

TRANSGRESIONES CORPORALES, RITUALES DE BELLEZA Y SERES POSHUMANOS

Carmen Marina Barreto Vargas
(cbarreto@ull.es)

RESUMEN

Nunca como ahora el ser humano ha tenido la posibilidad tan clara y directa de transformarse a sí mismo en otra persona. Por medio del cambio de sexo, de la cirugía plástica, de la implantación de órganos o prótesis, podemos lograr transformar enteramente nuestro cuerpo, aboliendo lo que creemos son debilidades e imperfecciones corporales. El cuerpo se convertirá así en un depósito de repuestos y tejidos utilizables a su vez en otros cuerpos, donde sería difícil incluso hablar de la propiedad corporal. El copyright corporal sería, en cualquier caso, múltiple, adulterado y contaminado. No estaríamos hablando ya de la ciencia ficción producida por Hollywood. Se trataría más bien, como hace Haraway, de visualizar organismos cibernéticos, que encarnan un futuro abierto a unas diferencias, que ya no pueden ser negadas ni reprimidas fácilmente, y de aceptar sin remilgos la posibilidad de ambigüedades en cuanto a la unión entre organismo y tecnología, entre naturaleza y cultura, y entre ciencia ficción y realidad social. Estaríamos hablando de la inauguración de lo poshumano a lo que no son ya ajenas las prácticas y discursos de los médicos, los deportistas, los artistas, los científicos o los propios antropólogos.

PALABRAS CLAVE: Género, cuerpo, belleza, arte y tecnología.

ABSTRACT

Never before has man had such a clear and direct opportunity to transform itself into another person. Through the exchange of sex, plastic surgery, implantation of organs or prostheses can achieve entirely transform your body, abolishing what we believe are weaknesses and imperfections body. The body will thus become a reservoir of spare parts and tissues used in turn in other bodies, where it would be difficult even to talk about body ownership. The copyright body would in any event, Multiple, adulterated and contaminated. Not talking about science fiction and produced by Hollywood. It would rather, as Haraway does, to display cyber agencies, which embody a future open to differences, which can not be denied or suppressed easily, without fuss and to accept the possibility of ambiguities regarding the union between body and technology, between nature and culture, and between science fiction and social reality. This would be the inauguration of the post-human to what other people are no longer practices and discourses of doctors, athletes, artists, scientists or anthropologists themselves.

KEY WORDS: Gender, body, beauty, art and technology.



HIBRIDEZ CULTURAL E IDENTIDAD

En la cultura occidental siempre ha existido un desprecio por el cuerpo. La infravaloración platónica del mundo sensible, la estigmatización escolástica de la carne y la desconfianza cartesiana hacia los sentidos tenían como objeto resguardar la supuesta pureza de la razón frente a un cuerpo impuro formado por carne. Así, el cuerpo humano se ha abordado básicamente desde una perspectiva e ideología mecanicista, antropocéntrica y materialista, que concebía el cuerpo como objeto de conquista, subyugación e idealización. Como ha planteado Shilling, el cuerpo ha tenido una suerte de presencia ausente (1993).

En este contexto, las dicotomías entre materia y espíritu, cuerpo y alma, arrinconaron toda la dimensión histórica y social del cuerpo al reprimir sus deseos y anular el placer, resistiéndose así a estudiar sus manifestaciones. Y, al mismo tiempo, el cuerpo es concebido como algo inmutable y con unos límites fijos a lo largo de la historia. Sin embargo, en las últimas tres décadas, la posmodernidad, la modernidad líquida, la era digital o posindustrial, el capitalismo tardío o incluso la hipermodernidad, han convertido el cuerpo en un fecundo lugar donde se producen múltiples intersecciones disciplinarias, otorgándole un carácter transdisciplinar bastante provocativo, que permite reflexionar la sociedad contemporánea a través del mismo. Haciendo evidente que más allá de su naturaleza biológica, el cuerpo humano ha sido siempre un lugar en el que se inscriben y reflejan las normas y los hábitos sociales de cada época (Foucault, 1986; Elias, 1987; Sennet, 1997; Le Breton, 2002).

Desde las prácticas artísticas, la filosofía o la crítica cultural, se producen distintas posiciones teóricas sobre el cuerpo que abarcan, desde el posestructuralismo francés, la crítica literaria, la teoría estética, las teorías feministas, la teoría *queer* hasta las teorías *cyberpunk* de la «nueva carne». A pesar de las diferencias entre estas múltiples teorizaciones, en todas se insiste en una idea: la disolución del sujeto, la fragmentación del yo, la dislocación de la subjetividad, la fungibilidad de las identidades, la contingencia de los roles sociales y, en términos más apocalípticos, la mutación del ser humano. En este contexto, las leyes inmutables y deterministas sobre las que la ciencia se apoyó en la etapa moderna, saltan por los aires convirtiendo a la biotecnología, la ingeniería genética, la clonación, la cirugía estética y la cibercultura en los mejores medios para re-crear un nuevo modelo corporal (perforado, mutilado, tatuado, monstruoso o teledirigido), que cuestiona tanto la identidad corporal como la especie.

Los individuos tienen un deseo irrefrenable de pertenecer a algo. Es un deseo tenaz y felizmente soñado en la sociedad contemporánea, precisamente porque nos damos cuenta o tomamos conciencia de que es imposible pertenecer real y verdaderamente a algo. Esto pone en crisis o al menos en cuarentena la vieja idea de identidad, entendida como los rasgos propios, absolutos, fijos, estables, sustanciales e integrados, que nos caracteriza frente a otros, y que hemos adquirido a través de una historia lineal basada en hechos del pasado y dentro de un territorio localizable.

Este modelo canónico, ortodoxo y esencialista, tan perfecto y acabado de identidad, colisiona con la realidad. Una realidad caracterizada por la virtualidad, la telepresencia y el simulacro, no hacen sino complejizar esa trasnochada idea de



identidad. La identidad es algo cambiante, experimental, provisional, imprevisible, líquido. Esta nueva identidad necesita de nuevos cuerpos. Desde este punto de vista los cuerpos entendidos como sustancias uniformes, individuales son ya cuerpos obsoletos, el cuerpo se ha fragmentado, está mutando continuamente debido a la utilización de tecnologías que le auguran una perfección artificial y una ansiada inmortalidad lejos ya del cuerpo natural, sometido a la herencia, lo biológico y lo social. En definitiva, el cuerpo se ha emancipado. En términos de Deleuze y Guattari, el cuerpo hartado ya de órganos se ha deshecho de ellos o los ha perdido, al rebasar la propia noción de organismo (1997: 156).

Aquel cuerpo pesado, disciplinado, dócil y opaco formado por carne característico de la sociedad industrial, que se dejaba fascinar y horrorizar a la vez con las sensaciones de repugnancia, miedo y desconfianza que provocaban los robots y los autómatas capaces de alterar el orden natural y divino, ha quedado obsoleto. En la sociedad contemporánea, la lógica mecánica aplicada a los comportamientos corporales ha dejado paso a un nuevo régimen digital, donde los cuerpos se presentan como sistemas de procesamientos de datos, códigos, perfiles cifrados o bancos de información, presentándolos como permeables y programables. Sin embargo, y a pesar de todo, el cuerpo sigue siendo un impedimento biológico de poco alcance y molesto. Y, básicamente, por esta razón nos hace falta la tecnología para intentar satisfacer nuestra inconformidad con la imagen que proyectamos de nuestro cuerpo. Ahora, la «nueva carne», término inspirado en William Bourroughs y tematizado en la película *Videodrome* de Cronenberg, se empeña en construir unidades virtuales en las que la fantasía humana y la tecnología triunfan sobre lo natural, imponiendo nuevas reglas de juego que tratan de escapar al azar de lo contingente y del designio fatal de lo divino, tal y como apunta Navarro (2002). Y aunque el temor al cuerpo se sigue focalizando en el horror a las mutilaciones y a las transgresiones de las fronteras corporales, ayudado en gran medida ahora por el arte contemporáneo, el cuerpo se representa con connotaciones abyectas, obscenas, monstruosas o enfermizas, mediante póstulas o supuraciones infecciosas, amplificaciones, tumores y malformaciones provocadas, cirugía extrema y manipulaciones genéticas, sexo violento y carne apaleada, injertos tecnológicos e invasiones víricas, que materializan la idea de que un mundo de monstruos no es necesariamente un mundo no deseable, sino más bien un mundo diferente.

De hecho, en gran medida, la obsesión actual por el cuerpo se justifica por la aparición de tecnologías que van a cambiar la conciencia que se tiene del ser humano. Se insiste en que la biotecnología, la nanotecnología, la ingeniería genética, la clonación, la ingeniería del tejido o la inteligencia artificial, superarán las limitaciones físicas y las contingencias del azar, lo que permitirá mejorar la raza humana. El anuncio de la llegada de este nuevo ser, no sólo se visibiliza en el campo de la ciencia ficción o el arte (*body-art*, *cutting-art*, *net-art*), también se puede apreciar en los diversos cambios corporales relacionados con el tatuaje, el *piercing*, el *body-building*, los cambios de sexo, los *cyborgs*, el *cyberpunk*, la cirugía radical o algunas variantes del *gore*. El resultado final, como plantea Escudero (2007), es la distorsión de los límites entre el cuerpo real y el cuerpo representado, se diluyen las diferencias entre el mundo real y el mundo imaginado, y se desvanecen cada vez más las fronteras que separan



la ficción de la realidad. Y es aquí, entre otras cosas, donde se abre una interesante dualidad entre la euforia sublime que puede provocar la tecnología y el horror ante su propio desarrollo. Podríamos decir, que nos movemos entre dos consideraciones opuestas que son las de considerar la tecnología corporal como algo asociado a lo monstruoso o como algo asociado a lo prodigioso.

Básicamente, esta relevancia del cuerpo en las últimas décadas tiene que ver con dos cuestiones. En primer lugar, con las problemáticas asociadas a las críticas de los procesos normativos de exclusión, naturalización y producción del cuerpo. Los movimientos gay-lésbicos, queer, poscolonial y ciberfeministas han cuestionado los discursos normativos de poder, que excluían a los cuerpos por la sexualidad, clase, raza, diferencia cultural, enfermedad o discapacidad, aspecto físico o edad, poniendo de relevancia que los mecanismos de control-producción de los cuerpos son procesos inventados, construidos culturalmente. Y, en segundo lugar, con los progresos en la dieta, la sexualidad, la tecnología reproductiva, la manipulación genética y la ciencia deportiva. Todos estos avances incorporados a la vida cotidiana han actualizado el debate acerca del cuerpo y, por lo tanto, de la identidad. Una identidad que se entiende ya como performativa, después de que Butler (2007) problematizara el concepto binario de género (femenino/masculino) y apuntara hacia la legitimación e inclusión de otras posibilidades de género como pueden ser los *gays*, las lesbianas y los bisexuales, no ya por un afán demócrata que permite la inclusión de otras identidades sexuales dentro del colectivo social sino sobre todo porque, a través de estas inclusiones, se rompe con la rigidez de lo binario, desenmascarando así las estrategias manipuladoras y arbitrarias empleadas por la estructura hegemónica de la heterosexualidad obligatoria.

GÉNERO Y CIRUGÍA ESTÉTICA

Uno de los órdenes normativos de nuestra sociedad es el de la matriz heterosexual: todo hombre es masculino y heterosexual y toda mujer es femenina y heterosexual. Desde este punto de vista todos los cuerpos que escapan de estos estereotipos y normalización sexo-género-deseo, se muestran como subversivos y abyectos. Es el caso de los travestis, los transformistas, el lebianismo o las *drag queen*, que ponen su empeño en invalidar el imperativo que gobierna a la sociedad patriarcal contemporánea.

Pero en esta ocasión vamos a problematizar esta idea a través de las reformulaciones de identidad corporal que se manifiestan en la transexualidad, las mujeres deportistas y las operaciones de himen. La transexualidad es el cambio de sexo, también llamado reasignación de sexo. Las personas transexuales manifiestan un sufrimiento y una inadecuación y desprecio a los genitales de nacimiento. Después de la operación de reasignación se sienten liberadas y equilibradas. Aunque en un principio parezca que no, con esta operación no se está transgrediendo más que un deseo personal contra el propio organismo. Todo lo que se hace es una reubicación, un volver a un cauce, a un equilibrio. Y esto no es más que retroalimentar lo socialmente normativo. Se ha socializado la naturaleza a través de una decisión



personal. Y esta decisión se enmarca dentro de dos procesos que van relacionados: el proceso jurídico-médico y el jurídico-administrativo. Ambos obligan a mantener una única identidad sexual. Tal y como argumenta Butler (2006), el género juega un papel crucial en la producción de lo humano. En efecto, gran parte de nuestro entendimiento de lo humano procede de la supuesta normatividad de género como fundamento de otros modelos de ser.

Pero, ¿qué pasa con las identidades transgénéricas? Una persona que habiendo nacido con los genitales de hombre, cambia quirúrgicamente su sexo por el de una mujer, escogiendo de esta manera y corroborándolo por escrito, ser exclusivamente mujer y no hombre. Más tarde desea volver a someterse a una operación de reasignación de sexo, volviendo a su genitalidad original masculina, sin que ello suponga la pérdida de su condición de mujer. Es decir, podemos encontrarnos con una persona que no quiere ser ni hombre ni mujer sino las dos cosas a la vez, reconociendo así la inestabilidad del proyecto «mujer» y «hombre». La tecnología nos lo permite, pero la sociedad nos dice que solo hay dos sexos (hombre y mujer), dos géneros (femenino y masculino) y una forma de entender el deseo (heterosexual). ¿Esta variación identificadora de géneros, nos convierte en una realidad exotizada, en monstruos, inhumanos, posthumanos? Todo esto genera una polémica importante porque se mezclan cuestiones, culturales, éticas y biotecnológicas que no tienen una solución rápida. Parece lógico pensar, sin embargo, que si queremos liberarnos de nuestro cuerpo porque nos sentimos prisioneros y la tecnología lo permite, y si analizamos lo que ha sido el discurso, las prácticas, las políticas y los mercados biomédicos a lo largo de la historia, tal vez siga siendo la medicina quien nos diga cuáles son nuestras propias fronteras corporales. Y éste es, precisamente, uno de los grandes debates del siglo XXI.

Por otro lado, en el mundo deportivo las mujeres siguen siendo en la actualidad juzgadas por su feminidad. Deporte y belleza es una doble exigencia que recae sobre las mujeres. Por un lado se les alaban las formas, la sonrisa, que sean seductoras y, por otro, son acusadas de estar demasiado musculosas o angulosas. El deporte sigue reclamando mujeres femeninas y hombres viriles en el sentido más clásico. Mostrar o ejercer su fuerza en una lucha, dar o recibir golpes o la aceptación de riesgos corporales son atributos, reales y simbólicos, que se muestran como inconsistentes con la feminidad. Desde este punto de vista, los morfotipos de muchas deportistas de alta competición, desde las ascéticas y «sin forma» maratonianas a las corredoras hipermusculadas, resultan transgresoras.

A partir de los años ochenta el culto al cuerpo y la proliferación de los gimnasios, ha propiciado que hombres y mujeres trabajen selectivamente las partes de su cuerpo que simbolizan su identidad de género. De hecho, las alteraciones de la imagen corporal, especialmente entre las mujeres, son relativamente frecuentes en nuestra sociedad, hasta el punto de que se han convertido en un descontento normativo. Los hombres hacen uso de las máquinas para muscular hombros, brazos y muslos marcando su fuerza para la acción, mientras que las mujeres frecuentan con más asiduidad los programas para fortalecer abdominales y glúteos para seducir. Cada uno construye un capital corporal susceptible de ser rentabilizado en las relaciones sociales. El trabajo de musculación de los hombres se sustrae a las metáforas



de protector y soldado. El trabajo de musculación de ellas alude simbólicamente al mundo de la maternidad. Y, desde una perspectiva histórica, estos tipos diferenciados de prácticas corporales tuvieron su origen en las gimnasias y ejercicio físico del siglo XIX defendidas por el discurso médico y los higienistas. Ahora bien, paralelamente a esta clásica división del trabajo corporal, se produce en la actualidad un cambio de atributos masculinos y femeninos. Cada vez con más frecuencia y sobre todo en contextos urbanos, hombres y mujeres parecen tomar prestados signos del sexo contrario, así las mujeres se apoderan del músculo y los hombres de la estetización del cuerpo y la ropa.

En las últimas décadas las mujeres se han ido incorporando a deportes tradicionalmente considerados masculinos (fútbol, rugby, levantamiento de pesas, diversas formas de boxeo), trasgrediendo el orden social del género en el deporte y sus propias construcciones identitarias. Esta transgresión no es del todo aceptada socialmente porque la sociedad no acepta que una mujer se identifique con un morfotipo y unas prácticas corporales semejantes a la de los hombres, inscribiéndose así en un proceso de virilización. De este modo, cuando las deportistas transgreden «lo femenino», cuando optan por la práctica de un deporte como el fútbol o el ciclismo, es frecuente oír que hacen «un deporte de hombres», que «el deporte amenaza su belleza», que «son hombrunas», que «están dopadas», que «son lesbianas» o que son «andróginas».

El sistema clásico de categorizaciones del sexo exige poner cierto orden en la construcción identitaria de las mujeres deportistas, presionado por unas exigencias de feminidad que, entre otras cuestiones, garantiza la divulgación masiva en los mass-media de aquellas deportistas consideradas como iconos de la estética femenina. Deportistas como las tenistas Anna Kournikova y Venus y Serena Williams, la atleta Delorez Florence Griffith o la saltadora de altura Blanca Vlasic, hacen concesiones a esta reclamada feminidad utilizando ropa ajustada, joyas, maquillaje, *piercing*, o uñas pintadas que las convierten en deportista sexys y glamurosas. Bourdieu (2000) planteaba que la pretendida feminidad se inscribe en una relación de dependencia frente a las miradas de los otros, particularmente hombres. Desde este punto de vista, podemos plantearnos si el adorno corporal de las deportistas obedece a una exaltación naturalizada de la feminidad clásica o, por el contrario, una manera de disculparse por las musculaturas muy cercanas a la de los hombres y, por lo tanto, alejarse del proceso de virilización.

En cualquier caso, son las propias mujeres deportistas las que crean el desorden, provocando el debate de la posibilidad de feminidades corporalmente plurales y diversas, muy alejadas del único modelo clásico binario de normalidad donde no había más oportunidades que ser hombre y masculino o mujer y femenina. A pesar de que nuestra sociedad demanda algo así como un control de sexo y de género, para no desviarnos de un sexo verdadero, un género correspondiente, resultado necesario de aquel, y una sexualidad ajustada a la norma naturalizada de la heterosexualidad.

Las marcas de sexo y género son construidos socialmente, parafraseando a Simone de Beauvoir, tanto hombres como mujeres no nacen sino que se hacen. Así, las percepciones de los cuerpos están insertas en contextos sociales, culturales,



históricos que dotan de significados nuestra experiencia corporal. Dentro de esta óptica, la presencia de personas intersexuales en el deporte es una oportunidad para desmantelar el sistema normativo imperante de sexo, género y sexualidad, revelando los mecanismos concretos a través de los cuales se fabrican los cuerpos sexuados, generizados y la sexualidad heterosexual.

El duelo a los dualismos ha quedado perfectamente reflejado en los denominados «test de feminidad» en las Olimpiadas, a las que someten a las atletas «sospechosas». Análisis de sangre, análisis hormonales, genéticos y cromosómicos determinan cuál es el sexo «verdadero» de las atletas. En las Olimpiadas de Tokio en 1964, la atleta polaca Ewa Klobukowska ganó una medalla de bronce en 100 metros y el oro en relevos. En 1967 fue sometida a la «prueba de feminidad», y aunque el resultado cromosómico demostró que sufría una anomalía genética que no le daba ventajas frente a otras competidoras, le quitaron las medallas y se le prohibió participar tanto en los Juegos Olímpicos como en competiciones profesionales. Asimismo, a la corredora india Santhi Soundarajan se le despojó de la medalla de plata que ganó en los Juegos Asiáticos del 2006 en Qatar, después de que las «pruebas de feminidad» dictaminaran que «no poseía las características sexuales de una mujer».

Un caso en España es el de María José Martínez Patiño, analizado por Fausto-Sterling (2006). En 1988 el Comité Olímpico Internacional dictaminó que la atleta no había superado el examen de feminidad. Las pruebas revelaban que su cuerpo encerraba un cromosoma Y, unos testículos, y que carecía de ovarios y de útero. Ella que nunca había dudado de que fuera una mujer, no pudo competir y su vida deportiva se desmoronó. ¿Por qué ese empeño en la inspección del sexo de las atletas? La respuesta tiene mucho que ver con la ideología sexista dominante. El control del sexo no es una cuestión en absoluto neutra, obedece a unos intereses creados socioculturalmente. Tal y como demuestra en declaraciones realizadas en 1912 el fundador de las Olimpiadas modernas Pierre de Coubertin, al afirmar que el deporte femenino era contrario a las leyes de la naturaleza, por lo que las autoridades olímpicas estimaban conveniente someter a las atletas a una investigación médica que determinara su feminidad.

Sobre esta cuestión, la bióloga feminista Anne Fausto-Sterling (2006) afirma que en la actualidad no es factible determinar certeramente que un individuo es única y claramente hombre o mujer. Según esta autora, el sexo de un cuerpo es un asunto demasiado complejo. No hay blanco o negro, sino grados de diferencias. Por lo tanto, etiquetar a alguien como varón o mujer es una decisión social. El conocimiento científico puede asistirnos en esta decisión, pero sólo nuestra concepción del género, y no la ciencia, puede definir nuestro sexo. Es más, nuestra concepción del género afecta al conocimiento sobre el sexo producido por los científicos en primera instancia. Los científicos, como si fueran dioses, se creen capaces de ofrecer conocimientos desde un lugar incontaminado y no interesado. Sin embargo, como bien ha mostrado la bióloga feminista Haraway (1995), los individuos ejercitados en la ciencia están insertos en la historia, en prácticas y lenguajes concretos, lo que imposibilita el encuentro de hechos tales como verdades universales.

Los conceptos y las categorías que se dictan en una cultura influyen sobre lo que se entiende por humano, feminidad y masculinidad, orientando, dirigiendo y



determinando la propia investigación científica. En esta línea de discurso, la filósofa feminista Butler (2007), el médico Laqueur (1994) o la citada Haraway, defienden que en definitiva el sexo es género, que no puede entenderse ni el sexo ni el cuerpo en un aislamiento del género, de las construcciones sociales, culturales y lingüísticas que regulan la feminidad y la masculinidad. Esto refuerza la idea también muy cercana a los planteamientos foucaultianos, basada en que no hay prueba concluyente sobre los sexos, sobre la dualidad de los sexos y sobre la inconmensurabilidad de la diferencia sexual.

Los intersexuales como Ewa Klobukowska, Santhi Soundarajan o María José Martínez Patiño, tienen sexos «ambiguos» y por ello son una seria amenaza para el régimen patriarcal y heterosexual (Chase, 2005), y un desafío al esencialismo y determinismo biológico.

Lo que pensaba y expresaba sin titubeos Pierre de Coubertin, tiene su referente en los «test de feminidad» y, a pesar de haber sido eliminados en 1999 y de haberse también aprobado la ley de identidad de género en 2007, todavía se pone en duda el género de las deportistas como le ocurrió a la corredora surafricana Caster Semenya en 2009, cuando fue oro en los Campeonatos Mundiales de Atletismo de Berlín. Lo que nos sigue demostrando que el deporte continúa marcando una violencia normativa del binarismo de sexo y género, al discriminar las identidades de los intersexuales bajo la imposición del modelo biomédico occidental, que impone una política corporal de los sexos y un orden social de los géneros.

Por último, entre las ofertas y demandas de mejoras quirúrgicas de liposucciones, rinoplastias, implantes de mamas, rellenos, infiltraciones, retensados corporales y rejuvenecimientos faciales que se ofrecen en la actualidad, como última novedad quirúrgica, se encuentra la himenoplastia o reconstrucción de las paredes de la vagina.

La virginidad es un fenómeno cultural todavía decisivo en culturas como la gitana o la musulmana, donde se les exige a las mujeres que contraen matrimonio que sean vírgenes. Simbólicamente, el hombre coloniza e invade corporalmente el cuerpo de la mujer. La mujer, por su parte, debe donar sangre como símbolo de su amor. Resulta interesante e inquietante observar cómo hemos pasado de un cuerpo prohibido en las sociedades tradicionales, a un cuerpo instrumental en las sociedades industriales y, finalmente, a un cuerpo racional en las sociedades avanzadas. Controlamos la natalidad, la fecundación in vitro, y ahora reconstruimos parte del organismo que se ha asociado a antiguas ideas y tradiciones, estigmas femeninos y sociedades conservadoras y patriarcales. Incluso, desde una perspectiva simbólica, existen dos lugares del cuerpo femenino que durante siglos el sistema sexo/género y la cultura patriarcal han necesitado mantenerlos cerrados a través de referencias rituales que tienen que ver con prácticas alimenticias y sexuales: la boca y la vulva. A partir de esa primera premisa se construyeron cuerpos de mujeres sumisas, sin poder, con una identidad en la que las cualidades son el silencio, la pasividad y la receptividad. Las mujeres que callan han sido calificadas de discretas. Las mujeres cuya vulva es utilizada para tener hijos también son las mejor vistas. Cerrar ambos pares de labios del cuerpo femenino, tiene que ver con la pérdida de control de las mujeres sobre su propio cuerpo, al sujetarse al dominio de los padres en el sistema de parentesco/sistema de géneros. En este contexto la virginidad como la violación



sobre el cuerpo femenino son mecanismos de la sociedad patriarcal que dice a las mujeres que su cuerpo no les pertenece, que puede ser roto, inseminado y expuesto a la maternidad no deseada.

Con 2.000 euros en Europa y con 300 o 500 en países de Oriente Próximo se puede realizar la himenoplastia. En apenas 15 minutos, con anestesia local y un sencillo posoperatorio, las mujeres recuperan la virginidad perdida o su apariencia y pueden engañar a sus esposos la noche de bodas haciéndose coser el himen para fingir ser vírgenes, perpetuando así el mito de que las mujeres, si no son vírgenes, son sucias, impuras, no válidas para el matrimonio y, por lo tanto, una carga familiar. Por 20 euros podemos eludir el quirófano comprando a través de la web japonesa www.gigimo.com, el kit del himen de la virginidad artificial. En esta dirección se explica que se necesitan sólo veinte minutos antes de la relación sexual para dejar dilatar el himen artificial dentro de la vagina, y así al ser penetrada por el amante derramar la sangre que simula la rotura del himen. Aconsejan que todo ello se acompañe de gemidos y gruñidos para hacer más real la representación. En realidad, utilizando una categoría baudrillardiana, se pierde la evidencia de cuál es la virginidad original y cuál es su copia.

Al utilizar la tecnología para convertir nuestros cuerpos en algo que ya era antiguo para la sociedad, la representación se vuelve más importante que lo representado. Existen pujas de vírgenes, es decir, subastas celebradas en despedidas de solteros en las que el mejor postor desflora a la chica. Se pueden pagar hasta 8.000 euros. A algunas prostitutas les resulta rentable pasar por el quirófano varias veces. Muchas mujeres dentro de matrimonios transnacionales se hacen la operación como acto de entrega y amor al marido gitano o musulmán. Las gitanas que se casan con hombres de su etnia se la realizan para poder pasar la tradicional prueba del pañuelo y casarse de blanco, honrando de esta manera a la familia. Mujeres ya casadas y con hijos se la hacen si se vuelven a casar con hombres que consideren a la virginidad como algo importante. Las bodas de plata y de oro se pueden también celebrar ofreciéndole al marido el simulacro del despertar sexual. Son operaciones íntimas porque no se hacen públicas masivamente. ¿Esto es un símbolo neoconservador de que esa persona ha sido la única importante? ¿Hay que recurrir a la tecnología para ser importante? ¿Supone esto una nueva invención dentro de la parafernalia fetichista masculina que nos condena aún más a la dominación y violencia masculina? ¿No es ésta otra forma sofisticada y eficaz de control social e ideológico característica de nuestra sociedad? ¿El uso y abuso de la tecnología se convierte en un recurso al cual algunos quieren acceder mientras que para otros es una imposición de la que buscan librarse?

El ejercicio de esta cultura hegemónica, que sostiene el sistema patriarcal de parentesco, da a los genitales femeninos el valor de dar prestigio, y proporciona poder a quienes los poseen. Los genitales femeninos carecen de valor por sí mismos, más bien dan valor a quienes acceden a ellos. Así las mujeres han estado siempre separadas de sus genitales, resguardándolos, formando parte de su intimidad. Mientras que el hombre los exhibe, la mujer los esconde. El cuerpo femenino se ha visto como el más natural de todos, debido a su relación con las funciones reproductivas. Es un objeto clínico, menstrual, maternal, ginecológico, obstétrico, uterino y últimamente



mutante. La tradición feminista, señala que el objeto de la ciencia y la tecnología es dominar el cuerpo femenino para mantener el control patriarcal sobre la esfera reproductiva a través del control de la sexualidad femenina.

IMAGINACIÓN CORPORAL, CYBORGS Y PRÁCTICAS ARTÍSTICAS

Se ha creído que el cuerpo era el lugar del alma, también que era el centro de las necesidades oscuras y perversas, ahora vemos cómo el cuerpo se piensa como algo susceptible de ser trabajado por las tecnologías. Dentro de este contexto, las intervenciones sobre el cuerpo son cada vez más cotidianas e intensas. Por un lado, las dietas, el ejercicio físico y la cosmética moldean y fabrican el cuerpo y, por otro, la cirugía estética lo reconstruye. En la actualidad la tecnología médica modifica los cuerpos con todo tipo de prótesis e implantes.

Existen bastantes logros técnicos que organizan grandes áreas del entorno material y social en el que vivimos. Muchos de estos descubrimientos tecnológicos han surgido de la necesidad de resolver problemas en la carrera espacial. De hecho, en los últimos 30 años la Nasa ha patentado 1.500 inventos: el GPS, la telefonía móvil, las bombas cardíacas en miniatura, los audífonos digitales, detectores de humo, filtros para el agua, placas solares, etc. Todos estos logros técnicos y las experiencias profesionales que giran alrededor de ellos es lo que Giddens denomina sistemas de expertos. Desde este punto de vista, un aspecto clave que caracteriza a las denominadas sociedades desarrolladas son las relaciones sociales basadas en la fiabilidad y confianza que determinados grupos o individuos depositan en los sistemas de expertos.

Ante estas situaciones, observamos que las personas ajenas a los sistemas expertos no controlan la complejidad del vasto marco global en el que las redes técnicas realizan su actividad. Es, por lo tanto, que no nos queda más remedio que entregarles a los sistemas de expertos nuestra absoluta confianza, nuestra fiabilidad. Aunque no entendamos nada, estamos obligados a creer en todos los artefactos tecnológicos (lavadoras, faxes, aviones, marcapasos, microprocesadores, rodillas artificiales, iPods, etc.), porque vienen avalados por el saber de unos técnicos anónimos de los que dependemos, incluso en los casos de rotura, errores de uso o problemas, estamos obligados a seguir contando con ellos porque son los que nos garantizan una buena reparación. También en estos casos, tenemos que fiarnos de su conocimiento y de su decencia profesional.

Los usuarios no especialistas utilizan un estilo de pensamiento que poco o nada tiene que ver con los que caracteriza a la racionalidad científica occidental (predicción y repetición de los hechos a partir de la experiencia, hipótesis, contrastaciones, causalidades, objetividad, predicciones, generalidades y leyes). En este sentido, podemos decir que mientras no se produzca en el sistema ninguna anomalía que ponga a prueba la paciencia del usuario, lo que está funcionando es el eterno recurso a la magia. La magia sería la capacidad o la presunción de que se podía pasar de golpe de una causa a un efecto por cortocircuito, sin completar los pasos intermedios. Clavo un alfiler en la estatuilla que representa a un enemigo y éste



muere, pronuncio una fórmula y trasformo el tiempo, convoco a los antepasados y envío a través de ellos un mensaje.

En todo lo dicho, queda claro que la tecnología nos marca y nos invade a través de sistemas abstractos y conocimientos especializados sin que en la mayoría de las ocasiones los cuestionemos. Siendo esto, por otro lado, uno de los objetivos de los mismos tecnócratas, al considerar que la división entre creador de tecnología de donante de tecnología y de receptor de la misma forma parte constitutiva del pensamiento científico. Aquí no hay posibilidad de relación directa ni de complicidad alguna, como aquella que puede surgir en contextos locales de interacción.

El sistema de expertos en medicina ha generado una serie de soluciones técnicas que han cambiado el significado del cuerpo. Entre ellas se encuentra las técnicas que han permitido que tras la muerte de una persona se puedan donar sus órganos y seguir viviendo en otro cuerpo. Asimismo, otras permiten dejar parte de material genético en espera de que algún día una mujer logre una gestación. Una de las características de la modernidad es el reconocer que la ciencia y la tecnología tienen un doble filo y crean unos parámetros de riesgo y peligro, al tiempo que ofrecen posibilidades beneficiosas para la humanidad. El nacer y el morir eran dos experiencias que hasta hace poco marcaban los límites del tránsito terrenal de todos los seres humanos. El nacimiento suponía el inicio de la identidad social, la muerte era el fin. Se consideraba que desde que el corazón dejaba de latir, lo que viene determinado por una máquina, la persona pasaba a ser cadáver, un cuerpo sin vida. Ahora la consideración del principio y del final de la vida ha dejado de ser una consideración biológica inamovible. Gracias al avance de la medicina podemos seguir viviendo en otro cuerpo, por ejemplo, a través de los trasplantes de órganos. Esto que es importante para que algunos enfermos puedan seguir viviendo, genera algo muy importante y es la necesidad de redefinir la relación entre cuerpo y la identidad personal. Las preguntas más comunes que se plantean en este contexto son: ¿continúa la persona siendo ella misma con un fragmento corporal de otra persona?; ¿ese elemento exótico podrá con propiedad ser designado como algo que me pertenece?; ¿yo seguiré siéndolo cuando me incorporen a otro organismo?; ¿cuál es el límite entre mi identidad y mi alteridad?

En los trasplantes, se extrae una parte del cuerpo del individuo para que pueda seguir ejerciendo sus funciones y desarrollándose en otro cuerpo. Este procedimiento requiere de la participación de amplios grupos sociales, sin los cuales sería difícil conseguir los órganos para realizar trasplantes. Los profesionales médicos juegan un papel destacado porque son quienes legitiman y difunden las nuevas tecnologías, tanto en el espacio político como en la sociedad. La finalidad es doble, por una parte, la aceptación de la práctica y, por otra, y en consecuencia, la obtención del órgano, el esperma o el óvulo para la reproducción asistida.

En todo este proceso los profesionales se convierten en redistribuidores de cuerpos. También desde un punto de vista simbólico, podríamos reconocer la utilización de estos órganos como una variante tecnológica del sacrificio, el canibalismo o la antropofagia. Se trata, pues, de un discurso muy controvertido. Creemos que los trasplantes de órganos nos ayudan a buscar nuevas conceptualizaciones del cuerpo, de la identidad y de la existencia. La técnica de trasplantes de órganos da lugar a una



nueva definición de la muerte, de la identidad del cuerpo y de los límites de la vida. Lo mismo pasaría, en este sentido, con las tecnologías de la reproducción asistida con respecto al inicio de la vida.

Las nuevas tecnologías son ejemplos de la capacidad de la ciencia y de la medicina para construir imágenes sociales y culturales. Son exponentes del progresivo poder sobre el cuerpo y la vida. Los cambios producidos por la tecnología han transformado la manera de concebir el cuerpo y también de presentarlo. Y es aquí justamente en las nuevas maneras de presentar al cuerpo, más que de representarlo, donde entra en escena de manera decisiva el arte contemporáneo. Los artistas muestran el lado más abyecto del cuerpo, abriéndolo, metamorfoseándolo, mutilándolo, descomponiéndolo y mostrándolo más carnal que nunca. Un caso representativo de esta idea la representa Gunther von Hagens con su técnica de plastinación. Los cadáveres, con órganos saludables y otros que no lo están, son tratados con productos químicos que detienen temporalmente su degradación, para diseccionar y poner al descubierto estructuras importadas. Se elimina toda el agua del cadáver y es reemplazado por acetona, tras ello se inyecta una mezcla de silicona líquida de caucho. Con ello, los tejidos mantienen su aspecto original, permitiendo conocer sin secretos el interior del cuerpo humano, aprendiendo cómo funciona y cómo puede ser afectado por enfermedades y por los estilos de vida de la sociedad. Los cuerpos se exhiben en los museos y pasan a ser objetos de culto, superando los límites que durante siglos determinó que los cuerpos tenían que preservarse intactos. Gunter von Hagen muestra que el cuerpo sigue siendo *performativo*, es decir, se sigue adorando, negociando, interpretando y, sobre todo, exhibiéndose incluso después de la muerte.

Dentro de todas estas imágenes que borran las viejas fronteras entre lo natural y lo artificial, entre la naturaleza y la cultura, aparece la imagen/figura del cyborg. Un organismo cibernético, hibridación humano-máquina, cuyas fronteras son sumamente ambiguas, así como sus formas de representación arrojan inquietantes preguntas con respecto a cómo se constituyen las fronteras. ¿Dónde termina la máquina y comienza lo humano?

El cyborg es la imagen compuesta de materia orgánica, mitológica, mecánica e informativa. Es una especie de criatura del mundo de la ciencia ficción y del mundo real (Haraway, 1995). El cyborg no ha de confundirse con un robot. Éste es un aparato electromecánico que puede tener cualquier forma y función; tampoco es un androide, que es un robot antropomórfico. La diferencia la podríamos establecer en la cantidad de materia orgánica. Un robot y un androide tendrían más tecnología frente al cyborg, que tendría más materia orgánica (Yehya, 2001). Una persona con marcapasos, audífonos, hígado o corazón artificial o cualquier prótesis sería un cyborg. La eficacia de estos aparatos se juzga de acuerdo con su capacidad de integrarse en el organismo, de volverse invisibles y de imitar discreta y silenciosamente el funcionamiento de aquello que reemplaza o complementan de la mejor manera posible. El ser humano comenzó a utilizar estos artefactos apósitos cuando descubrió sus delimitaciones sensoriales. A medida que los aparatos se fueron complicando se hicieron cada vez más imprescindibles y más se han acoplado al cuerpo humano reorganizando el mundo orgánico. De esta manera el cyborg desveló al ser humano que con sus nuevas capacidades percibía una realidad diferente a la que tenía previs-



ta. Tal y como plantea Haraway (1995), el cyborg también iluminó los límites más cercanos al ser humano aproximando los animales y las máquinas y rompiendo dos de las categorías que hasta el momento habían sido incuestionables: la especie y la imparcialidad de la verdad científica.

A través de la imagen subversiva del cyborg, se piensan de nuevo las formas culturales. De una parte el cyborg lucha entre las dicotomías estructuradoras de la modernidad, poniendo en cuestión las dicotomías mente-cuerpo, animal-humano, natural-artificial, organismo-máquina, público-privado, naturaleza-cultura, hombre-mujer. De otra parte, y relacionándolo con lo que hemos dicho al principio, ninguna construcción social de la identidad es totalizante. Toda identidad es dispersa y puede ser conectada y desconectada de forma casi infinita, según nuestros propósitos.

Parte de las discusiones se centran entre los que creen que las conexiones entre nuestro cuerpo y los sistemas electrónicos mejorarán las posibilidades de nuestra especie; y los que creen que los cambios tecnológicos que modifiquen de forma importante alguna función corporal o mental podrían acabar creando una minoría con propiedades que les permitiera considerarse superiores, con lo que esto conlleva de tentación de dominación de unos sobre los otros. Dentro de esta tecnología cyborguiana, que garantiza extender un rendimiento orgánico «natural» al ámbito de lo «sobrenatural», estaría la viagra, los dildos y la testosterona. La viagra es una droga perfecta para la era de la cultura de la impaciencia, de las soluciones instantáneas y del exceso. Es tecnología cyborguiana en la fórmula de una pastilla mágica que puede poner a funcionar de forma eficiente y maquinales la sexualidad humana. Promete certezas en un mundo caracterizado por lo inesperado. Pero lo más importante es que la viagra, al igual que la pornografía, es la promesa de que existe una sexualidad mejor que la que practicamos.

Por esta razón miles de hombres perfectamente capaces de alcanzar una erección están utilizando viagra para garantizar su funcionalidad o para extender su funcionamiento de manera sobrenatural. Ante el éxito de este tipo de drogas en consumidores con problemas, deportistas que quieren contrarrestar el efecto de los esteroides y las drogas anabólicas, el cine porno, fiestas orgiásticas, etc., es posible pensar que en un futuro más bien próximo cualquier relación sexual sin este tipo de tecnología sea considerada como mediocre, de menor calidad o de plano inaceptable. Beatriz Preciado (2008), al consumir testosterona en gel para experimentar qué efectos podría sufrir su cuerpo y su sexualidad, fuera de los circuitos y protocolos establecidos por los sistemas políticos y médicos que sólo contemplan su consumo para aquellas personas que se declaran disfóricas de género, se convierte en una biomujer en tránsito a tecno/trans. Un cyborg que dinamita el binomio sexo-género. Al igual que la identidad, el género, el sexo y la sexualidad, como fetiches de una subjetividad y prácticas estables, se ponen en crisis desde una identidad protésica y, por lo tanto, múltiple e inestable, dispuesta a la especulación y resistiéndose a ser definida y clasificada. Desde este punto de vista, el sexo y el género deben ser considerados con el uso de testosterona o dildos como formas de incorporación protésica y como indicadores de la plasticidad sexual del cuerpo.

Podemos coger otros dos ejemplos del mundo cyborg con trabajos de artistas-cientificistas contemporáneos como Stelarc y Orlan. Ambos, junto con el



citado Gunther von Hagens, promueven mezclas entre lo orgánico y lo sintético, lo natural y lo artificial. Exploran los límites físicos e intentan traspasarlos ampliando la capacidad y la potencia corporal por medio de la tecnología. El resultado es una estética cibercultural caracterizada por ser fruto de una cirugía proteica. La estética y las mutaciones corporales permiten discutir en un contexto posmoderno qué es lo que entendemos por ser humano, tal y como han expuesto autores como Lipovetsky (2006), Baudrillard (2000) y Virilio (1999).

En el impacto de las nuevas tecnologías en el individuo hay que situar la actividad artística de Stelarc, un artista que ha utilizado material médico, robótico y mecanismos de realidad virtual para explorar los parámetros corporales activos en las *performances*, y hallar el cuerpo *cyborg*. Le solicitaron que realizara una instalación de una obra de arte en una localización específica que él mismo eligiera, para la quinta edición de la Australian Sculpture Triennale. Decidió que su estómago sería ese lugar. Después de estar en ayunas ocho horas, con la ayuda de un endoscopista, Stelarc ingirió una cápsula de 15mm × 15mm de titanio, acero inoxidable, plata y oro. La cápsula estaba atada a un cable flexible, conectado a un cuadro de control fuera de su cuerpo. Mientras el estómago del artista se dilataba, la cápsula se desplegaba y emitía bips y destellos de luz para formar una escultura dentro del cuerpo a modo estético.

Los médicos están implantando electrodos en los cuerpos de pacientes para rehabilitar músculos atrofiados, para prevenir ataques de epilepsia, y para restablecer funciones motoras perdidas como resultado de una parálisis. Los ingenieros están creando prótesis híbridas como tobillos, rodillas o piernas, donde chips de silicio se fusionan con tejido vivo. Por su parte, los científicos informáticos diseñan interfaces hápticas que permiten a los usuarios tocar información digital. Stelarc realiza obras de arte dentro de su cuerpo, haciendo evidente que la tecnología empieza a usurpar y superar al cuerpo y que al introducirse de esa manera en el cuerpo, lo que cabe es ir diseñando el cuerpo para que se ajuste a las máquinas.

En otra ocasión el artista se conectó a un exoesqueleto de alta tecnología. Se trataba de una máquina de seis patas accionada neumáticamente que andaba adelante, atrás y de lado, giraba sobre sí misma, se sentaba en cuclillas y se levantaba. Stelarc se posicionó como una araña mecánica en una tabla giratoria en el centro del dispositivo. La parte superior del cuerpo y los brazos estaban envueltos con un mecanismo articulado con sensores magnéticos en cada segmento, que permitía al sistema de control conocer la posición y orientación de los miembros del artista. De esta manera, manejaba el exoesqueleto moviendo los brazos, y sus gestos coreografiaban el movimiento de la máquina. Más arriesgado fue su conexión a Internet. Se colocó en el cuerpo electrodos que liberaban suaves descargas eléctricas, que permitían que los músculos se contrajeran involuntariamente. Los electrodos estaban conectados a un ordenador, que a su vez estaba conectado vía Internet con ordenadores en París, Helsinki y Ámsterdam. Presionando varias partes de una reproducción tridimensional de un cuerpo humano en una pantalla táctil, participantes de las tres ciudades y en tiempo real podían hacer con Stelarc lo que quisieran. Así se convirtió en el primer hombre teledirigido de la historia que aspira a ser un escultor genético que reestructura el cuerpo.



En esta línea hay que situar también los trabajos de Orlan, que ha sometido su cuerpo a múltiples operaciones quirúrgicas como la lipoaspiración, implantes de silicona, cirugía plástica y acoplamiento de prótesis, con el objetivo de moldear su cuerpo de acuerdo a los ideales de modelos de belleza, creados a partir de retratos de mujeres realizadas por artistas masculinos de diferentes épocas. La artista confiesa que no transforma su rostro y su cuerpo para estar más joven o más bella. Lo que le interesa no es la juventud o la encarnación efímera de un determinado canon de belleza. Lo que intenta conseguir es un cambio completo en su cuerpo a través de la mutación física que los modelos de algunas heroínas clásicas de la historia del arte le han proporcionado. La frente de Mona Lisa de Leonardo, los ojos de Psique de Gerone, la nariz de Diana, atribuida a la Escuela de Fontainebleau, la boca de la Europa de Boucher, el mentón de la Venus de Botticelli y en los costales de la frente sobre los ojos unos implantes de silicona. Esta concentración de cambios sobre el rostro produce un efecto de apreciación visual directa y contundente provocando, por un lado, que la estética de lo bello y de lo feo se confundan y, por otro, que el cuerpo de Orlan acabe siendo un problema ontológico. Y todo con el fin de modificar la figura del cuerpo femenino por sí misma, al igual que cualquier artesano o escultor tradicional cuando crea una pieza, para que sea exhibido mediáticamente y objeto de debate público siguiendo una especie de pulsión panóptica. El uso de anestésicos, microcirugías y analgésicos, permite a la artista desacralizar la cirugía plástica al mostrarla como una técnica de mutación corporal, y criticar los patrones de belleza patriarcales. Según indica Mayayo (2004), la artista desea sacar a la luz a la verdadera mujer que hay debajo y no a la mujer modelada por el deseo masculino y la represión social. Se trata de una mujer inventada por ella misma sin la ayuda de Dios y el hombre. No busca exaltar ningún canon de belleza, se trata más bien de resaltar las causas históricas asociadas a las representaciones de las diosas de la mitología griega (agresividad, belleza espiritual, amor, aventura, fertilidad e inteligencia). Esta trayectoria de operaciones es una crítica coherente a los estereotipos de la belleza femenina, con una constante ridiculización de los modelos supuestamente perfectos proporcionados por los artistas masculinos.

Según Dery, más importante que la transformación del propio cuerpo es el momento en que ocurre la transformación. En Orlan, cada operación constituye una *performance*. La paciente, el cirujano y las enfermeras usan trajes de alta costura diseñados en algún caso por Paco Rabanne, y la sala de operaciones está adornada con un crucifijo, frutas de plástico y enormes carteles con el nombre de los patrocinadores de la operación, al estilo *kitsch* de las carteleras de cine de los años cincuenta. El comportamiento de Orlan, que se encuentra solamente bajo anestesia local, se parece más al de una directora en un plató de cine que al de una paciente. Durante una operación en Nueva York, en 1993, leyó en voz alta un fragmento de un libro de psicoanálisis y se comunicó por teléfono y fax con miles de espectadores del mundo entero que iban siguiendo el acontecimiento en directo, vía satélite (1998:265). Pese a que el trabajo de Orlan se plantea como una *performance*, transmitida en directo y filmada como material artístico, estas intervenciones de cirugía estética no están concebidas como un acto masoquista por parte de la autora quien, por el contrario, se dedica durante todas las operaciones a difundir la idea de que las mismas están



destinadas a aumentar sus facultades, y a validar los beneficios de la anestesia diciendo que sólo siente dolor cuando visiona lo filmado en el quirófano. En todo momento durante las intervenciones está presente la voluntad de la artista (Baron, 2007). De esta manera, el cuerpo cobra significado interactivamente a través de y en relación con el entorno, convirtiendo la operación quirúrgica tradicionalmente privada en un espectáculo público, vulnerando así el modelo de institución y autoridad médica.

CONCLUSIONES

Todas estas intervenciones tanto quirúrgicas, estéticas, artísticas, deportivas como demiúrgicas sobre la corporalidad, han revolucionado el estudio del cuerpo en la sociedad tecnológica, en primer lugar al negar al cuerpo como signo de una única identidad, en segundo lugar, al transformar el cuerpo pasivo que sufre y padece en un cuerpo activo que actúa, y, en tercer lugar, al cuestionar los límites entre el arte, la ciencia, el deporte y la tecnología. Mientras que el culto a la belleza ha permitido la transformación de los cuerpos obsoletos a los cuerpos cyborgs obsesionados en buscar la perfección, la tecnología, por su parte, nos da la oportunidad de hacernos pasar por otras personas, vivir como hombre-máquina, de hacernos presentes en sitios sin la necesidad de que nuestro cuerpo esté físicamente presente. Podemos concluir que en la sociedad posmoderna el cuerpo es casi el más fiable de los territorios: se aprende a mirar, se marca, se coloniza, se ritualiza, se muta, se replica y se destruye. A través del cuerpo se deja sentir el tiempo, el espacio, se proyectan señas de identidad y de alteridad, configurándose como un arma fundamental para las políticas sociales y culturales. El cuerpo, lejos de entenderse como algo natural, se erige como un artefacto cultural fabricado y diseñado como cualquier otro objeto.

BIBLIOGRAFÍA

- BARON, D. (2007). *Corps et artifices. De Cronenberg à Zpira*. París: L'Harmattan.
- BAUDRILLARD, J. (2000). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- BUTLER, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- CHASE, C. (2005). «Hermafroditas con actitud: cartografiando la emergencia del activismo político intersexual». En C. Romero, S. García y Bargueiras, C. (eds.). *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1997). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- DERY, M. (1998). *Velocidad de escape. La cibercultura en el final de siglo*. Madrid: Ediciones Siruela.
- ELIAS, N. (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ESCUDERO, J. (2007). «El cuerpo y sus representaciones». *Revista Enrahonar*, núms. 38.39, 141-157.



- FAUSTO-STERLING, A. (2006). *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Editorial Melusina.
- FOUCAULT, M. (1986). *Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI.
- HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer.
- LAQUEUR, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Ediciones Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer.
- LE BRETON, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LIPOVETSKY, G. (2006). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- MAYAYO, P. (2004). «La reinención del cuerpo». En J.A. Ramírez y J. Carrillo (eds.). *Tendencias del arte, arte de tendencias a principios del siglo XXI*. Madrid: Cátedra.
- NAVARRO, A. (Ed.) (2002). *La nueva carne. Una estética perversa del cuerpo*. Madrid: Valdemar.
- PRECIADO, B. (2008). *Testo yonqui*. Madrid: Espasa Calpe.
- SENNET, R. (1997). *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial
- SHILLING, C. (1993). *The Body and Social Theory*. London: Sage.
- VIRILIO, P. (1999). *La bomba informática*. Madrid: Cátedra.
- YEHYA, N. (2001). *El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción*. México: Paidós.

Recibido: 9-5-11; aceptado: 26-10-11

