de placer en una historia sin géneros.

En este sentido, uno de los elementos que ha dado la pauta a la noción de género es el estar incrustado en el análisis socio-histórico ligado a otras categorías –clase social y raza-, para explicar la inequidad en las relaciones de poder entre los sujetos sociales. Así pues, posibilita la re-invenición de la naturaleza e historia en general y de las mujeres en particular, integrándose como temática en las ciencias sociales y del feminismo en específico.

Con respecto a una reflexión metodológica, como lo hemos mencionado en apartados anteriores y siguiendo lo estipulado por Chela Sandoval (1995), el concepto se ha usado de diversas formas; una es al sustituir el sexo por el género y otra es su conversión a mujeres. Luego entonces, la información se recaba desde la variable sexo como indicador empírico, lo que da lugar al estudio de los recovecos y límites de la sociabilidad.

Se le ha definido con múltiples significados que reinciden en un sistema binario; haciendo referencia a las contraposiciones entre los sexos, a la diferencia sexual, a las relaciones de poder, expresión de la subordinación femenina y como consecuencia de la inequidad.

Se generaliza (...) el uso de la categoría género para referirse a la simbolización que cada cultura elabora sobre la diferencia sexual, estableciendo normas y expectativas sociales sobre los papeles, las conductas y los atributos de las personas en función de sus cuerpos (Lamas,1994:4).

Lo que ha dejado claro es que es a partir de la diferencia sexual se ha construido, socio-culturalmente, el género. Así pues -y por añadidura- se podría decir que desde un enfoque feminista todas las relaciones sociales son de poder, atravesando los cuerpos sexuados, porque en ellos se materializan la legalidad y la normatividad, etiquetadas precisamente por el género. Es así como el género influye en la forma de percibir el mundo, y específicamente la vida cotidiana. Mostrando como la primera diferencia pasa por lo corporal, desde lo genital complicándose hasta

conformar todo un complejo de desigualdad social. Sería importante enfatizar que a raíz de su polémica se desvelan y emergen elementos de la realidad social como lo es la cultura como medio por el cual se construye el mundo y el lenguaje como conformador del sujeto y la identidad sexual; cosa que desvalida a el *Hombre* o a la *Mujer* o a la heterosexualidad como *naturales*, revelando que no hay *esencias*.

Así pues, el cuerpo es una instancia de la realidad social. Como objeto social, es construido y dotado de sentido, adquiriendo un valor como símbolo, en el que se inscribe la historia, individual y colectiva; que a su vez se manifiesta privada y públicamente.

(...) el género no es, de ninguna manera, una identidad estable; tampoco es el locus operativo de donde procederían los diferentes actos; (...) es una identidad débilmente construida en el tiempo: una identidad instituida por una repetición estilizada de actos (...) el género, al ser instituido por la estilización del cuerpo, debe ser entendido como la manera mundana en que los gestos corporales, los movimientos y las normas de todo tipo, constituyen la ilusión de un yo generalizado permanente (Butler, 1998: 297).

La anterior cita despide un aroma de fenomenología feminista, que hace y construye al cuerpo como un racimo de posibilidades situado históricamente. De lo que se desprende que el género es una especie de estilo corporal, origen no fin, proyecto, representación, performance; construcción, en una palabra. De acuerdo a la idea de Butler (1998), las identidades de género tienen como fundamento central el territorio corporal, así es como es posible diseñarlas. De tal suerte, que habrá que considerar al cuerpo como una fuente de indicios, visualizarlo como lenguaje, factible de ser interpretado; en tanto conlleva un carácter relacional y una forma de expresión y comunicación.

Entre sumisión y disidencia, históricamente los movimientos sociales han inventado los cuerpos, modelados por los vencedores que definen como deben ser. Habría que pensarlo más detalladamente, pues si cada momento histórico modela los tipos corporales, hay quienes expresan dos tipos de narrativas; el cuerpo liberado (ejercitado, transformado, moderno, consumista) y el cuerpo castigado (enfermo, obeso, mutilado, en una palabra; excluido). Lo que es mediado definitivamente por una biopolítica cuyo blanco es someter al cuerpo para aumentar capacidades y optimizar su utilidad. Esta biopolítica conlleva pobreza, racismo, consumo, moral y género.

Ahora bien, en cuanto al feminismo *cyborg* se refiere, sería importante tomar en cuenta que entretelado con la metodología de la opresión y los teóricos de las nuevas tecnologías del fin de milenio, muestran que los dos primeros son un suspiro de optimismo y esperanza sin un fin aún visible y que el segundo analiza la conexión entre el militarismo y las nuevas tecnologías y en

principio señala un destino cierto. Puntos de vista aparentemente incongruentes se disolverán en una multiplicidad de fronteras interdisciplinarias.

Los trabajos sobre las nuevas tecnologías han sido ignorados por las perspectivas feministas y anti-racistas, pero hay quienes han encontrado las polaridades y los paralelismos, coincidiendo en cuestionar a las nuevas tecnologías como otra forma de opresión; hay quienes son pesimistas (Virilio, Heidegger o Baudrillard). Se debe ir más allá de su función utilitaria, pues no son utensilios a disposición del hombre. No hay que ver su presencia neutral, ya que hoy por hoy la actividad humana es organizada en un quinto reino; *el tecnológico*.

Cada crítica incluye un análisis de la tecnología como una forma reproductora de las relaciones del poder hegemónico en la sociedad. Además denuncian cómo el sujeto humano es materialmente incrustado en las tecnologías y en los discursos tecnológicos. Tal es el caso de una clase de feminismo que busca entender la opresión de género y raza, local y global y, su relación con las tecnologías en la sociedad occidental. En este sentido, Sandoval (1995), por ejemplo, reconoce a las nuevas tecnologías y las condiciones culturales como un momento preliminar para la proliferación de subjetividades subalternas y la posibilidad de mostrar el lado *oscuro* del mundo; pero no sólo como reto (parcial) de las principales narrativas postmodernas. Más específicamente, señala que el ciberespacio es una fuerza decolonizadora porque crea un reino entre y a través de sistemas de significados, una zona donde los significados son absorbidos y así capaces de re-absorberse por otros dependiendo de la situación para ser confrontados. Deduciendo así que los procesos del ciberespacio son un “vínculo de acercamiento en los procesos de concienciación diferencial”.

Hay que tener en cuenta que al igual que Haraway (1995), la chicana, enfatiza que como hiper-conectividad es destrucción latente porque constantemente produce densidad e instantaneidad de conexión. Pero su aproximación cambia en tiempo extra en el paisaje sociocultural de –y re- conecta a la vez que construye las dos una apropiación de las contradicciones internas y la fragmentación del sujeto. “El ciberespacio del ser es como el ciberespacio de las computadoras” (Sandoval, 1995). Interconectividad y fragmentación establecen muchas formas de alianzas temporales para subvertir el poder patriarcal neo-liberal de Occidente.

Como quiera que sea -superficial o soterrado, retórica gesticular o reflexión crítica-; esta propuesta alienta la idea de la tecnología (en el amplio sentido de la palabra) como una práctica subversiva traslapada con las nuevas tecnologías de información, complejamente representadas como herramientas de liberación. Tal representación de la función del ciberespacio invoca una fantasía o una utopía tecnológica; terreno virtual en el que, el mexicano, Sánchez (1996) incluye al

ciberfeminismo como una especie de *guerrilla virtual*⁴². Aunque la re-orientación de los tecno-estudios, la dirección de los discursos imaginativos y las cualidades de las nuevas tecnologías entrelazadas con un feminismo y luchas subalternos, aún es informe; no hay que subestimarlos.

En este sentido, se han teorizado los significados de la resistencia en un predicamento postmoderno bajo la noción de la “metodología de la opresión”, nuevo espacio para la emergencia de conocimientos –subalternos-, hoy necesarios para vivir, actuar y resistir bajo las condiciones postmodernas –de interacción con las nuevas tecnologías- que resultan en una movilización, hibridación y fragmentación de toda subjetividad; previa experiencia sólo por grupos oprimidos bajo el colonialismo y la modernidad. Paradójicamente ese ambiente postmoderno fue producto del capitalismo tardío y las nuevas tecnologías, que convirtieron al tradicional sujeto dominado occidental, con sus ilusiones de coherencia contra cualquier otro, obsoleto. Ya que demandan nuevas conceptualizaciones del sujeto basado especialmente en una previa identidad de marginación.

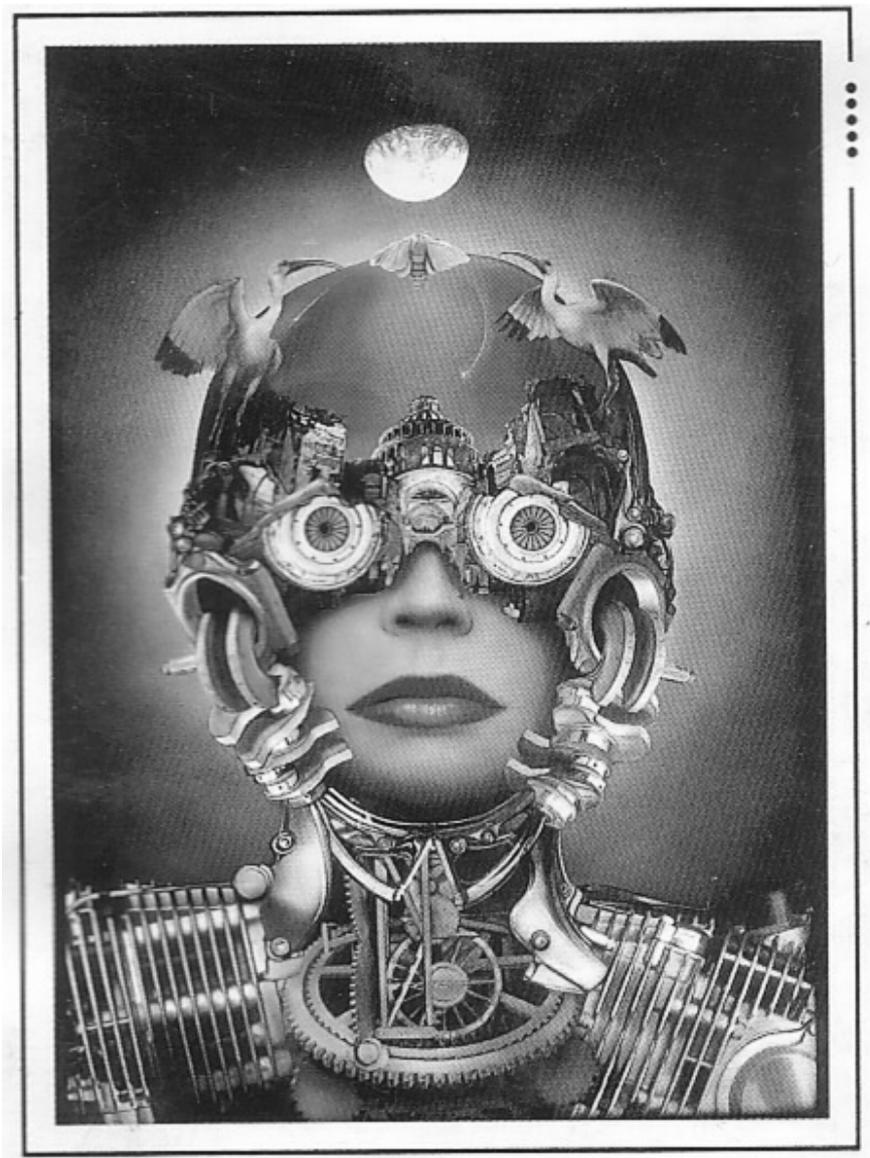
Finalmente la mirada pesimista se ha enfocado en resaltar el reverso del avance tecnológico, evidenciando que en muchos casos –por ejemplo el satélite y el internet- fueron pensados en primer plano para el ambiente militar: comunicación instantánea, simulación de vuelos, batallas o estrategias. La historia militar de algunas tecnologías y sus efectos colaterales se proyectan en una mayor fragmentación y velocidad social e individual ejerciendo cada vez más un agresivo poder jerárquico; de tal suerte que serán –y de hecho son ya- destructoras de las dimensiones físicas y espaciales de nuestra sociedad; contenedoras de historias y de usos de dominación y represión. La opresión masculina y la actividad militar han conseguido desplazarse a las nuevas tecnologías. Es un hecho que las tecnologías y las estructuras de poder en la sociedad se entrelacen y refuerzan mutuamente.

Los argumentos de Sandoval deben ser tomados como una poderosa formulación para las feministas fuera del desarrollo universal del discurso anticolonialista, es decir; el discurso que disuelve “occidente” y su más alto producto, el que no es animal, bárbaro o mujer: el *Hombre*, es decir, el autor de un cosmos llamado Historia (Haraway, 1995: 267)

⁴² Hace una interesante anotación respecto al ciberfeminismo, describiéndolo como incrustado en la cibercultura; peculiar forma de guerrilla. Y aludiendo al planteamiento de Bourdieu, expresa cómo se ha decidido que un género es más apto para una cosa y no para otra; hecho que tiene que ver, señala, con una lógica de control, de oferta de oportunidades, de asignación de funciones y roles. Y agrega, que para comprender por qué es raquíica la presencia de las mujeres en el ciberespacio –en particular y en la computación en general- hay que ubicarse en la cuestión cultural, más que en la posibilidad de existencia de las mujeres en esta tecno-atmósfera. Al respecto enfatiza textualmente “el que existan mujeres en igualdad económica y cultural a la de los hombres de ninguna forma se traduce en un interés por participar de forma automática en lo que a los hombres les importa intervenir (...) romper o fracturar en el campo de las mentalidades el papel que de manera histórica está asignado por la tradición y la cultura no se da por decreto o por mero formulismo igualitario, sino por una asimilación (incluso corporal) de los signos y símbolos propios del aspecto (...) que se explota” (Sánchez, 1996: 203).

4.7 Meta_humanos

Foto 7⁴³



⁴³ Fuente: Pérez R. y Florescano E. Coord. (1995). *Sociedad, ciencia y cultura*. Cal y Arena. México. Portada.

Haciendo referencia a la fotografía anterior podemos aludir a la idea de los artefactos como actores sociales, en cuanto al tema que nos ocupa, el desarrollo tecnológico ha avanzado paralelo a la proliferación de éstos, que en palabras de Baudrillard (2003), podrían clasificarse como una flora o fauna, con todas sus especies y mutaciones, incluso las que están en peligro de extinción. El veloz ritmo con que aparecen y desaparecen de la escena cotidiana hace inverosímil el equilibrio en nuestra sociedad, pues crean necesidades y hacen insuficiente el vocabulario habitual para nombrarlos. En cuanto agentes transformadores la cuestión no se discute si se trata de alimentos por ejemplo; en cuanto a las personas el fenómeno psicosocial emergente requiere una mirada especial.

El análisis funcional, formal y estructural de los artefactos u objetos muestra su evolución inherente a los cambios de estructuras sociales. Lo que es rebasado en el terreno de cómo los vivimos, ya que las estructuras mentales que se yuxtaponen con las estructuras funcionales, satisfacen otro tipo de necesidades, contradiciendo su funcionalidad técnica. Los procesos por los que nos relacionamos con ellos requieren otra aplicación, que a su vez deriva en otras conductas y relaciones. Crean un sistema de significados, los instalan, imponiéndose incluso sobre los objetos en sí, sobre su funcionalidad, en un plano que los trasciende; el tecnológico. Es desde luego un nivel abstracto que, no obstante, ha llegado a ser una realidad fundamental, regulando los cambios micro y macro-sociales; en este sentido se puede comprender su acción como proceso psicosocial, desde que son producidos, luego consumidos, posteriormente poseídos y personalizados.

La necesidad de un nuevo vocabulario para explicarlos se topa con la realidad psicológica y sociológica, porque requiere ir más allá de su materialidad, lo que altera y modifica la coherencia de la tecnología cuya racionalidad se contrapone a la irracionalidad de las necesidades. Así es como la tecnología se mimetiza en la cultura. La vida cotidiana es en su mayor parte abstracta, los objetos están aislados en cuanto a su función; es el hombre quien les confiere, de acuerdo a sus necesidades, su coexistencia en un contexto; quedando inmersos en dos niveles el de su denotación y el de su connotación, lo que disocia su condición de producción y consumo. Seres humanos y artefactos se relacionan, convirtiéndose en cómplices, otorgándole al segundo un valor afectivo y una antropomorfa configuración simbólica. Extraña y efímera resulta de cualquier forma su permanencia en un grupo, pues el acelerado avance tecnológico los reemplaza con facilidad, ya ni siquiera dan tiempo a la nostalgia de añorarlos, su presencia fundamental no los garantiza como indispensables.

Desde una mirada psicosocial, muchos de los artefactos con los que hoy nos equipamos son contenedores de poderes fantasmagóricos que transmiten en un número considerable de relaciones cotidianas. Llegándose a percibir como extensiones corporales -algunos de ellos-, representan el equivalente simbólico de nuestro cuerpo, cuyo esquema –como atinadamente

expresa Baudrillard (2003)- orgánico se generaliza después en un esquema ideal de integración de las estructuras sociales. Entonces, la relación del hombre con aquéllos es tan estrecha como la que mantiene con las vísceras de su propio organismo. Así es como la mutación de sus connotaciones, demanda un análisis de sus significados ideológicos.

Una connotación formal podría sintetizar su funcionalidad y la moda, otra más técnica podría ser el automatismo, en la que se sintetizan triunfo e ideal de la modernidad, que hace sencillo su uso pero se subordina a la electricidad, disfraza su deficiencia estructural; es progreso superficial, hace frágil y caro al objeto, favoreciendo su obsolescencia y su reemplazo; "(...) el automatismo (...) es el sueño de un mundo dominado, de una tecnicidad formalmente consumada al servicio de una humanidad inerte y soñadora" (Baudrillard, 2003: 126). Pero hay que agregar ahora, que algo que más que maravilloso resulta peligroso es la miniaturización de artefactos y dispositivos.

Las máquinas modernas son la quintaesencia de los aparatos microelectrónicos; están en todas partes, pero son invisibles. La maquinaria moderna es un advenedizo dios irreverente que se burla de la ubicuidad y de la espiritualidad del Padre. (Haraway, 1995: 260).

En este sentido, por ejemplo el chip⁴⁴ que es una superficie para escribir de tamaño molecular es perturbado solamente por el ruido atómico. De tal suerte que hoy la ancestral combinación -escritura, poder y tecnología- ha replanteado la experiencia del mecanismo. En este sentido, los *cyborgs* son quintaesencia. Son ubicuos e invisibles, son política y materialmente difíciles de ver, por eso son entes mortíferos. Son mitos compuesto de transgresiones fronterizas, fusiones poderosas, posibilidades peligrosas que necesariamente tendrán que explorarse como prioridad en un trabajo político. La lucha política implicará más de una perspectiva, desde un lugar estratégico. Después de todo, como atinadamente enfatiza Haraway (1995) "La visión única produce peores ilusiones que la doble o que monstruos de muchas cabezas".

Aunque el verdadero valor no depende ni de uno ni de la otra, ni de su funcionalidad, sino de su indeterminación, lo que hace a la máquina sensible a información externa. Lo automatizado funciona solo, lo que lo asemeja con el humano autónomo. Este nuevo antropomorfismo ya no tiene clara la presencia ni la imagen del hombre, que ha sido sustituida por un simbolismo, que ha superado las funciones primarias; hoy el hombre proyecta en los artefactos funciones súper-estructurales, la autonomía de su conciencia, el poder de controlar, su singularidad y su identidad. Su morfología ya no es suficiente, ahora las exigencias son en cuanto al comportamiento y psicología humanos.

⁴⁴ Término común con el que se ha dado por llamar a los circuitos electrónicos integrados.

Por otro lado la denotación de la tecnología como construcción social incluye los modos en que una diversidad de elementos sociales, políticos y económicos conforman el desarrollo económico. “La tecnología forma parte de un tejido sin costuras de la sociedad, la política y la economía” (Pinch, 1990: 26), en este sentido la evolución de los artefactos tecnológicos no es un simple “que hacer” técnico; pues se implican ingredientes sociales, políticos y económicos. Es como Latour (1987) lo expresa una especie de “caja negra”.

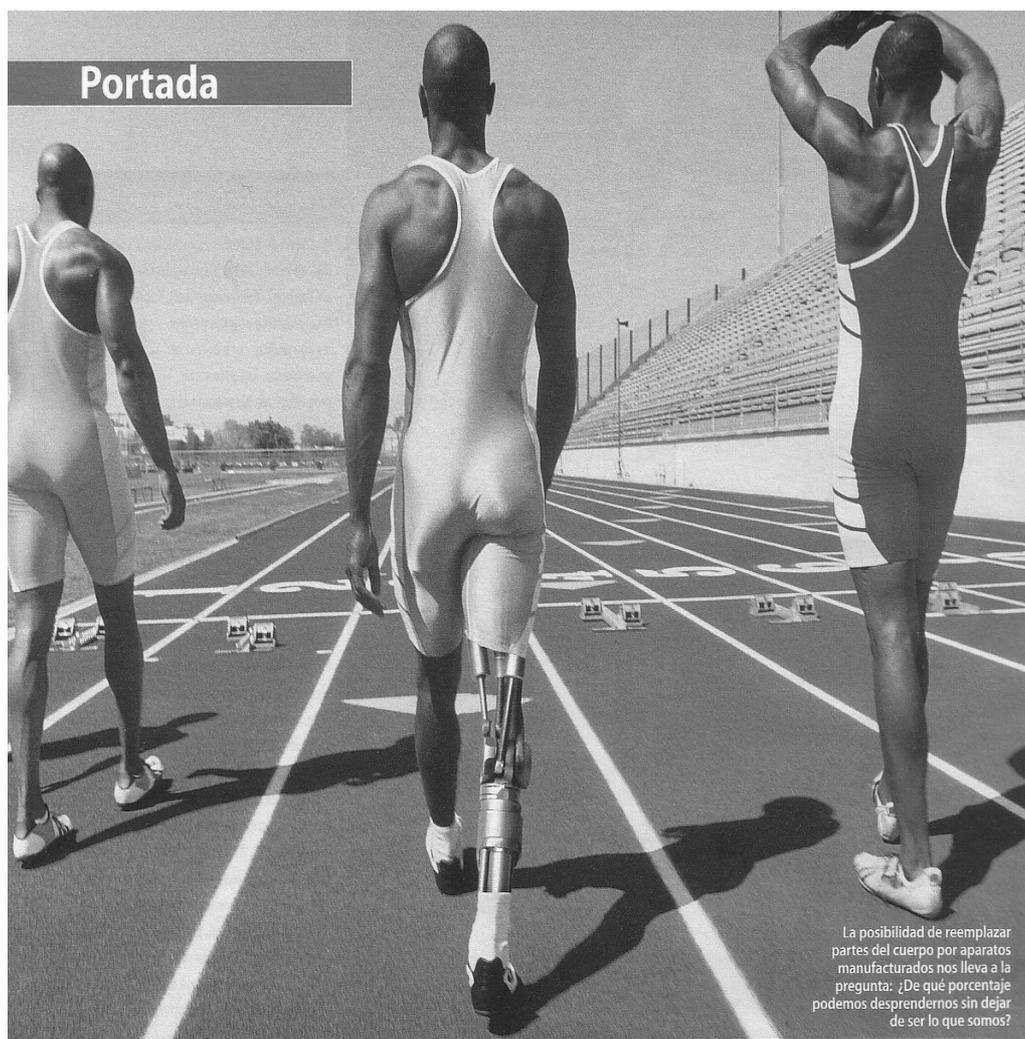
A decir de lo anterior, un elemento es el significado en común que los diferentes grupos sociales co-habitantes con el artefacto tecnológico le dan a éste. Otro elemento es la “flexibilidad interpretativa”. Los significados radicales pueden ser identificados por los diferentes grupos sociales. Un tercer elemento es el proceso de cierre, en donde desaparece la flexibilidad interpretativa, en realidad una “redefinición del artefacto”, es decir, (lo que para unos representa peligro para otros es signo de superioridad) la existencia de interpretaciones radicalmente diferentes que son co-extensivas con los grupos sociales.

Más recientemente se ha agregado –como lo señala Díaz (1997) en su análisis de Bijken- la noción de “marco tecnológico”, importante elemento porque en realidad, es un “marco de significado” asociado con una tecnología específica, compartido entre varios grupos sociales y que gobierna y forma su desarrollo. Un aspecto más a considerar es el hecho de que nada puede servir como fundamento para una atmósfera exclusivamente técnica que pueda definir el significado de una tecnología para todo –tiempo y espacio- y todos.

Por otro lado, el avance tecnológico delata una carencia de conceptos, los artefactos se multiplican, tornándose informados o de difícil denotación, así nos hace vulnerables al retorno de mitologías y misterios. Nos hace creer que tenemos la necesidad de consumirlo, solucionando nuestro problema práctico –y psicológico. Como sea, el funcionamiento del artefacto lo experimentamos como nuestro funcionamiento, proyectándonos en él, nos convence la idea de que sirve para algo (frase que también sugiere que sirve para todo o para nada).

4.8. La antítesis

Foto 8⁴⁵



⁴⁵ Fuente: Revista "Quo", No. 82, Agosto 2004, Ed. Súper Humanos, Secc. Portada, p. 34.

A decir de la fotografía anterior, pensar en la ciencia ficción ya no significa escapar de la cotidianidad, porque -de acuerdo con Baudrillard (2003)- aquella es sólo la extrapolación de ésta en su nivel, no más profundo, irracional. El *cyborg* es objeto también, pero ideal, el yo ideal. Síntesis de todo. No es simulacro del humano. La cuestión es ahora quién es el perfecto, lo que sostenía la soberanía masculina, el sexo, en aquél se diluye por su condición asexual - ¿limitación o ventaja?-, dotándolo de un halo de fascinación y valor simbólico; haciéndolo interesante por más de un concepto. La selección de esta fotografía no fue al azar, en la imagen se mimetizan los conceptos claves en nuestra investigación: ciencia materializada en artefacto tecnológico, cuerpo u organismo biológico, raza, género; de interpretarla con los estereotipos acostumbrados la versión podría ser un tanto diferente a la de nuestra mirada, que ahora cuenta con una carga epistemológica.

Al final de la carrera por alcanzar las metas más anheladas por la humanidad (eterna vida y juventud e inmunidad); ¿quién será el perfecto? Como ente artificial, el *cyborg*, tiene una condición de subordinado, pero no hay que subestimarlo; la historia nos ha demostrado que el subordinado – llámese esclavo, obrero, mujeres-, fiel y pérfido, esta por antonomasia vinculado a la rebelión, distintivo implícito en la ciencia ficción, lo que invariablemente concluye en dos versiones, o es controlado por el hombre o se autodestruye. La tecnología en la ciencia ficción es paradigma y corolario, resultando inversa a lo programado y amenazadora, matizada de un halo apocalíptico, constructora de su propia destrucción.

Desde un enfoque psicosocial, lo anterior hace necesario replantear algunos de los aspectos de la tecnología, comprenderlos en su extensión e inmediatez, cuestionando si la sofisticación de los artefactos es avance o defecto, pues los vuelve frágiles. Habrá que sospechar acerca de los fines y los medios, en cuanto a su producción y a su proyecto original. La convergencia de estos cuestionamientos la hace disfuncional o contrapuesta, es decir, se expresa dentro del sistema económico de producción por un lado y en el sistema psicológico de proyección por el otro. Tecnología, producción y consumo; necesidades y artefactos; hombre y ciencia; confluyen recíprocamente.

Lo inquietante en este sentido es que ese perfeccionamiento técnico en las innovaciones tecnológicas no avanza paralelo a las innovaciones sociales estructurales, pues –retomando a Fishlock (1975)- *la mayor debilidad humana es la estupidez y contra ella la tecnología sola no puede hacer nada*. Ese sobreestimado perfeccionamiento en realidad nutre una falsa conciencia de “progreso” e inhibe otras prioridades esenciales. Las necesidades primarias han pasado a segundo (o tercer) plano; *la necesidad fantasmagórica, alegórica e inconsciente de consumir se sobrepone a la de la funcionalidad*. Baudrillard al respecto de esto enfatiza citando a Dichter,

(...) una organización mecánica es, a menudo, el sustituto temporal y costoso de una organización social efectiva o de una adaptación biológica sana (...). Las máquinas en cierto sentido, han sancionado la ineficacia social [y] en nuestra civilización, la máquina lejos de ser el signo de poderío y del orden humano, indica a menudo la ineptitud y la parálisis social (2003:144).

En este sentido, el impacto que la industria el mercado ejercen sobre los cuerpos incitándolos al consumo ha tomado grandes dimensiones. La industria globalizada se ha dedicado a crear y producir artefactos tecnológicos -accesorios, aditamentos, implementos-, que trastocan su inevitabilidad convirtiéndolos en entes proteicos.

Así pues, los nuevos artefactos tecnológicos una vez masificados tergiversan la ilusión colectiva definida como realidad. Creando otra ilusión, un futuro que rebasa a la carne, haciendo sospechar que el cuerpo no es más que “una pesada y maloliente bolsa de fluidos, gases y vísceras en gradual descomposición de la que podemos liberarnos” (Yehya, 2001:13). En especial las biotecnologías –controles y dispositivos mecánicos y electromecánicos- se han dado a la tarea de reparar, aumentar y mejorar el cuerpo; haciendo asequibles los deseos más codiciados del ser humano: la inmunidad, la eterna juventud y la inmortalidad.

En la ciencia ficción, por ejemplo, el meollo es la presentación de la tecnología como amenaza de la cultura a la naturaleza humana, en la que su supremacía como obra maestra de la creación se ve trastocada. Y no se diga en el plano real, una de las peores trasgresiones ha sido suplantar el coito por otros medios –artificiales- para procrear. Con la idea de mejorarse, creyéndose imperfecto, el hombre se deja envolver por una especie de fascinación fáustica que lo empuja a crear un ente superior –en inteligencia y poder-, anhelando más que la simple comodidad. Un dato curioso -también en la ciencia ficción- es representar a los creadores o inventores, como científicos con algún desorden o patología psicológica, o en corporaciones deshumanizadas.

Las nuevas tecnologías inducen a nuevas percepciones, como en mecanismos paralelos son creadas y recrean por y a los sujetos a su imagen; cosa que tiene que ver con la añeja sentencia de ser una creación a imagen y semejanza de algún otro, superior. En este sentido, la analogía a nivel individual evoca al corazón comparado con una bomba o al cerebro con una computadora. A nivel macro, al universo con un reloj o más recientemente con un video-juego, que inminentemente concluirá con el mensaje –como lo expresa Yehya (2001)- “**Game Over**”.

CONCLUSIONES

Discursos, cuerpos y cyborgs, fue eufemismo que disfrazó aquella dicotomía cartesiana de nuestro inicio que derivó luego en quimera. Misteriosa mezcla la que forman cuerpo y discurso, porque el primero es espacio atiborrado de signos, símbolos y tecnologías, de ensueños, sentidos y significados, de paradojas y recuerdos. El segundo se fortalece, adquiriendo insospechado poder porque toca tejidos sensibles. Autodenominándose apolítico, no puede serlo; a pesar de que se ha entendido toda cosa con su significado como tal, o de que pudiera apuntarse como políticamente insignificante.

Después de los insignes antecedentes, optamos por el camino del socioconstruccionismo y la postmodernidad, por dos razones: 1ª. Los discursos a los que aludimos no consistieron en ejecuciones lingüísticas, sino en actos que no se integran en el habla sino en la retórica, asumiéndolos como procesos expresivos en el que se mimetizan registros semióticos heterogéneos. 2ª. Nuestra estructura metodológica se conformó de textos.

Delimitarlo demandó necesariamente ubicar un punto de partida y uno de aterrizaje, puesto que se trató de una revisión teórica los recursos necesarios eran, como ya lo mencionamos, los textos. Seleccionarlos resultó una experiencia muy enriquecedora, porque el proceso demandó desde luego la lectura de diferentes perspectivas; enfoques que a simple vista parecía que no tenían nada en común, pero que como objeto de estudio representaron un desafío para la mirada psicosocial.

Iniciamos entonces con Descartes eslabón entre el encantamiento del romanticismo y el desencantamiento del modernismo; pero no sólo por eso, además, porque con él surgió la primera analogía entre un ente mecánico y el cuerpo humano; metáfora que a través de nuestra investigación se transformó en *cyborg*. Por supuesto esta metamorfosis no fue inmediata, para que fuera posible, hubo que atravesar una serie de discursos que incluyeran en su narración elementos de los que pudiéramos echar mano para integrarlos en la narrativa *cyborg*. Tratándose de una propuesta que se suma a la demanda por una reinvenición de la naturaleza del ser humano, sugirió sacudirse la connotación de ésta que derivó en *hombre* y éste a su vez en *humanidad*, prescindiendo de las mujeres. Podría pensarse, entonces, que no resulta paradójico haber trabajado con textos escritos, a excepción de la Quimera y una parte de la Antitesis, por hombres. Lo que evidencia la escasa participación de las mujeres hasta antes de los sesentas y su aún tímida presencia –en muchos campos de la ciencia- en la actualidad.

Así fue como cada pieza que conforma esta tesina fue cuidadosamente seleccionada, lo que en un primer momento parecería conjuro de discursos disímiles, fue meticulosamente elegido,

de acuerdo al trazo original: el discurso acerca de la carne y la tecnología, materializaciones de los cuerpos y las ciencias. Pero no se aludió a todo discurso, sino al discurso patriarcal, heterosexual, occidental, que además cuenta con un estatus de privilegio, coercitivo, opresor. Por supuesto las formas de opresión se han practicado de distintos modos a través de la historia, pero aquí nos ocupamos de las que se realizan con ideas y palabras.

En este sentido, recurrimos al feminismo *cyborg*, que como postura netamente postmoderna, irónica e irreverente, se propone conquistar un espacio para las palabras e ideas que no se escriben con manos blancas. Incluso dentro del mismo movimiento feminista, pues la mayoría de los estudios de este tipo han sido realizados por mujeres blancas anglosajonas, que escriben sobre lo difícil que es hacerse escuchar para los sectores de la sociedad en condiciones de exclusión, pues resulta muy cómodo denunciar desde una posición de privilegio. Porque ser objeto de marginación no es cuestión de elección, esta condición se hereda socialmente. Lo que sí se puede elegir es una posibilidad que construya y anime formas de existencia que se materialicen en las vidas y en los cuerpos. Así pues deberán tomarse en cuenta elementos como la raza, la etnia y la posición socio-económica. La propuesta desde el enfoque psicosocial es que en esta re-inención aprendamos a caminar estratégicamente para alcanzar otras posibilidades, al lado del otro, que no precisamente deberá ser hombre.

Como toda investigación social lo exige, conformamos los fundamentos epistemológicos, que como es obvio tienen un trasfondo socio-construccionista, en tanto que se atiende a la idea del ser humano (machos y hembras), la cultura y la tecnología como construcciones sociales. Surgieron, entonces, figuras como *La Metáfora* (capítulo I) que comenzaron dando forma a esa idea con la filosofía cartesiana (Descartes, [1628] 1981; [1637] 1980; [1641] 1980; [1649] 1993), que por obvias razones se complementó con la interpretación que Villoro (1965) hace de ésta; atravesando por las aproximaciones de Frondizi (1977), hasta el socio-construccionismo de Gergen (1992). Emergiendo con este último la figura simbiótica (capítulo II) hombre-tecnología-sociedad. Con la adición de este último elemento, la revisión teórica cobró un nuevo sentido, fundamentado con los trabajos en medicina de Fishlock (1975), y en biología molecular de Stent (1981); entre otros. Con los que quedó explícito que fueron precisamente los hallazgos y descubrimientos científicos los que desacreditaron al moderno discurso egocéntrico y; de aquella esencia –única e infinita- iba quedando sólo el mito.

Cual calidoscopio, nuestra revisión teórica, se reconfiguró en *La Quimera* (capítulo III) al integrándosele un concepto medular en esta investigación –el género-. En este episodio se hace visible que la máxima moderna de omnipotencia humana no era inmutable, necesariamente cambió su forma de mostrarse al mundo, lo diferente y lo diferenciado que también es alteridad, se acogió como contracultura y surgieron formas de identidad en sectores restringidos.

Obviamente en la conformación de esta tercera parte la presencia femenina es más notoria, por supuesto aparece la visión *cyborg* (Haraway, 1995) de la bióloga-socialista-feminista que inspiró esta investigación. Perspectiva aquélla que implica al cuerpo, la tecnología y la cultura, por lo que se incluyeron reflexiones desde la sociología, la antropología y la ciencia ficción (Simmel, 1938; De Oliveira, Riquer, Delgueil, 1991; Krauze, 1985; Laurettis, Ortner & Whitehead, 1991; Sawicki, 1991), exceptuando la perspectiva de Simmel (1938), todos ellas feministas. Sin dejar de mencionar que experimentamos especial placer al redactar este capítulo, porque fue como contemplar la transformación de “*la muñeca*” en *cyborg*.

Finalmente la galería de fotos en *La Antítesis* (cuarto y último capítulo) se incluyó con la intención de enriquecer (no de ilustrar) la investigación, porque la influencia del pensamiento postmoderno y feminista *cyborg* implica necesariamente replantear cómo se representa el cuerpo en la vida cotidiana, pues las imágenes de cuerpos en las fotografías además de proyectar rasgos de identidad personal, sexualidad, género y orientación sexual (Pultz, 2003), conllevan también su dosis de poder, ideología y política. Como símbolo, hombre, mujer y cuerpo, no son esencia absoluta. Por ende, fotografía y cuerpo adquieren significado y sentido según el contexto socio-histórico y cultural que se trate. Aunque fotografía y modernidad avanzaron paralelas, la primera derivó en metonimia de la industrialización que representó la segunda.

A decir de lo anterior, la imagen fotografía (más específicamente la intención del que la captura) esta impregnada de datos convencionales e ideológicos. Luego entonces, como herramienta metodológica, su integración en esta tesina se pensó como relato, que como construcción social no es autónomo del contexto. Porque también define al cuerpo en términos de clase y conducta normativa, de erotismo y diferenciación sexual. Incluso su interpretación como alegoría retórica no esta a salvo de la interrelación con el espectador. Convertida en medio a través del cual la idea se hace visible como objeto de contemplación, trasciende la dimensión meramente técnica, y adquiere el poder de proyectar significados.

Como relato, aludimos al discurso heterosexual como opresor, pues ha impedido hablar y cuando se ha hablado ha sido con su lenguaje. Todo lo que lo cuestionaba se desechaba automáticamente, considerándosele contraposición o negación de la dimensión simbólica. Su efecto se tornó tiránico al dirigirse al cuerpo y a la mente de los sujetos. Pues ha ejercido verdadera violencia material opresora de minorías, tanto en forma abstracta y científica como por las difundidas por los medios masivos de comunicación. El cuerpo es controlado, como lo señala Foucault (1992), a través de discursos –de salud, de asistencia, de educación- y las prácticas (gubernamentales).

Por otro lado, pero en el mismo sentido, “palabra y acción”, se sintetizan en el discurso, no obstante, dentro de nuestra cultura tradicional, el lenguaje coloquial contiene genuinas formas de expresión que se traducen como una relación contradictoria, una muy popular: “del dicho al hecho hay mucho trecho”, en donde el discurso y la acción parecen aspectos muy distintos. Quizá esto sea parte intrínseca en la naturaleza del lenguaje, quizá no. Se ha señalado –también- como característica “sustitutoria”, es decir, economizar alguna acción, no obstante, es otra clase de acción (Lozano, Peña-Marín, Abril, 1993). En esta investigación optamos por ello esquivando aquellas corrientes representacionistas, que se inclinan por una especie de catálogo del sentido, en donde las palabras adoptan la forma de sellos o etiquetas.

Aunque no es nuestro asunto, es importante señalar que el uso de las palabras y su sentido como rasgo de conducta han sido objeto de análisis en distintas disciplinas, aseverando que en cuanto a la significación lo importante no es qué significan sino su construcción en cuanto a comportamiento se refiere. Como lo ha expresado Lozano et al. (1993), el lenguaje es un modo de interacción que presupone un grupo de pertenencia del que se adquieren hábitos. Tradicionalmente se ha asumido que contar con un lenguaje –con todo lo que le es inherente, significado, inteligibilidad y demás- se da per se, es decir, primero es el lenguaje y después se introducen las relaciones humanas. Pero hay que tomar en cuenta que la existencia de esas características está en función de su sentido, de la Intersubjetividad. Es más, los conceptos codependen de la vida del grupo.

El lenguaje inscribe el contexto, orienta, regula y transforma las interrelaciones, sirviendo incluso –enfatan Lozano et al. (1993)- para objetivar la experiencia de la realidad, su creación y actualización. Es productor *de* y producido *por* las relaciones intersubjetivas.

Habrá entonces que abandonar la idea positivista de un lenguaje formalizado, reivindicando la ambigüedad del lenguaje natural, ordinario; pues es *perfecto* (Wittgenstein, 1983). Habrá que tomarlo como conjunto –lenguaje y acción-, sólo así la noción de sentido rebasará el nivel lingüístico, incluyendo entonces el contexto accional y las formas interpretativas.

El discurso como narrativa y como concepto social es polisémico. Su significado y sentido han sido objeto de análisis diferentes incluso contrapuestos. No obstante, esa diversidad de dimensiones y su carácter heurístico lo hacen rebasar el mero nivel lingüístico, transformándose - su uso- en noción articuladora. Este uso, positivo y productivo, lo hace complejo. Pues, intentar encontrar el significado de algo, lo reduce, inhibiendo su capacidad articuladora y productora de sentido. Más conveniente sería cuestionar el actuar de los sujetos, qué efectos producen o intentan producir y que formas toman sus relaciones. En el discurso situaciones, conceptos y hechos sugieren polémica, pues aluden a lo que son las cosas y a lo que podrían ser; haciendo necesario

que para cada uno se especifique qué se intenta significar y que resultados esperar, verdad y/o credibilidad o si se trata de conjuro o antítesis de otros discursos. Ello evoca necesariamente al relativismo y a la consabida articulación binominal, verdadero-falso, real-ficticio, representación-construcción.

A decir de lo anterior, se desprende otra cuestión, a qué se refieren (los discursos) – representación, reflejo, construcción-; cosa que sólo se aclarara después de haber adoptado una postura, conformándose así medulares o alternativos. La psicología social solía tomarlos como complementarios de la representación del mundo. Pero el mundo existe indiscutiblemente y el hombre ha hecho uso del discurso para interpretarlo, aunque tradicionalmente, la realidad concupiscente se discrimina, sus diferencias –inevitables- son connotadas como errores. Como si la realidad fuera autónoma de nuestras narraciones.

En contraste -al convencionalismo- han emergido orientaciones críticas, en las que el discurso se desplaza al ojo del huracán, no es cuestión de usar un mediador entre éste y la realidad, es más bien, que somos –seres humanos y realidad- construcciones sociales, a las que se adhieren ineludiblemente la dimensión simbólica –creación y co-construcción de significados. Así es como emerge la figura del *cyborg* en la vida cotidiana inherente a la cultura alternativa, la exclusión, la marginalidad y la comunicación simbólica, mientras sobrevive a las consecuencias de elegir otra opción y reivindicar un canal de participación.

En este sentido, la propuesta implicó pensar el mundo como construcción erigida sobre los significados. Sumergirnos en ellos necesariamente demandó colocar a la vida cotidiana y a la intersubjetividad en otra dimensión, pues los significados son productos de ellas. Somos contenedores de la otredad, puntos de encuentro –de espacio y tiempo-, significados y producciones sociales (instituciones, costumbres, discursos), nuestras relaciones y situaciones cambian de sentido según el lugar y el acto insertados, impenitentemente, en un marco social. Así es como comprendemos los significados, el aspecto político de la acción social, implícitos en las relaciones de poder y la ética.

La realidad es medio y fin de discursos, la entendemos haciendo uso de ellos, se mezclan construyéndola, dotándola de sentido. Nacemos en un mundo preconstruido, insertándonos con el lenguaje y al lenguaje, en medio de narraciones socialmente aceptadas, que sólo nos permiten movernos estratégicamente sincronizando nuestro actuar con algún otro u otra; no obstante, recíprocamente con nuestras relaciones lo construimos también.

La construcción como metáfora, se bifurca; como constructora y como construida. Inspira otras posibilidades –montaje, fabricación, expectativa-. Usarla en esta investigación, como postura

radical, aludió al echo de compartir la idea de que literalmente la realidad la conformamos, dotándola de vida, al hablar y escribir sobre ella; penetra nuestras acciones, categoriza y describe, no es sentencia obligatoria –ni divina, ni natural- (Potter, 1998).

El discurso como proceso, en psicología social, detona en paralelo otras entidades, -el yo, la identidad, la otredad-, formulaciones que toman forma comprensible e inteligible, consistente y secuencial de tal suerte que sentires y quehaceres quedan insertados en el tiempo, proponiendo y construyendo continuidad o discontinuidad. Como integrador, de hechos y situaciones, se sintetiza en unidad, incrustada en un continuo; la escritura. Ciertamente, se transforma en el discursar cotidiano, pero continúa existiendo selectivo y alienado.

Ahora bien, el meollo no fue sólo aludir a los discursos como construcciones sociales, sino atenderlos como construcciones desde una posición de privilegio, como objetos de estudio se han evidenciado su retórica, sus sesgos y sus efectos. Edificados como verdades se fortalecen, en una especie de camuflaje, en el proceso social, la sospecha nació al pensar cómo se establecieron como verdaderos u objetivos; rasgos que se tornan fundamentales, cuando más allá del nivel ideológico, en él se conjuran ciencia y sociedad. Sin embargo, la acción discursiva, las relaciones de poder y la postmodernidad han evidenciado la vulnerabilidad de preceptos positivistas y modernistas, sostenidos durante mucho tiempo sobre principios incuestionables.

En cuanto al discurso *cyborg* que ni acepta ni rechaza, se ha denotado ambiguo, hecho que lo connota a su vez relativista, por ende in-creíble. No obstante es resultado de la dudosa comodidad de justificar la fidelidad a formulaciones preelaboradas; pues como anteriormente mencionamos el discurso es más que palabras; es acción, constructora y actualizadora. La consigna de evitar el relativismo no nace con la postmodernidad, pues no es ni precipitado ético ni omite el carácter político. Todo lo contrario, necesita de un temple convencido del reto que representa renunciar a la norma, pues visualizar más de una opción requiere convicción innovadora. Aboga por más posibilidades, convirtiendo en productiva la polémica. Lo que el convencionalismo lineal no le perdona es haber trastocado sus fundamentos.

En su inquietante manifiesto Donna Haraway (1995) insinuó la imagen del *cyborg*, combinación de organismo y máquina, facilitando una fuente imaginativa para las políticas tecnológicas contemporáneas. Sin origen completamente natural o tecnológico, el *cyborg* no teme a sus semejanzas coyunturales con animales o máquinas, no teme a su identidad parcial ni a sus contradicciones. En este sentido, la pugna política es entonces ver desde ambas perspectivas al mismo tiempo porque esto revela ambas, dominaciones y posibilidades inimaginadas. Además a esto Sawicki (1991) atinadamente agrega que las posibilidades, son potencialmente peligrosas, aparecen más holísticas unificando lo natural, lo material y lo femenino. Y concluye diciendo que

bien podrían ser una de las muchas estrategias para recuperar el control de sus cuerpos; bien podrían ser utilizadas tanto para fines masculinos como femeninos, removiendo el contexto de autoritarismo y abriendo más posibilidades para resignificarlos. Después de todo hombres y mujeres somos naturaleza humana.

No obstante lo anterior, habrá que dejar muy claro que hoy en día (los discursos) objetivizan y fragmentan corporalmente los procesos. Mejoran los cuerpos de las mujeres como blancos perfectos de control e intervención patriarcal. Denuncian las complejas conexiones entre poder/conocimiento del biopoder y otros factores que influyen en la lucha sexual.

Para finalizar, haremos referencia a algunas consideraciones metodológicas. Hace un par de años cayó en nuestras manos un inquietante libro titulado "*Simians, Cyborgs and Women. The reinvention of Nature*", con el que nos identificamos desde las primeras páginas; trascendiendo el requisito de aquella "validez" científica que enfatiza la distancia que debe haber entre objeto de estudio e investigador, el acercamiento al tema fue una seducción, que nos permitió llegar afinar nuestra escritura más que el tema, atentos a lo qué decimos, cómo lo decimos y lo que hacemos. Fue así como nos situamos en el espacio (perfectamente descrito por el autor del *cuerpo transformado*) del "amante, no del cónyuge; el que pasea, no el que radica; quien lo hace más por placer que por sistema, no por obligación sino por antojo, no en horas de oficina sino en noches de insomnio" (Yeyha, 2001:7). Finalmente la validez se torna relativa en el indefinido debate metodológico-epistemológico en las ciencias sociales. Baste decir que sentirnos afines al discurso de Haraway (1995) convirtió este trabajo en una experiencia enriquecedora.

En lo que al cuerpo se refiere, su modificación como fenómeno psicosocial, precisa: 1. Profundizar en cuanto a la significación, efectos, valores, mitos y prácticas nuevas, que se construyen cotidianamente. Quizá una mirada antropológica revelaría la relación con lo mítico o utópico; 2. Rastrear la relación con el inconsciente colectivo, con el olvido y el recuerdo institucionales, ofreciendo más posibilidades de perspectiva; 3. Incitar a la producción de investigaciones interpretativas con materiales visuales, que además de herramientas sean formas de interpretación.

La metodología utilizada nos permitió hacer hablar y descifrar los elementos y sentidos que construyen los *discursos*, *cuerpos* y *cyborgs*. La inserción de un análisis hermenéutico de fotografías, más que una herramienta metodológica, fue posibilidad de otra mirada, de otro lenguaje, no para traducir sino para interpretar aquéllos como prácticas culturales que modifican el cuerpo y la mente, cosa que emerge necesaria porque la importancia de la dimensión de lo corporal -perceptual y visual- ha adquirido desmesurado valor, significación y espectacularidad.

El escaso material que existe al respecto del tema técnicamente propicio condiciones adversas, no obstante las fotografías incluidas en el capítulo IV, pasaron por un proceso de clasificación y selección, entre numerosas revistas, sitios web y textos. Buscando siempre expresar la mezcla entre humano y artefacto tecnológico, entre lo cultural y lo científico, en un intento de transmitir que su utilidad o inutilidad no depende de sus características técnicas sino de sus connotaciones subjetivas, aunque si abriremos un paréntesis para mencionar que en efecto –la tecnología- tiene un doble carácter, riesgosa y peligrosa. Según el sector que la use, pondrá en peligro y en riesgo de exclusión e inequidad a la otra sección de la humanidad.

En resumen, una constante en esta investigación fue la presencia de la encrucijada, lugar atravesado por discursos disímiles, de épocas y espacios cualitativamente diferentes, cuya extensión deja una sensación extraña en nuestro escribir. Cosa que explicamos por el hecho de un antes y un después, situados en dos espacios en dos tiempos. Un primero, conformado de fragmentos dispersos y, un segundo, posterior a la obligada conclusión que quedará inmóvil, mientras el discurrir cotidiano seguirá su dinámica. Así pues, la certeza sobre nuestro trabajo se conforma difícilmente o quizá no se conforme, quizá desaparecerá antes de poder nombrarla. Mientras que su dudosa forma terminará por desaparecer. Pretendiendo ser la síntesis de discursos diversos, tal vez no aprehenda ninguno, pues su transitar evoca la imagen del agua fluyendo entre los dedos.

Discurso, cuerpos y cyborgs efectuó un recorrido, en apariencia corto, de las obras de las cuales emerge. Concluyendo como sugerencia, aún informe, de una nueva forma del ser como posibilidad, entendiendo el sentido amplio e inmediato del término, encarnando lo posible, no lo probable. Sugerencia tal que sólo se apreciará desde un único lugar válido, nosotros mismos.

La idea demanda una producción de mitos a la par que problemas que origine el cotidiano discurrir fenomenológico, retrotracción parsimónica que explique la historia y su origen mítico. Porque se trata un tema controvertido, que invita a la polémica sin fin, poco entendido y menos o nada leído. Requiriendo en intrépidas apneas sumergirnos hasta insospechados recovecos para tratar de indagar donde terminó el mito y donde comenzó la historia. Refiriéndonos a los productos –ciencia, tecnología, sociedad- y no al hombre en sí, es una forma de demostrar que como producto de la biología y la cultura, no es formulación óptica sino contextualizada. Relativizándolo como causa-efecto de sí mismo.

El desarrollo de la tesina implicó tener en cuenta el contexto, desmembrándolo para detectar metafísica, mitología, ficción y realidad; enmarañadas en nuestro saber y acontecer – cotidiano y científico-. Y posicionados en este camino retórico, analizamos el mundo, de la carne, las pasiones y los artefactos tecnológicos. Para comprender la multiplicidad que se avecina

hay que visualizarla con una lógica también, pero esta vez será la de la transformación. Seguir la pista de una noción o pensamiento es seguir su transformación y, no hay otra manera; pues sólo puede aspirar a sobrevivir si se transforma.

Metáforas, utopías, mitos y quimeras, conformaron este proyecto, narraciones todas de disimulos y simulacros.

Referencias

- Alfao, M. (1971)
"Prólogo" en Swift, J., *Viajes de Gulliver*, Porrúa, México.
- Alcalá, M. (1985)
"Prólogo" en Moro, T., *Utopía*, Porrúa, México.
- Arizpe, L. (1995)
"Las Ciencias Sociales y la creación de una nueva ética social" en Pérez, R. y Florescano, E. (comps.), *Sociedad, Ciencia y Cultura*, Cal y Arena, México, pp. 75-90.
- Aulagnier, P. (1994)
"Nacimiento de un cuerpo, origen de una historia" en Hornstein, L., Palento, M., Green, A., Rother, M., Bianchi, H., Dayan M. y Friszman, E., *Cuerpo, historia, interpretación*, Piados, México, pp. 117-170.
- Baudrillard, J. (1987)
Cultura y simulacro, 3ª. ed., Kairos, España.
- Baudrillard, J. (2003)
El sistema de los objetos, 11va. ed., Siglo XXI, México.
- Beauvoir, S. (1975)
El segundo sexo, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (1979)
La fotografía. Un arte intermedio, Nueva Imagen, México.
- Bruner, J. (1989)
Acción, pensamiento y lenguaje, Linaza J. (comp.), Alianza Editorial, España.
- Buber, M. (1949)
¿Qué es el hombre?, FCE, México.
- Cardici, D. (comp.) (1990)
"Volar hasta el otro lado", en *Mujeres y Medicina*, No. 4. UAM-X, México.
- Clynes, M. y Kline, N. (1995)
"Cyborgs in Space", en Hables, Figueroa-Sarriera y Mentor (comps.), *The Cyborg Handbook*, Routledge, USA.
- Cottingham, J. (1995)
El Universo material; el hombre cartesiano; la condición humana; en Descartes, UNAM, México, pp. 125-247
- Chalmers, A. (2001)
¿Qué es esa cosa llamada ciencia?: una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos, 24va. ed., Siglo XXI, México.
- Delgueil, M. (1989)
"Lo femenino un recorrido psicoanalítico", en De Oliveira, O. (coord.), *Trabajo, Poder y Sexualidad*, COLMEX, México, pp. 317-330

- Descarte, R. ([1637] 1980)
El discurso del método, 11va. ed., Aguilar, Argentina.
- Descartes, R. ([1649] 1993)
Las pasiones del alma, 11ª. ed., Cien del mundo/CNCA, México.
- Descartes, R. ([1641] 1980)
Meditaciones metafísicas. 9ª ed., Aguilar, Argentina.
- Descartes, R. ([1628] 1981)
Reglas para la dirección de la mente, 4ª ed., Aguilar, Argentina.
- Deleuze, G. (1989)
Lógica del sentido, Paidós, España.
- De Oliveira, O. coord. (1991)
Trabajo, Poder y Sexualidad, 1ª. reimp., COLMEX, México
- Díaz, R.y Santos, M. (1997)
Innovación tecnológica y procesos culturales. Nuevas perspectivas teóricas, FCE, México.
- Eco, U. (1977)
Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de investigación, estudio y escritura, Gedisa, España.
- Fhislock, D. (1975)
El hombre modificado: un estudio de las relaciones del hombre con las máquinas, FCE, Madrid.
- Fischer, H., Retzer. A. & Schweitzer. (1992)
El final de los grandes proyectos, Gedisa, Barcelona.
- Foucault, M. (1991_A)
La arqueología del saber, 15va. ed., Siglo XXI, México.
- Foucault, M. (1991_B)
Las palabras y las cosas, 21va. ed., Siglo XXI, México.
- Foucault, M. (1992)
Microfísica del poder, La Piqueta, España.
- Friedel R., Israel P. & Finn B. (1987)
La luz eléctrica de Edison: Biografía de una invención, Bellaterra, España.
- Fronzizi, R. (1977)
Introducción a los problemas fundamentales del hombre, FCE, México.
- Garagalza, L. (1990)
La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual, Anthropos, España, pp. 49-89
- Gergen, K. (1992)
El yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo, Paidós, España.

- Gergen, K. (1994)
Realidades y relaciones. Aproximaciones al construccionismo social, Paidós, España.
- Giddens, A. (2000)
Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea, Península, España, pp. 232-291.
- Hables, Ch., Figueroa-Sarriera, H. J. & Mentor, S. (comp.) (1995)
The Cyborg Handbook, Routledge, USA.
- Haraway, D. (1989)
Primate visions. Gender, race, and nature in the world of modern science, Routledge, USA, Caps. 7 y 11.
- Haraway, D. (1995)
Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza, Cátedra, España.
- Harré, R. (1992)
El ser social. Una teoría para la psicología social, Alianza editorial, España.
- Herrera, Irma (1998)
 “La construcción social y personal del cuerpo humano” en Aguilera, G., *Cuerpo, identidad y psicología*, Plaza Valdés, México, pp. 137-163
- Krauze, R. (1985)
 “¿Hay una naturaleza femenina?”, en Hierro, G. (comp.), *La naturaleza femenina, Tercer coloquio nacional de filosofía*, UNAM, México.
- Lamas, M. (1996)
El género. La construcción cultural de la diferencia sexual, Porrúa-PUEG, México.
- Latour, B. (1987)
Science in action. How to follow scientists and engineers through society, Harvard University Press, USA.
- Lauretis, T. (1991).
 “Estudios feministas / Estudios críticos: Problemas, Conceptos y Contextos” y “La tecnología del género”, en Ramos, C. (comp.), *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, UAM, México, pp. 165-193.
- Lévi-Strauss, C. (1989)
Mito y significado, 1a. Reimpresión, Alianza Editorial, México, pp. 23-33
- López, S. (1989)
 “La significación de lo corporal y la cultura”, en Aguilera, G., Alcaraz R., Ávila, J., Herrera, I., López, O., y Rivera, M., en *Cuerpo, identidad y psicología*, Plaza y Valdés, México, pp. 13-31
- Lozano, J., Peña-Marín, C. y Abril, G. (1993)
Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual, Cátedra, México.
- Mackay, H. (1990)
 “Simbolismo y consumo: para entender la tecnología como cultura”, en Díaz R., (comp.), *Innovación tecnológica y procesos culturales*, UAMI, México, pp. 29-47
- Martínez, P. (1995)

- "La ciencia en la sociedad: una relación inestable", en Pérez, R. y Florescano, E., (comp.), *Sociedad, ciencia y cultura*, Cal y Arena, México, pp. 55-74
- Moro, T. (1985).
Utopía, Porrúa, México.
- Ortiz-Osés, A. (1989)
"El sentido lo sublime y lo subliminal", en Verjat, A., *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*, Anthropos, España, pp. 164-183
- Ortner, S. & Whitehead H. (1991)
"Indagaciones acerca de los significados sexuales", en Ramos C., (comp.), *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, UAM, México, pp. 61-112.
- Pérez, R., E. y Florescano, E. (coord.) (1995)
Sociedad, ciencia y cultura, Cal y Arena, México.
- Pinch, T. (1997)
"La construcción social de la tecnología: una revisión", en Díaz, R., (comp.), *Innovación tecnológica y procesos culturales*, FCE, México, pp. 20-38.
- Potter, J. (1998)
La representación de la realidad. Discurso, retórica, y construcción social, Paidós, España.
- Pultz, J. (2003)
La fotografía y el cuerpo, Akal, España.
- Ramos, C. (1991)
El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple, UAM, México.
- Riquer, F. (1991)
"Brujas e identidad femenina. Saber, poder y sexualidad", en De Oliveira, O., (coord.), *Trabajo, Poder y Sexualidad*, 1ª. Reimp., COLMEX, México.
- Rodis-Lewis, G. (1971)
Descartes y el racionalismo, Que sais-je?, Barcelona.
- Sánchez, A. (1996)
Territorios Virtuales, Taurus, México.
- Sandoval, Ch. (1995)
"Women prefer a choice. New Sciences. Cyborg feminism and the methodology of the oppressed", en Hables Ch., Figueroa-Sarriera & Mentor S., *The cyborg handbook*, Routledge, USA.
- Sawicki, J. (1991)
Disciplining Foucault. Feminism, Power, and The Body, Routledge, USA.
- Shelley, M. (1978)
Frankenstein, 2a. ed., Editores Mexianos Unidos, México.
- Simmel, G. (1938)
Cultura femenina. Filosofía de la coquetería, lo masculino y lo femenino, Filosofía de la moda, Espasa-Calpe, Argentina.

- Smith-Rosenberg, C. (1991)
 "La escritura de la historia : lenguaje, clase y género", en Ramos C. (comp.), *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, UAM, México, pp. 195-215.
- Stent, S. (1981)
Las paradojas del progreso, Alambra, Madrid.
- Villoro, L. (1965)
La idea y el ente en la filosofía de Descartes, FCE, México.
- Villoro, L. (1995)
 "Filosofía para un fin de siglo", en Pérez, R. y Florescano, E. (comp.), *Sociedad, ciencia y cultura*, Cal y Arena, México, pp. 33-54
- Yehya, N. (2001)
El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción, Piados, México.
- Ventura, L. (2000)
 La tiranía de la belleza, Plaza & Janés Editores, España.
- Virilio, P. (1997)
 El ciber mundo, la política de lo peor, Cátedra, España
- Wittgenstein, L. (1983)
Investigaciones filosóficas, Laia, España.

Referencias electrónicas

- Bazán, G. (2001, Julio). *Prototipos Cyborg, escudriñan las profecías de Huxley y Philip K. Dick*. Sala de Prensa. CONACULTA. Extraído el 20 de julio de 2004 de <http://www.cnca.gob.mx/cnca/nuevo/2001/diarias/jul/060701/adricyb.html>
- Ciencia Ficción* (2004, Diciembre). Extraído el 2 de diciembre de 2004 de <http://www.ccapitalia.net/net/ngc/peach/c.htm>
- Crogolini, M. (2004, Noviembre). *Un mundo de fantasmas y huellas sin origen*. Extraído el 12 de Noviembre de 2004 de http://personales.ciudad.com.at/Derrida/fantasmas_huellas.htm
- Deconstruccionismo*, extraído el 04 de enero de 2005 de http://es.wikipedia.org/wiki/Jaques_Derrida
- Estrella, I. (2004, Noviembre). *Género, feminismo e internet: viejas discusiones y nuevas tecnologías*. Área de historia del arte y estética. Universidad Carlos III de Madrid. Extraído el 16 de Noviembre de 2004 de http://www.uc3m.es/uc3m/inst/MU/ignacio_estrella.html
- González de Alba, L. (1996, 10 noviembre) ¿Es la ciencia (sólo) literatura?. *La Jornada Semanal*. Recuperado el 5 de noviembre de 2004, de <http://www.jornada.unam.mx/1996/nov96/961110/sem-luis.html>

Hoofd, I. M. (2004, Julio). Dialogues between Paul Virilio and Chela Sandoval. Toward a better understanding of uses and abuses of new technologies. Issue 39. Extraído el 15 de julio de 2004 de <http://www.genders.org>

Islas, M. A. (2004, Marzo). Ofrecen respuestas a impacto tecnológico. Extraído el 6 de junio de 2004 de <http://www.mural.com/cultura/articulo/362697/>

Márquez, A. (2004, Marzo) La Quimera. Extraído el 14 de marzo del 2004 de <http://mapage.noos.fr/luisdelion/quimera.html>

Moreno, E. (2002, Septiembre-Octubre). Confusiones corporales: personas, máquinas y animales. Artículo de Zona Crítica. No. 4. Extraído el 20 de julio de 2004 de <http://www.caminosdepakistan.com/index.php>

Potel, H. (2004, Noviembre). Nietzsche en castellano, en diccionario de filosofía Herder. Extraído el 12 de noviembre del 2004 de <http://www.nietzscheana.com.ar/sobre-deleuze.htm>

Reverter-Bañón (2004, Marzo). Ciberfeminismo: entre la (u)topía y la (dis)topía. Extraído el 30 de marzo de 2004 de http://www.creatividadfeminista.org/articulos/ciber_utopia_disto.htm

Worth, S. (1981) The development of a semiotic film. Extraído el 30 de marzo de 2004 de <http://www.temple.edu/anthro/worth/sone.html>

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

**UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

DISCURSOS, CUERPOS Y CYBORGS

**Tesina para obtener el grado de Licenciada en Psicología Social
presentada por,
Beatriz Peña Garrido**



Dr. César A. Cisneros
Asesor



Mtro. Antulio Sánchez
Lector



Mtro. Andrés Moctezuma
Lector



Mtra. Elizabeth García
Lectora