

El cuerpo, entre la mirada antropológica y la tecnológica

The body, between anthropological and technological view

Leonardo Xavier Brito Alvarado¹
lx.brito@uta.edu.ec

William Fredy Aguilar Rodríguez²
wf.aguilar@uta.edu.ec

Resumen

El cuerpo, especialmente, desde la modernidad ha sido objeto de debates y presupuestos teóricos que han servido de sustento para la aplicación de una serie de políticas encaminadas para su control y dominio. Muchos autores han pensado que el cuerpo es un espacio para la lucha, la resistencia a los poderes políticos instaurados. Karl Marx y Michel Foucault, sin ser los únicos, han sido los que más han aportado en la construcción de un sendero de reflexiones sobre las dinámicas de lucha y resistencia que los sujetos han colocado sobre el cuerpo. En un contexto capitalista se convierte en necesario tejer nexos sobre el cuerpo y las subjetividades, ya que en ellos recaen las políticas del cuerpo, la vida, y la muerte.

Palabras clave

Modernidad, cuerpo, cyborg, tecnologías.

Forma sugerida de citar:

Brito Alvarado, Leonardo Xavier, & Aguilar Rodríguez, William Fredy (2017). El cuerpo, entre la mirada antropológica y la tecnológica. *Univer-*
sitas, XV(26), pp. 199-220.

- 1 Máster en Comunicación, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Magister en Antropología, por FLACSO-Ecuador. Profesor titular Universidad Técnica de Ambato, Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Sociales. ORCID iD <http://orcid.org/0000-0001-8593-3691>.
- 2 Doctorando en Ciencias Sociales por FLACSO-Argentina. Magister en Antropología, por FLACSO-Ecuador. Profesor e investigador de la Universidad Técnica de Ambato, Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Sociales. ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-8291-0216>.

Abstract

The body, especially since modernity, has been the object of debates and theoretical budgets that have served as support for the application of a series of policies aimed at its control and domination.

Many authors have thought that the body is a space for struggle, resistance to political powers established. Karl Marx and Michel Foucault, without being the only ones, have contributed the most in the construction of a path of reflection on the dynamics of struggle and resistance that subjects have placed on the body. In a capitalist context, it is necessary to weave ties about the body and subjectivities, since in them fall the policies of the body, life, and death.

Keywords

Modernity, body, cyborg, technologies.

Inicio, a manera de introducción

Giovanni Pico della Mirandola en “Oratio de Hominis Dignitate”, 1486, preveía que el cuerpo humano, en su sentido biológico, era un ser defectuoso esta obra, “contribuyó a inaugurar una era que hoy quizás esté llegando a su fin: la del hombre” (Sibilia, 2008, p.10).

Intentar escribir sobre el cuerpo requiere, por lo menos, una aventura o una acción de encararlo para pensarlo dentro de los límites de los lenguajes y códigos sociales; el cuerpo conforma un punto de confluencia de una serie de disputas epistemológicas, ubicándolo como un lugar engañoso, peligroso, conflictivo y hasta perverso.

Por ello hay que dominarlo y sujetarlo a la normatividad jurídica y al pensamiento social hegemónico. Los debates sobre el cuerpo que, en muchas ocasiones, son fallidas y tienden a agotarse en el significado biológico deben ampliarse y comprenderlo desde una dimensión socio-lingüística.

En este contexto surge una posición inusitada: el cuerpo humano, en su anticuada configuración biológica, se estaría volviendo obsoleto. Intimidados (y seducidos) por las presiones de un medio ambiente amalgamado con el arti-

ficio, los cuerpos contemporáneos no logran esquivar las tiranías (y delicias) del *upgrade* [...] Valiéndose de los sortilegios digitales, contempla la abolición de las distancias geográficas, de las enfermedades, del envejecimiento e, incluso de la muerte (Sibilia, 2008, p. 11).

El cuerpo hasta el inicio de la modernidad, fue entendido como parte de la naturaleza, y de ahí se ha convertido en un objeto jaloneado por diversos discursos unos enfocados para liberarlo de las ataduras religiosas, y otros que lo vuelven un objeto de esclavitud como, por ejemplo, los discursos políticos y sociales.

Norbert Elías (2010), argumenta que el proceso civilizador se ha basado en la contención y en la expulsión del cuerpo como algo libre; va limitando sus comportamientos naturales, reprimiéndolo cada vez más. Para Merleau-Ponty (1994), el cuerpo constituye un medio para sentir y poseer el mundo. “Mi cuerpo es este núcleo significativo que se comporta como una función general [...] En él aprendemos a conocer este nudo de la esencia y la existencia que volveremos a encontrar, en general, dentro de la percepción” (Merleau-Ponty, 1994, p. 18).

Estudiar la corporeidad es entender al cuerpo desde un triedro cultural conformado por: lo real, lo simbólico y lo imaginario, es decir, lo que vivimos, sentimos e imaginamos, constituyéndose en el primer instrumento básico del ser humano que se amolda y ubica de acuerdo al tiempo y las necesidades.

El estudio del cuerpo es de un genuino interés sociológico, y es que es una desgracia que gran parte del campo se encuentre ya atestado de instrucciones triviales o irrelevantes: el neodarwinismo, la sociobiología, el biologismo [...] nuestra corporeidad es una condición necesaria a nuestra identidad, no podemos desligar nuestra persona de nuestros cuerpos, a pesar de que a menudo mantenemos con nuestro cuerpo, relaciones de contrariedad (Turner, 1989, p. 30).

El cuerpo, hasta en su expresión de desnudez cultural o biológica, es capturado y puesto al servicio del poder para moldear las subjetividades de los individuos. Así, Michel Foucault (2007), anuncia y denuncia la captura del cuerpo para crear un ejército de sujetos sin voluntad. Paradójicamente también se ha convertido en un escenario de luchas y reivindicaciones sociales.

En el siglo XIX el cuerpo fue tomando una dirección más crítica dentro de los debates sociales. Sin embargo, manteniendo una fuerte influencia de

la medicina y del higienismo que definieron un conjunto de normas sociales sobre él, uno de los pensadores que influyó en los criterios sociales sobre el cuerpo fue Karl Marx,³ en sus escritos políticos permitió una apertura para pensar y actuar del cuerpo desde la esfera social.

Durante largo tiempo el cuerpo ha sido un punto ciego en las ciencias sociales y la invitación efectuada por Marcel Mauss (1980) hace ya más de medio siglo para construirlo como un objeto social ha permanecido en gran medida como letra muerta. Sin embargo, en las últimas dos décadas, especialmente bajo la influencia de Michel Foucault (1976), los trabajos se han multiplicado y se han esforzado en captar al cuerpo como una realidad social, fruto de una construcción histórica y producto de representaciones culturales (Fassin, 2003, p. 49).

Para Dan Ihde (2004, p. 13), el cuerpo humano se divide en tres; el primero “cuerpo uno” un lugar emotivo, perceptivo y móvil, el “cuerpo dos” es el sentido social y cultural que se le da al cuerpo de acuerdo a un contexto determinado; entre estos dos se halla un escenario donde la tecnología y la biología se fusionan. “Nuestros encuentros ocasionales con tecnologías que han cambiado no sólo tiene que ver con músculos y fortaleza corporal; son encuentros que remueven de modo mucho más amplio y profundo nuestra noción de ser, procesos que involucran prácticamente todos nuestros deseos e imaginaciones” (Ihde, 2004, p. 14).

El presente ensayo a partir de lecturas antropológicas, sociológicas y políticas busca cartografiar, de manera breve, al cuerpo como un lugar de luchas y resistencias en el contexto del Estado mercantil y tecnológico, que lo ha convertido en una herramienta de producción, control, luchas y transformación de las formas de vida, donde el papel de la tecnología, usos y apropiaciones, ha redefinido el propio concepto de la humanidad.

El cuerpo entre la economía política y la dominación

Marx (2004), argumentaba que la tecnología moderna se convertía en una necesidad social regresiva destinada a perfeccionar la explotación de

3 Karl Marx en *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y, en especial, en *El Capital*, propició el estudio teórico social del cuerpo, base epistemológica fundamental para que en las últimas décadas del siglo XX, el cuerpo constituya una esfera de debates políticos, económicos y sociales esenciales.

la fuerza de trabajo de los sujetos, lo que llamó “la teoría de la subsunción” que coloca al cuerpo como una máquina de trabajo para la producción del sistema capitalista, ocasionando injusticias sociales y colocando al capital por encima del ser humano. “La esencia humana no es algo abstracto e inherente a cada individuo, es en realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 2004, p. 27).

El notable incremento de las desigualdades sociales y económicas, especialmente, en los países desarrollados provocó no solo pobreza, sino un inequitativo acceso a los sistemas sanitarios de la población. De ahí que los sistemas de salud han pasado a constituirse en los ejes de los debates políticos y económicos sobre el cuerpo. Esto desnudaba los cálculos del poder de la economía capitalista que lleva consigo una “animalización del hombre” que “invierte a lo animal por lo humano y lo humano por lo animal” (Marx, 2003, p. 145).

En este sentido, el trabajo une al hombre y a la naturaleza dejando una huella de transformación que conlleva una modificación de la vida social, convirtiendo al ser humano en un objeto de trabajo, y el cuerpo el principal motor de la transformación, sobreexplotando su propia capacidad de resistencia; que da como resultado una explotación de la naturaleza.

Con esta premisa el trabajo se convierte en un factor determinante en el proceso de domesticación del cuerpo, tanto en la técnica como en lo moral el ser humano no trabaja, ni aporta a la sociedad sin que sus músculos entren en acción. Esta situación dio paso a un interés político-económico sobre el cuerpo como lugar de dominación.

El individuo no puede actuar sobre la naturaleza sin poner en acción sus músculos bajo la vigilancia de su propio cerebro. Y, así como en el sistema fisiológico colaboran y se complementan la cabeza y el brazo, en el proceso de trabajo se aúnan el trabajo mental y el trabajo manual. Más tarde, estos dos factores se divorcian hasta enfrentarse como factores antagónicos y hostiles. El producto deja de ser fruto del productor individual para convertirse en un producto social [...] (Marx, 2001, p. 425).

La formación económico social capitalista configuró nuevas orientaciones en la relación hombre-cuerpo: el obrero tuvo que realizar profundas transformaciones en su cotidianidad, en su modo de vida familiar, alimentaría, entre otras, para poder integrarse al sistema de trabajo, que a la larga debilitó no solo su entorno social, sino su vida.

Los grabados de la Fábrica y los de muchos otros tratados producidos hasta el siglo XVIII, presentan cuerpos ajusticiados; en estos alternan imágenes cargadas de angustias o de tranquilo horror. Ofrecen, con el correr de las páginas, las situaciones insólitas de un museo imaginario de la tortura, un catálogo onírico de lo insostenible. El trabajo del anatomista no está indemne de culpa y esto se vislumbra en las figuras. El cuerpo herido, lacerado, es testimonio simbólico del hombre al que representaba, recuerdo de su inviolabilidad pasada (Le Bretón, 2002, pp. 53-54).

Los procesos de trabajo fabril crean nuevas reglas destinadas a domesticar y disciplinar al cuerpo, y a la vez delimitar los espacios de atención a la salud; en este último aspecto, los centros médicos son, en su mayoría, lugares donde la rapidez de atención es la regla a seguir para no interrumpir los procesos de trabajo. El capitalismo poco a poco fue automatizando la fuerza laboral, relegando la mano obrera ocasionando una crisis estructural en las sociedades debido al desempleo. De ahí que:

El proceso de formateo de los cuerpos es complejo, pues tiene una doble faz. Por un lado, las fuerzas corporales son incrementadas y estimuladas en términos económicos de utilidad; en este sentido, la aptitud del sujeto adiestrado se potencia. Por otro lado, las fuerzas corporales son disminuidas y subyugadas en términos políticos de obediencia; en este caso, la dominación del sujeto disciplinado se acentúa. De esa forma, las sociedades industriales dieron a la luz cuerpos sumisos pero productivos, dispuestos a trabajar en el ámbito de las escuelas y las fábricas, mientras se sofocaban sus potencias políticas y se coartaban las tentativas de resistencia (Sibilia, 2008, p. 31).

La fábrica, en la lógica mercantil, no es solo el lugar de producción, sino una manipulación del cuerpo que se convierte en una mercancía más, un nuevo escenario donde aglutinar y organizar los cuerpos de obreros en productivos y rentables. Paraphraseando a Marx (2003), la regulación del cuerpo, su análisis escrupuloso, la medición y el control de sus tiempos y movimientos van más allá de la simple función instrumental, es ante todo una manipulación de la mente, que convierte a los sujetos en cuerpos dóciles. “El trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu” (Marx, 2003, p. 108).

En el capitalismo el trabajador y su cuerpo pasan a ser generadores de plusvalía, proceso de conversión del cuerpo productivo que se acentúa en

la relación binaria de trabajo y motricidad, los usos y las funciones deben ser afines a la producción de mercancías. De esta manera, Marx (2003), describía y colocaba al cuerpo del trabajador como un objeto más, un material destinado a la explotación, dominación y control del capital. “El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general” (Marx, 2004, p. 112).

Porqué “economía política del cuerpo”

No estamos tras los acontecimientos históricos, sino tras los procesos que apuntalan y moldean dichos sucesos. Al hacerlo, logramos visualizarlos en el trascurso de su desarrollo, evolucionando a partir del momento en que estaban ausentes o eran insipientes, hasta el momento en que se vuelven extensos y generales (Wolf, 2001, p. 24).

Las palabras de Eric Wolf son fundamentales al momento de comprender los procesos históricos, incluso, devela la relación historia-trabajo-cuerpo, es desde esta unidad que podemos hablar de una economía política del cuerpo. Frente a esto Marx configura su idea del cuerpo en contacto y en oposición al Hegelianismo, la izquierda hegeliana y las utopías socialistas. Se aparta de la idea del espíritu absoluto que mira al cuerpo como un hecho meramente natural e inmutable.

Marx reconoce, en toda su dimensión, el significado del fundamento económico de la vida social, el hecho de la lucha de clases en la historia, pero sobre todo tomar en cuenta las “relaciones sociales de producción” y el “control de la fuerza laboral”.

En su concepción del proletariado como clase revolucionaria y, de forma más general, en su planteamiento sobre la función de las clases sociales en el desarrollo histórico de la sociedad, Marx consiguió reunir las dos corrientes que influían en su pensamiento: el positivismo y el hegelianismo (Bottomore, 1976, p. 11).

Marx encuentra actores sociales alienados, es decir, actores expropiados de su trabajo, de sus cuerpos, esto lo podemos palpar en personas que transi-

tan por las calles de las ciudades de mayor densidad poblacional en busca de trabajo, que en caso de encontrarlo es mal remunerado y sin acceso a ningún “beneficio” de ley. Son cuerpos a órdenes del mercado de trabajo.

Muchos científicos sociales han optado por el pensamiento de Marx al momento de comprender las “dimensiones” del cuerpo, tratando de dilucidar las relaciones de poder históricamente construidas. Incluso, trabajos como el de Wolf (1982) y Roseberry (1989), optan por una historia cultural al momento de comprender los cuerpos, las culturas tienen sus propias formas de organización social, sus propias historias, completamente distintas a la historia “oficial”, aquella historia impuesta por el capitalismo.

Nos han enseñado, tanto en las aulas como fuera de ellas, que existe una entidad llamada Occidente, y que podemos pensar en este Occidente como si fuera una sociedad de civilización independiente de, y opuesta a, otras sociedades y civilizaciones... De este modo la historia se convierte en un relato sobre el desarrollo de la virtud, sobre cómo los buenos ganan a los malos (Wolf, 1982, p. 17).

Incluso los cuerpos han sido pensados por otros, reduciéndolos a meros juicios de valor. Pensar el cuerpo desde la economía política permite romper con todos los campos de la actividad humana: estructura política, filosofía, religión, económica. Encontrando en cada una de ellas reduccionismo, esencialismos y alienaciones. Somete a crítica su entorno, así como el pensamiento político y económico, que la sustenta.

La biopolítica y el biopoder sobre el cuerpo

Foucault, influenciado por la genealogía de Nietzsche, describió que el cuerpo desempeña un papel central en las relaciones de dominación, control y disciplinamiento, especialmente en las categorías de biopolítica y biopoder destinadas a la “gestión de la vida” de la población por medio de políticas de salud pública: alimentación, sexualidad y natalidad.

Para este cumplimiento las sociedades establecen instituciones como: la prisión, los internados, las escuelas, los cuarteles, los hospitales, los psiquiátricos, etc., es decir, lugares donde se puede ejercer este control.

[...] La obra de Foucault que tiene una conexión directa con las prácticas de control de los cuerpos y pasan por considerar variadas técnicas de poder con

la finalidad de educar o someter los cuerpos de los educandos. Algunos de estas técnicas son la vigilancia, la normalización la exclusión, la clasificación, la distribución, la individualización y la totalización (Planella, 2006, p. 7).

El concepto de biopolítica constituye uno de los debates filosóficos y políticos más recurrentes en las Ciencias Sociales, para Foucault (2008),⁴ la biopolítica es empleada bajo dos dimensiones: la primera “el poder sobre la vida” donde la tecnología ha sido desarrollada bajo mecanismos de poder centrándose, principalmente, en el “cuerpo como máquina” destinada a la potencialización de las fuerzas físicas y laborales, constituyéndose en una nueva esfera política llamada “anatomopolítica del cuerpo humano”⁵.

La segunda dimensión se centra en el “cuerpo como especie” anclada en la biología (nacimientos, mortalidad, nivel de salud, duración de la vida), condiciones para entender a la biopolítica como las intervenciones, controles y reguladores de la vida. En el escenario diseñado por Foucault existe una “tecnología de poder” que remplaza al viejo derecho de “dejar vivir por el poder de hacer vivir” un modelo social de administración política de la vida. De ahí la capacidad y los privilegios que poseía el soberano para decidir la vida y la muerte de sus súbditos.

Desde el siglo XVIII, en Europa, se produjo un importante cambio político que Foucault denominó como la “gran mutación tecnológica” los gobiernos ejercían el poder sobre la vida de los sujetos bajo el discurso de dispositivos de seguridad y del bienestar poblacional. “A partir de este momento, la política debería ocuparse de los procesos vitales de la existencia humana: el tamaño y la calidad de la población; la reproducción y las sexualidades humanas; relaciones conyugales, parentales y familiares; salud, enfermedad; nacimiento y muerte” (Rose, 2013, p. 124).

En este punto la vida fue pensada por fuera de lo divino, escenario en el cual el poder extiende su autoridad y acción política que pasa hacer algo producido, gestionada y administrado por el Estado. Según Foucault (2007), los dispositivos de poder y de saber tienen en cuenta a los “procesos de la vida” y la posibilidad de controlarlos y modificarlos. “Que la vida y lo viviente, que la especie y sus condiciones de producción se hayan convertido

4 Las referencias de la biopolítica en Foucault se remontan a su libro la “Historia de la sexualidad” en su toma I “La voluntad del Saber” publicado en francés 1974.

5 El concepto desarrollado por Foucault del cuerpo humano se conformaba con relación al cuerpo como máquina, destinado a las intervenciones y controles de la vida de la población.

en los retos de las luchas políticas constituye una novedad radical en la historia de la humanidad” (Foucault, 2007, p. 189).

Bajo la biopolítica se pretende, y a base de la tecnología, la acción de prolongar la vida eliminando las causas de mortalidad y el mejoramiento de la calidad de vida, sino para dominarla en su totalidad. Este espacio de poder se llevó a cabo bajo la lógica dominante del capitalismo industrial, en que “se aplica a la vida de los hombres, o mejor, no enviste al hombre cuerpo, sino al hombre viviente” (Foucault, 2008, p. 173).

En la economía política las fuerzas sociales expresan nuevas relaciones de poder y para entenderlas y reflexionarlas es necesario una nueva teoría política que conduzca a la articulación de las relaciones de obediencia y mando de la multitud con el fin de que los vivientes produzcan más fuerza de trabajo, esto dio paso al biopoder que para Foucault representa el control del “cuerpo-máquina” el surgimiento de este poder está marcado en la idea de la “Medicina Social” que surge en el siglo XVII y se consolida en los siglos XVIII y XIX. “El biopoder es una perspectiva situada en el campo de visión, una variedad de intentos más o menos racionalizados, llevados a cabo por diferentes autoridades, de intervenir en las características vitales de la existencia humana” (Rose, 2013, p. 126). De ahí, que se puede entender como el “poder sobre la vida” la administración política de los cuerpos por parte del Estado.

Esto condujo a políticas de salubridad pública destinadas al conocimiento de los sujetos que estaban disponibles para las prácticas laborales que posibilitaron la conformación de la “estadística médica”. Las esferas de aplicación de la “medicina social” implicaron, entre otras cosas, el ordenamiento del espacio para la interferencia de manera directa en los cuerpos, que a su vez puede entenderse como una gestión de la vida. “En el caso específico de la sociedad industrial, el biopoder apunta a convertir los cuerpos y el tiempo de los individuos, con la máquina como modelo y metáfora inspiradora” (Sibilia, 2008, p.32).

Paul Rabinow y Nikolas Rose (2006), sostienen que el biopoder es útil para una biologización de la política y de la población que se han convertido en base jurídica para los Estados occidentales, la genética, por ejemplo, se ha constituido en un eje político para las debate sobre las poblaciones.

Una evolución de la ciudadanía desde el siglo XVIII en Europa, Norteamérica y Australia: los derechos civiles concedidos en el siglo XVIII hicieron necesaria la extensión de la ciudadanía política en el siglo XIX y de la ciuda-

danía social en el siglo XX. Esta perspectiva es útil, en la medida en que se rompe con la política-filosófica de consideraciones de la ciudadanía, como proyectos de ciudadanía, nos referimos a las formas en que las autoridades pensaban en (algunos) los individuos como ciudadanos potenciales y las formas en que trataron de actuar sobre ellos. Por ejemplo: la definición de los que tenían derecho a participar en los asuntos políticos de una ciudad o región, la imposición de un solo sistema jurídico nacional, a través de un territorio, los ciudadanos que obliga a hablar un idioma nacional único, el establecimiento de un sistema nacional de educación obligatoria y universal, el diseño de edificios y la planificación de espacios públicos en la esperanza de que alentaría a ciertas maneras de pensar, sentir y la actuación, el desarrollo de sistemas de seguridad social para vincular los temas nacionales para desarrollar el reparto de riesgos (Rose, 2013, p. 45).

Para Jurgen Habermas el problema de la genética planea una serie de cuestionamientos morales, éticos y políticos “si es compatible con la dignidad de la vida humana ser engendrado con reservas y sólo ser declarado digno de existir y desarrollarse después de un examen genético” (Habermas, 2002, p. 34).

Los cuerpos son cuidados y encerrados en su masa corporal constituyendo una propiedad legítima del Estado. El cuerpo se ve absorbido y ocultado por la genética, lo que se ha denominado como una “economía política de la esperanza” convirtiendo al cuerpo en un objeto moldeable a favor de los discursos de dominio y control, dando cabida al concepto de “ciudadanía biológica” donde el cuerpo adquiere un valor que se puede negociar en demandas y protecciones sociales desde lo biológico y legal. Las nuevas tecnologías médicas han dado paso a un incremento de los conflictos éticos, políticos y económicos que el cuerpo se somete, debido a las condiciones de manipulación genética.

La política de la vida de nuestro siglo no se encuentra delimitada por los polos de la salud y la enfermedad, ni se centra en eliminar patologías para proteger el destino de la nación. Antes bien, se ocupa de nuestra capacidad, cada día mayor, de controlar, administrar, modificar, redefinir y modular las propias capacidades vitales de los seres humanos en cuanto “criaturas vivas”. Es, como sugiero, una política de “la vida en sí” (Rose, 2013, p. 25).

Estos discursos reflejan las tensiones por la búsqueda del control sobre el cuerpo que no solo buscan encontrar una perfección corporal, sino que su intención última es controlar todos los procesos vitales del ser humano

incluida la mente, todo con el fin de optimizar las fuerzas laborales, es decir, tener obreros saludables y manipulables que beneficien a la producción.

Tecnologías y cuerpo. Nuevos espacios, viejas disputas

Los debates sobre los cuerpos se encuentran en todos lados “la filosofía, el pensamiento feminista, los estudios culturales y de la ciencia, todos, parece redescubrir el cuerpo” (Ihde, 2004, p. 13).

Las tecnologías han llegado para cuidar la fragilidad del cuerpo humano, quizás el punto de partida para la reflexión sea el libro de Mary Shelley de 1818 “Frankenstein” figura literaria de la ciencia ficción, que hoy puede ser ubicada dentro de la esfera de los debates científicos sobre la manipulación del cuerpo y de la vida, que nos ha conducido a una esfera de la tecnofantasía. “Las recientes necrotecnologías actúan en un clima social dominado, por un lado, por la economía política de la nostalgia y de la paranoia, por el otro lado, de la euforia y del entusiasmo” (Braidotti, 2015, p. 17).

Frankenstein ha dejado de tener una apariencia grotesca compuesto de partes de cadáveres y revivido por la naciente electricidad, para tener una imagen de un ser bello gracias a la genética y tecnología, los nuevos cuerpos moldeados por estas ponen al descubierto la idea de la vida posthumana que puede ser definida como:

La incubadora para el hombre y la humanidad es producida por tecnologías de hardware y su clima determinado por tecnologías de software [...] Si hay hombre es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar a partir de lo prehumano. Ella es la verdadera productora de seres humanos o el plano sobre el cual puede haberlos. De modo que los seres humanos no se encuentran con nada nuevo cuando se exponen a sí mismos a la subsiguiente creación y manipulación, y no hacen nada perverso si se cambian a sí mismos autotecnológicamente, siempre y cuando tales intervenciones y asistencia ocurran en un nivel suficientemente alto de conocimiento de la naturaleza biológica y social del hombre, y se hagan efectivos como coproducciones auténticas, inteligentes y nuevas en trabajo con el potencial evolutivo (Sloterdijk, 2006, p. 4).

El posthumanismo plantea una serie de preguntas de su conveniencia humana.

La condición posthumana, lejos de constituir la enésima variación *n* en una secuencia de prefijos que pueden parecer infinita y arbitraria, aporta una significativa inflexión a nuestro modo de conceptualizar la característica fundamental de referencia común para nuestra especie, nuestra política y nuestra relación con los demás habitantes del planeta (Braidotti, 2015, p. 9).

El cuerpo biológico defectuoso pasa a ser diseñado y reconstruido por la tecnología con el fin de establecer una belleza global, la maleabilidad biológica parecería ser una regla a seguir. Con la llegada de la categoría posthumana también llega la paradoja de la libertad corporal que permite la tecnología, pero a la vez una invasión que se apropia no solo del cuerpo, sino de la mente de los sujetos, en este sentido, lo psthumano representa la categoría de nómada. “[...] el nomadismo en cuestión se refiere al tipo de conciencia crítica que se resiste a establecerse en los modos socialmente codificados de pensamiento y conducta” (Braidotti, 2000, p. 31).

Gran parte de la humanidad, al menos en teoría, comienza a reivindicar, metafóricamente a Frankenstein. Las prótesis, audífonos y demás artilugios tecnológicos comienzan a colonizar al cuerpo humano.

En manos de ingenieros genéticos y los científicos escultores de la actualidad, cuya precisión y cuya asepsia parece inspirarse en la lógica digital, aquellas rudezas analógicas de la era industrial están claramente superadas. Las criaturas producidas por los científicos de la era fáustica confunden con su ambigüedad, y dificultan la distinción entre lo que es natural y lo que es artificial (Sibilia, 2006, p. 180).

Los avances tecnológicos, especialmente en los últimos cuarenta años, han construido un tipo del “yo” sin cuerpo, sin identidades “se rompe la correspondencia entre la carne del hombre y la carne del mundo” (Le Bretón, 2002, p. 60). El ser humano se está descorporeizado lo que posibilitan una nueva dimensión de relaciones sociales.

[...] El paso del cuerpo a la imagen, de la carne a la pantalla de la terminal de computación, es una transposición sin distanciamientos, sin adiciones. Y si la copia está dada con una forma diferente de la del modelo es porque se trata de una realidad sin escorias que dificulten el análisis (Le Breton, 2002, p. 205).

La virtualización del cuerpo y las dinámicas de interioridad-exterioridad que las nuevas tecnologías han brindado en el campo de la medicina han he-

cho posible que el humano deje de ser moldeado por la anatomía y cada día se acople más a la tecnología.

Hoy en día nos asociamos virtualmente en un cuerpo articulado con quienes participan en las mismas redes técnicas y médicas. Cada cuerpo individual se convierte en parte receptora de un inmenso hipercuerpo híbrido y mundializado (Lévy, 1998, p. 30).

El cuerpo en la virtualidad se ha convertido en el nuevo campo de batalla, no sólo de la tecnología, sino de las políticas, de la ética, del apasionamiento individual. Vivimos el tiempo de la “endocolonización”.

La conquista tecnocientífica del interior del organismo humano: desde la parafernalia videoscópica usada tanto en el diagnóstico como en el tratamiento de diversas enfermedades, hasta las experiencias más innovadoras de cirugías sin cortes por medio de la inserción de dispositivos nanotecnológicos [...] Que se propone penetrar en el espacio íntimo del cuerpo humano para colonizarlo (Virilio, 1997, p. 83).

Es evidente que la categoría de *Homo Sapiens* no puede ser considerada como la última fase evolutiva del ser humano. En términos generales la evolución darwinista ha comenzado a ceder el paso a la evolución guiada por la tecnología cibernética. No se puede considerar a este proceso como una instancia superior de la especie humana; lo que se ha producido es un nuevo entorno social, individual e histórico; nace el ser *Homo Cyberneticus* que constituye un eslabón más del *homo sapiens*, un ser entre lo natural y lo artificial.

En manos de ingenieros genéticos y los científicos escultores de la actualidad, cuya precisión y cuya asepsia parece inspirarse en la lógica digital, aquellas rudezas analógicas de la era industrial están claramente superadas. Las criaturas producidas por los científicos de la era fáustica confunden con su ambigüedad, y dificultan la distinción entre lo que es natural y lo que es artificial (Sibilia, 2008, p. 180).

El camino recorrido por el *homo cyberneticus* está marcado por el deseo del ser humano por controlar a la naturaleza y la tecnología. A lo largo de la historia se puede encontrar una serie de aparatos que han constituido en prolongaciones del cuerpo; la rueda como una equivalencia del pie, el garfio una mano, los circuitos eléctricos pueden ser considerados como el sistema

nervioso, fomentado la expansión del homo cyberneticus lo que Paul Virilio ha denominado miniaturización de los instrumentos que son introducidos en el organismo humano.

El cuerpo hoy va siendo patrimonio del flujo de información cibernética. El cuerpo es carne, sí, pero a ella se le suma metal, plástico y silicio. Y esto ha recibido un nombre: las exoidentidades. De este modo, las fronteras de lo artificial con lo natural se van diluyendo. [...] El *homo cyberneticus* deja en la historia al ser humano y a Dios como la centralidad de la creación, parte central de la teología y también derrumba las afirmaciones de los pensadores especialmente de era medieval y de la ilustración, el *homo cyberneticus* pasa a convertirse en el creador de naturaleza, se diseña a su imagen semejanza, en poder controlar el proceso evolutivo, tratando de encontrar un darwinismo dirigido (López, 2007, p. 34).

El Homo cyberneticus es un ser carente de ontología propia, es un ente de flujos y de bytes, donde la única forma de comprensión es el ciberespacio, condición propia de la digitalización de la vida. La tecnocultura tiende a rechazar al cuerpo físico lleno de fluidos y secreciones vulnerables, por ello existe el “otro cuerpo” una representación casi perfecta, un cuerpo tecnológico.

Las industrias culturales, en especial el cine, han constituido un centro para ver y entender los impactos de la tecnología sobre el cuerpo. Los *cyborgs* se popularizaron en la cultura popular gracias a películas como: “*Blade runner*” de Ridley Scott, “*Scanners*” de David Cronenberg y “*Tetsuo*” de Shinya Tsukamoto, entre otras, muestran una sociedad posthumana, una simbiosis entre biología y máquina.

La tecnología cuestiona ideas antiguas sobre el cuerpo. Vivimos es un tiempo de monstruos artificiales en el que la forma humana parece ser cada vez menos determinada, reducible en partes reemplazables [...] Yendo más allá, el cuerpo está dejando de ser esa fortaleza de soledad para convertirse en un campo de batalla [...] (Dery, 1998, p. 255).

Estas industrias han creado la idea del cuerpo perfecto, una cultura de adoración hacia el consumo no solo de imágenes, sino de todo producto para esculpir una perfección corporal, el gimnasio constituye el templo al que hay que acudir, las mujeres con un cuerpo esbelto y hombres musculosos son, en parte, la guía a seguir; pero a la vez nos presentan imágenes de seres grotescos, mutilaciones corporales, un laberinto de terror, un ejemplo la película

“*Videodrome*”, 1983, de David Cronenberg que presenta al cuerpo como un lugar de tránsito hacia una carne monstruosa, una carne tecnológica.

David Cronenberg expone el cuerpo como algo que se revela y que repugna. El cuerpo está extendido tecnológicamente, conectado por cables con el mundo y a veces como una “automutilación suicida”, como si el sistema nervioso central de esos cuerpos, ya no pudiera depender de los órganos físicos para ser un parachoques protector contra las hondas y flechas mecánicas (Rodríguez, 2014, p. 47).

En la película “eXistenZ” (1999), Cronenberg presenta un escape del cuerpo biológico a uno virtual en la que los sujetos pueden jugar a crear sus propios cuerpos, las escenas muestran pieles que se deslizan entre pantallas, cables, suciedad, escenarios llenos de prótesis alegados de las imágenes de asepsia presentes en películas como “*Matriz*”, por ello Cronenberg presenta “un cuerpo lleno de órganos y, por tanto, limitado en sus imperfecciones terrenales” (Sibilia, 2014, p. 212).

Cronenberg sitúa al cuerpo como personaje central de sus representaciones y utiliza el cuerpo [...] Como campo de batalla: escenario de lo abyecto, lugar desde el que se contestan las oposiciones binarias, y vehículo para expresar todo tipo de conceptos metafóricos, alegóricos, metafísicos y abstractos. Esta política del cuerpo, donde la piel es el lienzo sobre el que representar las neurosis y los miedos personales y colectivos, entronca con el *Body Arty* con la práctica de las/los artistas feministas desde finales de los 60, basada en la antiestética (Hormigos, 2002, p. 137).

La narrativa visual empleada por Cronenberg parte de la conceptualización de ver a la tecnología como algo cercano pero incomprensible para el ser humano, conservando un cierto grado de cercanía con la cotidianidad.

Los cuerpos cronenbergianos, mucho más alineados con la tradición de un Frankenstein decimonónico que, por ejemplo, en la línea de la reluciente saga de *Matrix*, son entidades que sudan, sangran, suturan, follan, exhalan, chupan, escupen, penetran y lamen. Cuerpos que son incluso capaces de mutar, siguiendo la lógica implacable (y, en el fondo, también inexplicable) de la naturaleza; porque la anatomía no es una ciencia exacta (Sibilia, 2014, p. 212).

La noción de sujeto/cuerpo en el ciberespacio no se puede llegar a comprender si hacer alusión a la figura mítica del cyborg expuesta por Donna

Haraway donde evidencia, desde una lectura progresista y feminista, que el cyborg “es una encarnación de un futuro abierto a las ambigüedades y a las diferencias. Reúne en un mismo cuerpo el mecanismo y el organismo, la naturaleza y la cultura” (Dery, 1998, p. 268). Las aportaciones de Haraway han dado cabida a discusiones sobre género y tecnología en el mundo contemporáneo, que reivindican nuevas formas de hablar y pensar diferente a la tradicional dicotomía hombre-mujer: “Un Cyborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción. La realidad social nuestras relaciones vividas, nuestra construcción política más importante, un mundo cambiante de ficción” (Haraway, 1995, p. 1).

El cyborg ha constituido una puerta para el debate social del cuerpo y la tecnología, para Dery (1998, p. 262), la existencia de una mirada feminista sobre los ciborgs parte de la idea de que ellas han sido reducidas a objetos de carne en el pensamiento occidental. “La desesperación del corsé y del polisón no acabó con la remodelación del cuerpo femenino en función de los cánones burgueses. La sociedad de consumo y la modernidad industrial no hicieron más que evidenciar los fundamentos económicos de tales prácticas” (Dery, 1998, p. 263).

El cyborg pretenden demostrar la posible existencia de un sujeto poseedor de un cuerpo democrático, postgenérico, que elimine las diferencias sociales derivadas de las marcas corporales/sexuales/genitales que traducen en la demarcación cultural de género (García, 2006, p. 56).

El cyborg intenta dar una explicación sobre la hibridación entre lo humano y la máquina, “el cyborg ha creado la ilusión de que hay un futuro más allá de la carne, que el cuerpo es tan sólo una pesadilla y maloliente bolsa de fluidos, gases y vísceras en descomposición” (Yehya, 2001, p. 13). Sin embargo, lo que característica, realmente, a los cyborgs es su capacidad de la heterogeneidad y transgresión social. “Los organismos biológicos se han convertido en sistemas bióticos, en máquinas de comunicación como las otras” (Haraway, 1995, pp. 32-34).

El concepto cyborg fue una creación del científico Manfred Clynes que en 1960 lo utilizó para describir a un ser producto de la combinación entre lo cibernético y lo biológico; esta combinación se materializa gracias a los avances de la biomecánica. “El cyborg es una relación particular entre un humano y una máquina en el sentido de que la máquina “necesita funcionar

sin conciencia para cooperar con los controles homeostáticos autónomos del propio cuerpo” (Channell, 1991, p.129). Cada una de las entidades que conforma el cyborg adquiere un significado en relación con su entorno.

El cyborg es un tipo de representación que tiene que ver con nuestro cuerpo, es una mezcla de lo biológico, mitológico y tecnológico; es un ser creado a imagen y semejanza del humano; los errores biológicos han sido eliminados. Para Dery (1998, pp. 254-255), el cuerpo en la cibercultura redescubre la fragilidad de la membrana permeable del cuerpo que puede ser modificable constantemente. Los cyborgs han estado presentes a lo largo de la historia de la humanidad, “pero nadie predijo que la abuela se convertiría en uno”.

Hoy cualquier persona sin importar la edad, etnia, sexo entre otras condiciones humanas, puede convertirse en un cyborg, una gran multitud recorren las calles con prótesis dentarias, brazos y piernas artificiales, marcapasos; una amplia gama de artefactos tecnológicos han conquistado nuestro débil cuerpo biológico.

La metáfora del cyborg: es la expansión del cuerpo. Éste ya no es el punto de referencia para entender el mundo. Se redefine, se piensa como una entidad constituida por bits y bytes, lo cual posibilita configuraciones quiméricas entre varios cuerpos o formas fantásticas. El valor del cuerpo es el valor de lo efímero y temporal, de su potencia para huir de las formas convencionales (Tirado, y Gálvez, 2007, p. 40).

El cuerpo puede ser diseñado, reconstruido, reformado, por primera vez es posible jugar a ser Dios. “El mito de origen cristiano el creador al ser traicionado por la criatura, creada a su imagen y semejanza, retira de estos atributos inicialmente concebidos para exponer a la finitud, al control del dolor y de la muerte” (Ribeiro, 2003, p. 95).

En la era del cyborg el cuerpo humano escapa a rigor de la biología, la ficción se convierte en un elemento cotidiano; los cuerpos son redefinidos por las prótesis, las piezas sintéticas, siliconas e implantes. La cirugía estética se ha convertido en una especie de vara mágica que reconstruye y modifica los errores biológicos externos.

Pero el cuerpo actual no sólo es un cyborg sin más, es una mercancía, los cuerpos son cosificados y así convertidos en productos y mercancías transaccionales. Los líquidos corporales son vistos, donados, comprados, manipu-

lados y hasta traficados. Bancos de esperma, sangre y óvulos, donación de órganos y tráfico de los mismos, creación por parte de las grandes corporaciones de órganos sintéticos, tejidos, bioquímicos y genes, se vive en la sociedad de la explosión del mercado del cuerpo, un mercado sin marcha atrás posible. Las nuevas tecnologías nos proporcionan la transformación de las imágenes corporales de forma radical, rápida, global y en Red, lo cual genera un nuevo espacio del cuerpo y su significado en una sociedad que avanza hacia la política corporal del cyborg y el sexo “limpio y seguro”, pero extremadamente importante en el quehacer social de los cuerpos contemporáneos, los herederos del cuerpo posthumano (García, 2006, p. 45).

Las modificaciones a las que se somete el cuerpo no pueden ser consideradas como un efecto del sistema de dominación del mercado, sino como productos de las decisiones propias de los sujetos, permitiendo una apertura a la libertad de diseñar y elegir estas transformaciones. “Considerar el cuerpo como una máquina es un reduccionismo cartesiano concomitante con considerarlo un bien comercial [...]. El trabajo humano, que antes era simplemente una parte de la vida diaria, como un bien comercial, alcanza su expresión definitiva al tratar el cuerpo como un bien comercial” (Dery, 1998, p. 256). Este es un rasgo fundamental del cuerpo posthumano como lo manifiesta Haraway:

Todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo un mundo cyborg podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene miedo de su parentesco con animales y máquinas ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios (Haraway, 1995, p. 260).

Es evidente que esta nueva propuesta sobre el cuerpo se encuentra bajo el discurso de la tecnología y de la digitalización de la información, no sólo traen modificaciones y consecuencias al cuerpo y las subjetividades del ser humano, sino que este proyecto es emancipador del cuerpo biológico.

Cierre

No se puede negar que el cuerpo se sujeta a factores políticos y económicos donde se mapean y construyen los sentidos de la vida del sujeto, como cualquier otro bien institucionalizado es reclamado por la mayoría de

los sistemas jurídicos para su protección, control y sumisión, esta es la manera dominante de actuar del capitalismo sobre el cuerpo.

En estos momentos la mirada sobre el cuerpo constituye una dinámica y expansión dentro de un mercado que se encuentra marcado por el discurso de la competitiva que, muchas veces, se reduce a la dimensión económica que incluye procesos ideológicos, sociales y técnicos que conducen al mantenimiento del poder sobre el cuerpo.

Hoy nuevos discursos comienzan a posesionarse en los discursos antropológicos sobre el cuerpo, así Rose conceptualiza que la “biosociabilidad” se ha consolidado como un marco teórico para pensar que la genética pasa, nuevamente, a ser el centro del poder social.

De ahí que la “biosociabilidad” se encamina a consolidar una política no solo sobre el cuerpo, sino hacia la propia vida de todos los sujetos establecidos dentro de un territorio.

Bibliografía

- Bottomore, T. (1976). *La sociología marxista*. Madrid: Alianza.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nomades*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa: Barcelona.
- Channell, D. (1991). *The Vital Machine: A Study of Technology and Organic Life*. Nueva York: Oxford University Press.
- Dery, M. (1998). *Velocidad de escape*. Madrid: Siruela.
- Fassin, D. (2003). Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia. *Cuadernos de Antropología Social*, 17, 49-78.
- Elías, N. (2010). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- _____. (2007). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- _____. (2008). *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- García, A. (2006). Virtual, real y corporal. El eros cyborg y las identidades en el ciberespacio. *Revista de Antropología Experimental*, 6(3), 43-54
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Ediciones Paidós.

- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hormigos, M. (2002). Nuevas especies para el panteón de lo grotesco femenino. David Cronenberg la Nueva Carne. En: A. Navarro, *La nueva carne, una estética perversa del cuerpo*. Madrid: Valdemar.
- Ihde, D. (2004). *Los cuerpos en la tecnología. Nuevas tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo*. Barcelona: Editorial UOC. Colección Nuevas Tecnologías Sociedad.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- López, D. (2007). Cyberontología, posthumanismo cibernético y constitución del último hombre. Disponible en: <http://www.observacionesfilosoficas.net/cyberontologia.html>. Fecha de consulta: 21.11.2016.
- Marx, K. (2001). *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- _____ (2004). *Manuscritos económicos- filosóficos de 1884*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Planella, J. (2006). Corpografías: dar la palabra al cuerpo. En: *Organicidades* [nodo en línea]. *Artnodes*, 6. UOC. Disponible en: <http://www.uoc.edu/artnodes/6/dt/esp/planella.pdf>. Fecha de consulta: 23.11.2016.
- Pico de la Mirandola. G. (1984). *De la dignidad del hombre*. Madrid: Nacional.
- Rabinow, P., Rose, N. (2006). Conceito de biopoder hoje. *Política & Trabalho Revista de Ciências Sociais* no. 24 Abril de 2006 - p. 27-57. Disponible en: <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6600/4156> Fecha de consulta: 23.04.2016.
- Ribeiro, G. (2003). *Postimperialismo*. Barcelona: Gedisa.
- Rodríguez, J. (2014). David Cronenberg y el cuerpo abierto. *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte*, vol. 9, núm. 14, septiembre-diciembre, 2014, pp. 44-54. Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279033275004>. Fecha de consulta: 13.12.2016.
- Roseberry, W. (1989). Introduction, y Marxism and Culture. En: *Antropologies and Histories*. New Brunswick NJ: Rutgers University Press.
- Rose, N. (2013). *Políticas de la vida*. La Plata: Editorial Universitaria.
- Sibilia, P. (2008). *El hombre postorgánico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- _____ (2014). El cuerpo extraño: orgánico, demasiado orgánico. *Interdisciplina*, 2(3), 211-217. Disponible en: <http://revistas.unam.mx/index.php/inter/issue/view/3751>. Fecha de consulta: 13.12.2016.
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Tirado, J., y Gálvez, A. (2007). Comunidades virtuales, ciborgs y redes sociotécnicas: nuevas formas para la interacción social. Revista digital d Humanitas, Universidad Oberta de Catalunya. Disponible en: http://www.uoc.edu/humfil/articles/esp/tiradogalvez0302/tiradogalvez0302_imp.html. Fecha de consulta: 21.11.2015.
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Virilio, P. (1997). *La velocidad de la liberación*. Buenos Aires: Manantial.
- Wolf, E. R. (1982). The Rise of the Social Sciences, y The Uses of Marx. En: *Europe and the People without History*. Berkeley CA: University of California Press.
- _____ (2001). *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México: Ciesas.
- Yehya, N. (2001). *El cuerpo transformado*. México: Paidós.

Fecha de recepción: 19/01/2017; fecha de aceptación: 16/06/2017;
fecha de publicación: 30/06/2017