

# EL DELITO DEL CUERPO

## DE LA EVIDENCIA DEL CUERPO AL CUERPO EN EVIDENCIA

*Vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo,  
a través de lo simbólico que éste encarna.*

Merleau-Ponty

### ¿LA EVIDENCIA DEL CUERPO? SEXO, GÉNERO Y CUERPO

En las aproximaciones críticas a los textos culturales desde un sesgo explícito de género y sexualidad –por que dicho sesgo lo tienen todas las aproximaciones pero solamente *algunas* se muestran autoconscientes de su lugar político de enunciación– el cuerpo se erige como lugar de inscripción primero y último de la diferencia genérico-sexual.

Así, por ejemplo, la categoría *mujer* (o mujeres), sobre la que se asientan las propuestas feministas, no podría ser definida de un modo concluyente y satisfactorio –puesto que la diferencia es irreductible e irrepresentable–. Revisar las propuestas que han convivido bajo el epígrafe de *feministas* es dar una y otra vez con intentos nunca satisfactorios (ni asumibles plenamente) por el conjunto de la comunidad feminista de *decir qué es ser mujer*.<sup>☐</sup> No podemos llegar a definir nuestra propia categoría identitaria (sobre la que relacionamos toda una práctica política), no obstante *ser* o *estar mujer* remitiría, en última instancia, a poseer –o vivir en– un cuerpo sexuado en femenino: el sexo-género ha sido hasta anteaer un atributo indisociable del cuerpo, evidente. Por supuesto que esto no resolvía nada pero parecía colmar ilusoriamente el diferimiento infinito de la diferencia en la presunta evidencia del cuerpo y la experiencia que lleva asociada. Muéstrame tu cuerpo desnudo y te diré qué

## I Introducción

|  |    |
|--|----|
| ¿La evidencia del cuerpo? Sexo, género y cuerpo                        | 11 |
| ¿De qué hablamos cuando hablamos de cuerpo? Una encrucijada discursiva | 15 |
| Cuerpos generados, regenerados y degenerados                           | 24 |
| A/gramaticalidades: ¿el cuerpo en evidencia?                           | 27 |
| Ejercicios   | 28 |
| Bibliografía   | 35 |

☐ Este aspecto, junto a la necesidad insoslayable de autocritica, ha generado un debate muy revitalizador dentro de los feminismos. Remito a la «Introducción» de Neus Carbonell y Meri Torras al volumen *Feminismos literarios* (1999).

☞ Eve K. Sedgwick se pregunta por la reducción de las prácticas sexuales permitidas (y naturalizadas) poniendo en relieve la estrechez del sesgo y las tantísimas posibilidades que no contempla en su ceguera binaria unívoca. Remito al fragmento de texto recogido en el apartado de los ejercicios.

☞☞ Diana Fuss explica este funcionamiento en un breve y eficaz texto publicado en 1991 y titulado «Dentro/Fuera». Una lectura muy recomendable y esclarecedora.

eres. Pero, ¿qué no calla el cuerpo? Un cuerpo, ¿lo dice todo? ¿Es el cuerpo una evidencia?

Hay muchos cuerpos distintos pero nos resistimos a que ninguno escape a ser (de) hombre o (de) mujer: dos únicas posibilidades para una enorme cantidad de materializaciones corporales diversas. O, en realidad, una sola posibilidad en tanto que ese par se presenta como contrario y complementario. ☞ O se es mujer o se es hombre, se pertenece a una de las dos categorías y se participa irremisiblemente de una mayoría substancial de sus atributos más definitorios (en tanto que el otro se define por la falta de ellos). Estar categorizada bajo la etiqueta mujer y que te falten dos dedos del pie izquierdo te hace *menos mujer* en *menor* grado que si has tenido que sufrir una mutilación mamaria, por ejemplo: ambas son partes del cuerpo pero una posee un poder identitario sexual mayor que otra, es considerada una *marca* de feminidad. Pareciera pues que no todos los atributos reconocibles en el cuerpo poseen un mismo grado de evidencia genérico-sexual –aparentemente un bazo o un codo son más unisex que los huesos de la pelvis, por no nombrar los genitales–. Pero, ¿por qué se estableció esta categorización sobre los cuerpos a partir de la identificación de éstas y no otras características? ¿Ante qué permanecemos ciegos/as al ver un cuerpo por más *desnudo* que esté? Hay una jerarquización *naturalizada* y *normativizadora* que prescribe los cuerpos, los hace legibles, según unos parámetros que se pretenden biológicos.

Además, esta gramática binaria de oposición y complementariedad a la que me refería más arriba afianza una jerarquía en el par, de modo que una de las dos categorías –la hegemónica– se establece monolítica y se garantiza pura a costa de la otra que aglutina y condensa lo múltiple, lo contaminado, lo amenazador. ☞☞ Tomemos por ejemplo el par heterosexual *versus* homosexual. Basta revisar someramente los discursos clínicos, legales y/o sociales que lo han sostenido para percatarse de que bajo la etiqueta *homosexual* se han aglutinado realidades corporales, prácticas sexuales e identidades diversas, empa-

rejas únicamente por transgredir la ley de la heterosexualidad obligatoria (y compulsiva), para decirlo con Adrienne Rich.<sup>5</sup>

Así pues las categorías no hegemónicas de los pares como hombre/mujer, heterosexual/homosexual se construyen como un afuera desde el adentro y son, por tanto, un reverso del propio miedo a la impureza que constituye la categoría dominante. En ningún caso *otra* opción; ni siquiera *una opción*. Porque en definitiva existe una sola posibilidad, por lo tanto, ninguna capacidad de elegir.

Para convertir en lugares identitarios *fuertes* categorías como *mujer* o las tradicionalmente agrupadas –en un momento histórico determinado– bajo el epígrafe *homosexual* (lesbianas, gays, transexuales, transgenéricos, intersexuales...) habrá que constituir las no tanto en contra de la categoría hegemónica –cosa que beneficiaría la dinámica del par– sino de *otro modo*, cruzando y volviendo a cruzar la frontera preservativa del mismo binomio, como recomienda Diana Fuss; desde el mestizaje (y la contaminación) como lugares de resistencia, como propone María Lugones; o desde una gestualidad textual autográfica que admita el ser uno/a y múltiple a la vez, como sugiere Shirley Neuman. Y, por su parte, Nicole Brossard, en lo que muy bien podría ser un *leit motiv* compartido por todas estas propuestas, advierte: «Una lesbiana que no reinventa el término es una lesbiana en proceso de extinción».

Incluso el mismo par de pares que estamos manejando supone una mutua implicación interna: la heterosexualidad normativa que rige la sexualidad demanda y posibilita, a la vez, el establecimiento *nítido* y *seguro* del sistema binario de género-sexo; esto es, la reducción a las categorías hombre *versus* mujer o, en definitiva, hombre frente a todo lo que no es *suficientemente* hombre.

Desarticular, del modo que sea, el binomio hombre/mujer implica desarmar la heterosexualidad que prescribe la unión sexual de cada una de estas categorías con su contrario y complementario (u obligar a que se

5 En 1980, Adrienne Rich publicó en la mítica revista *Signs* el artículo «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana» donde se planteaba entre otras cosas la posibilidad de resistencia a la institución patriarcal que puede suponer u ofrecer una política lesbiana; y en una línea distinta pero paralela y afin en algunos aspectos a la de Monique Wittig.

☞ La propia Wittig es autora de un texto muy particular a caballo entre la teoría y la creación, la autografía y la ficción, titulado *El cuerpo lesbiano* (1977) en el que ese cuerpo se hace y se dice simultáneamente (y se muestra, se imagina, se desea, se inventa, se antoja, se mira, se...) fuera de la lógica heterosexual.

reescriba e imponga de *otro modo*); confundir los géneros es dificultar la certeza de una práctica sexual legal y autorizada. De un modo similar, pluralizar las prácticas supone rearticular las categorías e incluso multiplicarlas.

La tan debatida afirmación (sin duda contundente) de Monique Wittig —«Las lesbianas no son mujeres»— puede leerse en esta dirección. Una lesbiana que tiene puesto su deseo en otra lesbiana o simplemente en una mujer (y no en un hombre) establece otra lógica distinta a la patriarcal heterosexista. Ser mujer es —exige— participar y pertenecer a la heterosexualidad opresiva que usa y legisla los cuerpos para la reproducción y la satisfacción del placer masculino: «[...] sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque *la mujer* no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales» («El pensamiento heterosexual»: 57). ☞

La diferencia genérico-sexual binaria aparece, pues, asociada a la práctica de una sexualidad determinada que rige los cuerpos y sus relaciones, los encauza a determinadas interacciones mientras que proscribida, patologiza, persigue y castiga otras.

Dentro de las propuestas del feminismo se estableció la diferencia entre sexo y género a fin de evitar el biologismo del cuerpo —justamente por lo que tenía de evidente y explícito—. De este modo, se entendía el sexo como natural, previo, esencial y biológico, frente al género que se consideraba cultural, posterior, un constructo social. La frase de Simone de Beauvoir —«Una no nace mujer, se convierte en mujer»— puede ser interpretada en esta línea.

Como se verá más adelante, Judith Butler indaga en este *devenir* mujer y, nuevamente, es Diana Fuss quien se encarga de desarticular esta distinción entre esencialismo y construccionismo. Ambas nos muestran que el establecimiento del mismo binomio *esencial versus constructo* es construido o, dicho de otro modo, la propia distinción *natural versus cultural* es cultural, en tanto que se establece desde la cultura y podemos constatar que ha variado a lo largo de la historia del pensamiento. Como apunta Judith Butler, no hay diferencia entre el

sexo y el género sino que ambos se refieren a una materialización determinada de los cuerpos y surgen a la vez fruto de una diferencia discursiva de orden cultural. Cabe añadir que no solamente acabaremos estableciendo lo que es natural desde la cultura –por tanto la construcción de lo esencial como presuntamente no construido– sino que por más que nos queramos resistir al esencialismo no podemos escapar desde el punto en que el uso del lenguaje *supone* en sí mismo cierto esencialismo y lleva asociado un determinismo que, como veremos más adelante, no es completamente determinante.

Desde esta perspectiva, pues, el cuerpo –la materialidad del cuerpo– es causa y efecto a la vez de una serie de procesos que se desarrollan en las redes conceptuales binarias interrelacionadas y que son llevados a cabo –materializados propiamente– a través del lenguaje, de su textualización. El cuerpo es un texto; el cuerpo es la representación del cuerpo. El primer efecto discursivo es la naturalización de la materialidad del cuerpo y sus presuntos efectos asociados: la dualidad de géneros, una sola práctica sexual.

Veamos, en el siguiente apartado, a partir de qué parámetros se ha pensado-naturalizado el cuerpo.

## ¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE CUERPO? UNA ENCRUCIJADA DISCURSIVA

El espacio corporal nos llega cruzado por una pluralidad de discursos de orden diverso –la psicología, la medicina, la sociología, la filosofía, la religión, el arte...– cuyo conocimiento del cuerpo despliega estrategias de representación vinculadas al saber/poder (y al poder saber). El cuerpo se convierte en un lugar fronterizo entre el adentro y el afuera, entre una serie de binomios cuyo funcionamiento es similar al expuesto en el apartado anterior.

### ■ TENER UN CUERPO

Ser mujer –ser hombre– pudiera ser, pues, en principio, tener determinado cuerpo. El primero de los acercamien-

tos –*tenemos* un cuerpo– recoge el binomio mente-cuerpo presente en la tradición occidental y concibe al cuerpo como atributo del sujeto, más específicamente como contenedor de su ser. Ahora bien, ¿cuál es el peso de esta presunta materia corporal? y ¿cómo interactúa con aspectos fundamentales del sujeto como el pensamiento o la identidad? Demasiado a menudo el borrado de la diferencia genérico-sexual en la aproximación de algunos temas y aspectos ha desembocado en un discurso presuntamente universal que, no obstante, ha ignorado una y otra vez a las mujeres y a otros grupos subalternos igualmente excluidos del discurso hegemónico, y cuando las ha incluido ha sido para terminar evidenciando una subsidiariedad fruto de su diferencia material, es decir, de su cuerpo. Entonces, ¿cómo determina el propio cuerpo nuestra identidad y nuestro comportamiento?

La oposición de raigambre platónica cuerpo/espíritu, retomada y adaptada por el neoplatonismo cristiano como cuerpo/alma, concibe el cuerpo como un receptáculo efímero en progresiva corrupción, lo material precederо que aloja lo inmaterial eterno (llámese *espíritu*, *alma* o, simplemente, *identidad* o *yo*). El cuerpo garantiza la enfermedad y la muerte, constituye una tumba encarnada en nosotros/as, de la cual debemos aprender a desprendernos progresivamente. Hay que disciplinar el cuerpo para que no entorpezca el crecimiento del espíritu, el camino del alma (hacia la vida eterna), la plenitud del yo. De ahí la predicación, en según qué manifestaciones religiosas, de la mortificación y el castigo del cuerpo o la aplicación regular de dietas o ejercicios físicos: son formas de amoldar el cuerpo a una idea.

René Descartes, por ejemplo, elaboró una dieta sin carne para favorecer la emancipación de *otra carne*, la del cuerpo. El pensamiento cartesiano retoma la oposición material/espiritual y concibe el cuerpo como una máquina, un mecanismo de precisión que si bien podría moverse sin el alma, es esa entidad independiente de la materia la que nos hace humanos y diferentes al resto de los seres vivos. Los animales son cuerpo sin alma, puro

mecanismo. Por eso en el ser humano está la dualidad irreconciliable (unida por la glándula pineal) y el entendimiento pertenece para Descartes únicamente al feudo espiritual –no necesita una ubicación física– y además los sentidos inducen al error. Por eso predica la necesidad de ejercitar la duda de forma sistemática.

## ■ SER UN CUERPO

Fue, no obstante, Julien Offray de La Mettrie quien llevó el concepto de cuerpo-máquina más allá con textos como *El hombre máquina* (1748), una obra que presenta al ser humano a modo de autómatas y *sin alma superior*. Eso que llamamos alma o espíritu o entendimiento no son –a juicio de La Mettrie– más que fenómenos derivados de la materia corporal. Concepciones como ésta le valieron a La Mettrie la persecución continua de teólogos e incluso de sus colegas médicos: de París a Flandes, de Flandes a Leiden y de allí a la corte de Federico II. De este modo, La Mettrie borra la diferencia cartesiana entre los animales y las personas.

En esta misma línea de pensamiento, los enciclopedistas concebían el cuerpo como una sofisticada máquina: «[...] una sustancia extendida e impenetrable, que por sí misma es puramente pasiva e indiferente a la agitación o al reposo, pero capaz de todo tipo de movimiento, de figura y de forma». Buffon y Diderot identificaron la fibra sensible como el principio alentador de vida, algo que los seres humanos compartíamos con los animales. El siglo XIX, a su vez, erigió el vapor como motor principal de este cuerpo-máquina pero no varió substancialmente la concepción del mismo.

El segundo enfoque –somos un cuerpo– no establece diferencia entre el cuerpo y este yo. Una no puede deshacerse de su propio cuerpo, ni siquiera transformarlo tan fácilmente, no podemos pretender ser completamente otros/as en un mismo cuerpo ni completamente los/as mismos/as en otro cuerpo, porque el cuerpo dice quiénes somos (otra cosa es que creamos que acierta o

☞ La disección constituía un ritual y exigía, por tanto, el cumplimiento de un reglamento regulado desde los poderes médicos, legales y religiosos, y acontecía ante un público formado por reconocidos expertos, aspirantes a serlo y, como suele ocurrir, curiosos. Una reminiscencia de ello: en inglés al quirófano se le llama, entre otros modos, *operating theatre*. (Remito a la entrada «Quirófano» en Pera, 2003: 291-295).

no, o percibamos nuestro yo uno y múltiple a la vez). Nos escribimos en el cuerpo y, a la vez, el cuerpo nos escribe. ¿Qué dice nuestro propio cuerpo de nosotros/as? ¿Qué potestad o control tenemos sobre su relato? ¿De qué o de quién depende?

### La medicina y la representación del cuerpo-organismo

Las concepciones de la medicina a propósito del cuerpo se fundan, todavía mayormente hoy, en la de un organismo-máquina, que es el que se fue consolidando en esta disciplina a partir del siglo XVI, tras el advenimiento de la medicina moderna y la normalización de las prácticas de disección.

Andrés Vesalio marca una inflexión significativa. Basta asomarse a la portada de su *De humanis corpori fabrica* (1543) para constatarlo: Vesalio se erige como el verdadero protagonista. Ocupa el centro de la imagen y mira hacia el lector. Está en plena disección abdominal del cadáver de una mujer. Los grabados de las portadas aludían a los contenidos de la obra, de modo que a menudo constituían una especie de índice simbólico-alegórico del texto que los seguía (véase Bordes: 138).

Leamos, pues: Vesalio ocupa el centro, rodeado de una multitud diversa pero igualmente fascinada por lo que está presenciando. ☞ Es una práctica habitual del joven y prodigioso anatomista tener un esqueleto junto a él en sus disecciones, a fin de –como atestiguan sus discípulos–, poder demostrar mejor, a cada punto, la posición de las partes del cuerpo. Hay dos particularidades a mi juicio destacables en la escena del grabado: primero, el lugar que ocupan los animales, marginal y liminar. Frente a sus predecesores, sobre todo Galeno, Vesalio no basa su ciencia en disecciones de monos y perros, sino en seres humanos, para evitar, así, equivocarse. De ahí la segunda particularidad que quiero subrayar antes de abandonar la escena del maestro en Padua: la ausencia de libros. Fíjense: frente al modo habitual de desenvolver la lección de anatomía pareja a la lectura de la autoridad en la materia y dedicándose a señalar e identificar lo que esa autoridad había anotado, Vesalio pro-





B A S I L E A E .

pone otra cosa. Su método se basa en encontrar con *las propias manos* y mostrar ante los ojos de los demás, lo que Dios ha creado a imagen y semejanza suya y no lo que está escrito en los libros. Él pretende dar fe, constancia, de la creación divina y no del saber humano susceptible a perpetuar errores en cada nueva ocasión.

La aportación de Vesalio fue, sin duda, importantísima; las más de doscientas xilografías que conforman su *Fabrica* fueron reproducidas con pocas variaciones en las anatomías médicas de los dos siglos siguientes.

El cuerpo se lee, sin duda: es un texto. Requiere por tanto de un lenguaje, un código compartido por las entidades participantes en la comunicación para así poder interpretar y ser interpretado. Cualquier código comunicativo intersubjetivo trasciende necesariamente a los sujetos participantes y su estricta capacidad de acción; de lo contrario no sería efectivo, no podría cumplir su cometido. No obstante, el cuerpo, en la red de códigos que le permiten significar, representar, ser, no funciona como un lienzo inmaculado donde podamos escribir(nos) como nos plazca. Algo dice, en el mismo proceso ya de ser reconocido como cuerpo.

## ■ DEVENIR UN CUERPO

Esta reflexión suma otro enfoque al dualismo *tener* un cuerpo y/o ser un cuerpo, al que me he referido anteriormente. El cuerpo ya no puede ser pensado como una materialidad previa e informe, ajena a la cultura y a sus códigos. No existe más allá o más acá del discurso, del poder del discurso y del discurso del poder. El cuerpo es la representación del cuerpo, el cuerpo tiene una existencia performativa dentro de los marcos culturales (con sus códigos) que lo hacen *visible*. Más que *tener* un cuerpo o *ser* un cuerpo, *nos convertimos* en un cuerpo y lo negociamos, en un proceso entrecruzado con nuestro devenir sujetos, esto es individuos, ciertamente, pero dentro de unas coordenadas que nos hacen identificables, reconocibles, a la vez que nos sujetan a sus determinaciones de ser, estar, parecer o devenir.

Disciplinas como la antropología, la psicología o la sociología, si bien no han convertido el cuerpo en objeto principal de estudio, han contribuido poderosamente a mostrar los procesos que *actualizan* los cuerpos en sociedad o, dicho de otro modo, los parámetros socializadores que *nos convierten* en cuerpo. En efecto, por un lado, para ser reconocido como cuerpo humano no basta con ser un organismo biológico y funcional y, por otro lado, los cuerpos se constituyen como una suerte de metáforas de la sociedad a la que pertenecen. Existe un reconocimiento ligado a una modelación y disciplinamiento sobre los cuerpos y sus actuaciones sociales, que los esculpe y los jerarquiza en función de un cuerpo ideal para cada identidad establecida: hombre, mujer, rico, pobre, blanco, negro... El cuerpo es fronterizo, se relaciona bidireccionalmente con el entorno sociocultural; lo constituye pero a la vez es constituido por él. ☐ Voy a dejar de lado aquí el cuerpo como instrumento de producción en las economías de trabajo, el cuerpo mercancía que deviene a su vez cuerpo consumidor, el cuerpo disciplinado por el deporte o la dieta, así como el cuerpo anoréxico o el cuerpo pornográfico, que merecerían todos y cada uno de ellos un desarrollo extenso. Cabe, no obstante, señalar tres aspectos importantes:

1. El proceso de civilización –como ha mostrado Norbert Elias– tiene su fundamento en la mirada reguladora de las emociones y controladora de las pulsiones. Pero tal vez es el concepto de *panóptico* retomado por Foucault, el que de un modo más gráfico evidencia el (auto)control del cuerpo bajo el régimen de lo visible. ☐☐ Los sujetos *somos* un proceso por los enredos pluridireccionales de los discursos de poder/saber. Nuestros cuerpos, en consecuencia, devienen visibles y actantes bajo el control y la vigilancia de las instituciones que, desde flancos diversos y cruzados, mantienen normalizados a los sujetos-cuerpos. Este control tiene lugar en el mismo proceso de ser cuerpo o sujeto, por lo que no es discernible ni extrapolable de nuestra propia subjetividad-materialidad. Lo tenemos incorporado, nos resulta, en principio, invisible, interiorizado, naturaliza-

☐ A modo de ejemplo. Georg Simmel (1912) y Edward T. Hall (1966) demostraron que la identificación de las sensaciones por los sentidos no son universales sino que vienen reguladas culturalmente. La naturaleza humana es una incorporación cultural.

☐☐ El efecto de *visera* [*effet de visière*] descrito por Jacques Derrida en el primer capítulo de *Espectros de Marx* (1993) también guardaría relación con ver sin ser visto y el saberse visto sin ver a quien te ve: «El efecto visera desde el que heredamos la ley es eso: el sentirnos vistos por una mirada con la que será siempre imposible cruzar la nuestra. Como no vemos a quien nos ve, y dicta la ley, y promulga la inyuncción, una inyuncción por otra parte contradictoria, como no vemos a quien ordena: “jura” (*swear*), no podemos identificarlo con certeza, estamos entregados a su voz.»

do, y cumple la función de mantenernos disciplinados dentro del sistema social y económico, a fin de que sigamos funcionando dócilmente según los engranajes de la máquina del poder. El *panoptismo* –el término lo toma Foucault, del *panopticon* de Bentham), automatiza y desindividualiza el poder. Cito un fragmento de *Vigilar y castigar*:

Una sujeción real nace mecánicamente de una relación ficticia. De suerte que no es necesario recurrir a medios de fuerza para obligar al condenado a la buena conducta, el loco a la tranquilidad, el obrero al trabajo, el escolar a la aplicación, el enfermo a la observación de las prescripciones. [...] El que está sometido a un campo de visibilidad, y que lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual juega simultáneamente los dos papeles, se convierte en el principio de su propio sometimiento. Por ello, el poder externo puede aligerar su peso físico; tiende a lo incorpóreo; y cuanto más se acerca a este límite, más constantes, profundos, adquiridos de una vez para siempre e incesantemente prolongados serán sus efectos: perpetua victoria que evita todo enfrentamiento físico y que siempre se juega de antemano (Foucault, 1975: 206).

Una de las labores más loables y necesarias de los feminismos ha sido y sigue siendo *mostrar* cómo actúan esos mecanismos de poder que consiguen que percibamos como naturales prácticas que en sí mismas no lo son. El poder se ejerce verticalmente, de arriba abajo, pero también se otorga, de abajo a arriba... o a los lados. Darse cuenta del modo en que somos en relación a unas coordenadas a la vez propias y ajenas resulta fundamental para albergar un principio de capacidad de acción que nos permita desaprendernos en grado suficiente para autoconocernos, autodescubrirnos, que nunca alcanzaremos a saber hasta qué punto nos pertenece y hasta qué punto se alimenta de los discursos de poder, que cuentan, por supuesto, con las deserciones y las oposiciones para poder seguir siendo.

Los engranajes del sistema no son fijos e inmutables sino que poseen capacidades camaleónicas para absorber y neutralizar los elementos resistentes, apoderarse de ellos, asu- mirlos y reconducirlos como nuevas formas de canalizar las mismas necesidades o cambiarlas de sitio. Cuando un su- jeto sale de las leyes del sistema es castigado o amenazado con el castigo y la punición; si su desvío resulta excesiva- mente peligroso, las instituciones actúan según su potestad de silenciarlo, neutralizarlo, apartarlo e incluso recluirlo.

2. Así pues, esta *mirada* disciplinadora sobre el sujeto (y del sujeto mismo disciplinado) va asociada a la legiti- midad de unos actos y a la prohibición de otros, a una ley en definitiva. Si entendemos el cuerpo en el hacerse, esto se traduce en la im/posibilidad de determinadas re- presentaciones y acciones de los cuerpos. Un cuerpo no puede comportarse de cualquier manera en cualquier contexto: cada encrucijada sociocultural actualiza deter- minados cuerpos. Muy tempranamente, Marcel Mauss postuló la operatividad de unos modos de socialización: las *técnicas del cuerpo*:

Yo entiendo por este término [técnicas del cuerpo] las maneras como los hombres, sociedad por sociedad, de una forma tradicional, saben servirse de sus cuerpos [...] montajes fisiso-psi-sociológicos (*sic*) de las series de actos que se transmiten de una manera tradicional, propia a cada cultura [...]. No hay técnica y no hay transmisión, si no hay tradición. Es en lo que el hombre se distingue antes que nada de los animales: por la transmisión de es- tas técnicas y muy probablemente por su transmisión oral (Mauss, 1936: s.p.).

Más adelante, Foucault recurriría al término tecnolo- gía –otro derivado etimológico de *techné*^– para ocu- parse sobre todo de las *tecnologías de poder* (que contro- lan la conducta individual) y las *tecnologías del yo*

que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones so- bre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cual- quier forma de ser, obteniendo así una transformación de

*Techné*. En efecto, tanto *técnica* como *tecnología* deri- van de *techné*, que en griego significa *arte*, y hacen refe- rencia a un conjunto de sa- beres propios de algo, en es- te caso, del sujeto y de su cuerpo. La diferencia que yo establecería en el punto que nos ocupa reside en que las *técnicas* de Mauss se me an- tojan un saber más mecáni- co, una habilidad o capaci- dad que el cuerpo adquiere, mientras que las *tecnologías* de Foucault apuntan hacia un saber de conocimiento –de *logos*– que sabe que se inscribe en el cuerpo y escri- be por el cuerpo. Y la agen- cia del sujeto resulta un as- pecto fundamental como inmediatamente se verá.

sí mismos con el fin de alcanzar cierto grado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 1988: 48).

Las tecnologías de yo (que nunca actúan independientemente de los otros tipos de tecnologías, entre ellas las tecnologías de poder) trazarían la im/posibilidad de la actuación del yo sobre sí mismo, desde sí mismo, y por tanto abren un espacio para considerar un sujeto con capacidad de acción (agencia).

3. Afianzada en los siglos XVII y XVIII, la doble línea enfrentada de teorización sobre el cuerpo –la superioridad del alma sobre la materia inanimada y engañosa *versus* la centralidad de la materia y sus procesos (entre cuyas consecuencias estaría el pensamiento)– se ve en cierto modo *superada* en el siglo pasado por las propuestas fenomenológicas. Entre ellas cabe destacar la obra de Maurice Merleau-Ponty. La filosofía de este pensador francés se centra en el cuerpo, concretamente en la experiencia de la percepción corporal. Para él, el yo se constituye como yo y el mundo en relación. Lejos de ser un obstáculo, nuestro cuerpo es la frontera, la interfaz de interrelación bidireccional, el vehículo, el medio de conocimiento indisociable de su objeto de conocimiento y no puede subsumirse ni al simple pensamiento ni a la pura materialidad sobre todo por su capacidad perceptiva. El sujeto de la fenomenología es un ser-en-el-mundo, donde la alteridad (no sólo del mundo sino del otro yo que no soy yo) cobra un papel crucial. La percepción tiene algo de intransferible pero necesariamente también algo de compartido: «la sensación –escribe Merleau-Ponty– es literalmente una comunión» (1945: 228).

## CUERPOS GENERADOS, REGENERADOS Y DEGENERADOS

Teresa de Lauretis, con *Tecnologías del género* (1987) y, más tarde, Judith Butler con *El género en disputa* (1990) y *Cuerpos que importan* (1993) retomaban el testigo del sujeto foucaultiano y lo focalizaban desde la diferencia

genérico-sexual. De Lauretis es, sin lugar a dudas, una de las pioneras, y veinte años después sigue siendo, a mi entender, una referencia obligada cuando se trata del cuerpo y sus representaciones. Formula y posteriormente desarrolla una asunción del género y la sexualidad (vía Foucault y más allá de Foucault, en ciertos aspectos), entendiéndolos como un conjunto de efectos producidos en los cuerpos y las relaciones sociales.

Se podría empezar a pensar el género tomando como punto de partida a Michel Foucault y su teoría de la sexualidad como «tecnología del sexo», para proponer que también el género, ya sea como representación o como autorrepresentación, sea considerado como el producto de varias tecnologías sociales, como el cine, y de discursos institucionales, epistemologías y prácticas críticas, además de prácticas de la vida cotidiana.

Podríamos así decir que el género, como la sexualidad, no es una propiedad de los cuerpos o algo que existe originariamente en los seres humanos, sino que es «el conjunto de los efectos producidos en cuerpos, comportamientos y relaciones sociales» como dice Foucault, debido al despliegue de «una compleja tecnología política» (De Lauretis, 1987: 35).

Por su parte, Judith Butler insiste en que pensemos los géneros y los cuerpos como materializaciones político-culturales que no tienen una existencia anterior a la cultura o al lenguaje. Ni el cuerpo ni el género poseen un origen previo, natural e inmaculado a partir del que posteriormente se transformen o alteren por mediación de determinadas prácticas discursivas. Discurso, género y cuerpo son inseparables. No se trata de creer que nuestros cuerpos nos predeterminan completamente pero tampoco que son lienzos inmaculados sobre los que podemos imprimir libremente algo (nuestra apariencia, nuestro sexo-género, nuestra identidad, nuestra alma, nuestro yo...). La capacidad de acción del individuo proviene, según entiendo que propone Butler, de su condición textual y discursiva. El lenguaje

se caracteriza por ser un ámbito intertextual, de constante citación. De hecho no hay modo de escapar de él, no hay otro lugar desde el que ser y pensar... sino el ámbito del lenguaje.

Originalmente, la pista de cómo interpretar la performatividad del género me la dio la interpretación que Jacques Derrida hizo de «Ante la ley» de Kafka. En esta historia, quien espera a la ley se sienta frente a la puerta de la ley, y le atribuye cierta fuerza a esa ley a la que uno espera. La anticipación de una revelación fidedigna del significado es el medio por el cual esa autoridad se atribuye y se instala: la anticipación conjura su objeto. Me pregunto si no trabajamos con una expectativa similar en lo que se refiere al género, de que funcione como una esencia interior que pueda ponerse al descubierto, una expectativa que termina produciendo el fenómeno mismo que anticipa.

De esta manera se muestra que lo que hemos tomado como rasgo «interno» de nosotros mismos es algo que anticipamos y producimos mediante ciertos actos corporales, en un extremo, un efecto alucinatorio de gestos naturalizados (Butler, 1999: 15-16).

Si tuviera que dar una imagen para entender cómo se concibe el género desde las propuestas teóricas de Butler recurriría a la de una fotocopia sin original, la repetición por anticipación de algo que creemos interior, esencial y natural pero que constituye un efecto del discurso y del lenguaje. No obstante, de esta misma condición iterativa que a juicio de Butler determina el género nace la capacidad de acción no necesariamente consciente y voluntaria del sujeto. En efecto, ninguna repetición es idéntica, no puede serlo por su misma condición de repetición. Si algo es una repetición, no es lo mismo. Solamente las repeticiones se parecen y se diferencian.

Esta fisura, fruto de la diferencia que conlleva dentro de lo parecido una repetición, abre el espacio para la subversión y la acción política. Los feminismos no pueden prescindir de la acción política. Los cuerpos y los textos



culturales que rigen sus apariencias, sus comportamientos, sus atributos, sus movimientos y desplazamientos, etc.; en definitiva, lo que podríamos llamar las gramáticas de los cuerpos, merecen, pues, toda nuestra atención.

## A/GRAMATICALIDADES: ¿EL CUERPO EN EVIDENCIA?

O mejor dicho, las agramaticalidades de los cuerpos.

¿Cuándo es visible el cuerpo? ¿Cuándo se manifiesta libre de las construcciones que lo constituyen? Probablemente nunca de forma absoluta porque en el preciso instante en que lo hiciera dejaría de ser cuerpo, cesaría su inteligibilidad como un cuerpo. No obstante, a veces nuestro cuerpo se hace poderosamente (y extrañamente) presente. Él, que siempre ha estado condenado al silencio y a la invisibilidad (basta recordar que la salud para la medicina ha sido hasta anteaer identificada como el silencio de los órganos), inesperadamente dice, se muestra, se pronuncia. Lo más probable es que desate polifonías.

Sin duda, el ámbito donde se ha ido más lejos en la investigación y experimentación del cuerpo, su representación y su lenguaje, lo constituye el arte. <sup>☞</sup> Desritualizado, deshumanizado, hiperrealista, extraño, abyecto, fragmentado, mutilado, visceral... los cuerpos que transitan por algunas propuestas artísticas sacuden poderosamente la percepción de nuestro ser-en-el-mundo.

El cuerpo se pone en evidencia y a la vez se nos antoja menos evidente.

<sup>☞</sup> Por supuesto en fenómenos artísticos como el cine, el teatro, la danza, el canto..., la pintura, la escultura... y muy específicamente en las propuestas del *body art*, las *performances* y/o el *carnal art*. Remito a los textos de Warr y Jones (2000) y de Reckitt y Phelan (2000) de la bibliografía.

## EJERCICIOS

---

1. Lee, interpreta, valora y relaciona en un texto los siguientes fragmentos. Se trata de un doble ejercicio que estima para cada bloque una extensión de 600 a 1.000 palabras.

a. *Descartes / La Mettrie / Merleau-Ponty*

a.1.

Y así como un reloj, compuesto de ruedas y contrapesos, no observa menos exactamente las leyes de la naturaleza cuando está mal hecho y da mal las horas, que cuando cumple enteramente los deseos del artífice, así también, si considero el cuerpo humano como una máquina construida y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, de tal suerte que, aunque ese cuerpo no encerrara espíritu alguno, no dejaría de moverse como lo hace ahora, cuando se mueve sin ser dirigido por la voluntad y, por consiguiente, sin ayuda del espíritu y sólo por la disposición de sus órganos; si considero, digo, el cuerpo como una máquina, conozco fácilmente qué tan natural le sería a un cuerpo de esa índole, estando, por ejemplo, hidrópico, sufrir esa sequedad de garganta que suele dar al espíritu el sentimiento de la sed y, por consecuencia, poner en movimiento sus nervios y demás partes, de la manera que se requiere para beber, aumentando así su mal y perjudicándose a sí mismo, como le es natural, no teniendo indisposición alguna, inclinarse a beber por su provecho, a consecuencia de igual sequedad de la garganta. Sin embargo, considerando el uso a que un reloj está destinado por su artífice, podría decirse que, si no marca bien las horas, se aparta de su naturaleza, y, del mismo modo, considerando la máquina del cuerpo humano como una obra de Dios, cuyo fin es tener todos los movimientos que suele haber en el cuerpo, podría pensarse que, si se le seca la garganta, siendo la bebida nociva a su conservación, esto es contrario al orden de su naturaleza. Pero, sin embargo, bien reconozco que esta manera de explicar la naturaleza es muy diferente de la anterior, pues aquí no es sino una cierta denominación exterior, que depende enteramente de mi pensamiento, el cual compara un hombre enfermo y un reloj mal hecho con la idea que tengo de un hombre sano y de un reloj bien hecho; y esa denominación exterior no significa nada que se encuentre efectivamente en la cosa a que se aplica. Mientras que, por el contrario, la otra manera de explicar la naturaleza se refiere a algo que está verdaderamente en las cosas y, por tanto, que no deja de tener cierta verdad.

Y es bien cierto que, aunque con respecto a un cuerpo hidrópico sea una denominación exterior el decir que su naturaleza está corrompida, si, no necesitando beber, no deja de tener seca y árida la garganta, sin embargo, con respecto al compuesto todo, es decir, al espíritu o alma unido al cuerpo, no es una pura denominación, sino un verdadero error de la naturaleza, puesto que tiene sed siéndole muy nociva la bebida; por lo tanto, queda aún por examinar cómo la bondad divina no impide que la naturaleza humana, así considerada, nos engañe e induzca a error (Descartes, 2005: 211-212).

a.2.

Ahora que está demostrado con claridad (contra los cartesianos, los stahlianos, los malebranchistas y los teólogos poco dignos de ser colocados aquí) que la materia se mueve por sí misma, no sólo cuando está organizada como en un corazón entero, por ejemplo, sino incluso cuando esta organización se destruye, la curiosidad del hombre quisiera saber cómo un cuerpo, precisamente por estar dotado originariamente de un soplo de vida, se encuentra adornado de la facultad de sentir y, por último, de la del pensamiento. Y para conseguirlo ¡ay, Dios mío, qué esfuerzos no han hecho algunos filósofos! Y qué galimatías tuve la paciencia de leer sobre este tema!

Todo lo que nos enseña la experiencia es que, en tanto que subsista el movimiento, por pequeño que sea, en una o en varias fibras, no hay más que pincharlas para despertarlas, para animar ese movimiento casi apagado, como se ha visto en esa multitud de experiencias con las que he querido derribar los sistemas.

Es, pues, constante el que el movimiento y el sentimiento se exciten mutuamente, en los cuerpos enteros y en los mismos cuerpos cuya estructura es destruida; por no decir nada de ciertas plantas que parecen ofrecernos los mismos fenómenos de la reunión del sentimiento y del movimiento.

Además, ¡cuántos filósofos excelentes han demostrado que el pensamiento no es más que una facultad de sentir, y que el alma racional no es más que el alma sensitiva aplicada a la contemplación de las ideas y al razonamiento! Lo que quedaría probado por el mero hecho de que cuando el sentimiento está apagado, lo está también el pensamiento, como en la apoplejía, el letargo, la catalepsia, etc. Pues los que han declarado que el alma no había dejado de pensar durante las enfermedades soporíficas, aunque luego no recordara las ideas que tuvo, han sostenido algo ridículo.

En cuanto a ese desarrollo, es una locura perder el tiempo investigando su mecanismo. La naturaleza del movimiento nos es tan desconocida como la de la materia (La Mettrie, 2000: 111-112).

a.3.

Mi cuerpo es a la vez vidente y visible. El que mira todas las cosas, también se puede mirar, y reconocer entonces en lo que ve el «otro lado» de su potencia vidente. Él se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para sí mismo. Es un sí mismo no por transparencia como el pensamiento, que no piensa sea lo que sea sino asimilándolo, constituyéndolo, transformándolo en pensamiento; es un sí mismo por confusión, narcisismo, inherencia del que ve a lo que ve, del que toca a lo que toca, del que siente a lo sentido; un sí mismo, pues, que está preso entre las cosas [...] Visible y móvil, mi cuerpo está en el número de las cosas, es una de ellas, pertenece al tejido del mundo y su cohesión es la de una cosa. Pero, puesto que ve y se mueve, tiene las cosas en círculo alrededor de sí, ellas son un anexo o una prolongación de él mismo, están incrustadas en su carne, forman parte de su definición plena y el mundo está hecho con la misma tela del cuerpo (Merleau-Ponty, 1977: 16-17).

## b. *De Lauretis / Butler / Sedgwick*

b.1.

1. El género es (una) representación, lo que no significa que no tenga implicaciones concretas o reales, tanto sociales como subjetivas, en la vida material de los individuos. Al contrario.

2. La representación del género es su construcción, y se puede decir, muy sencillamente, que el arte y la cultura erudita del mundo occidental en su conjunto constituyen el grabado (inhumación) de la historia de esta construcción.

3. La construcción del género continúa en la actualidad, tan diligentemente como en épocas pasadas, por ejemplo, en la era victoriana. Y continúa no sólo allí donde se podría suponer –en los medios de comunicación, en las escuelas públicas y privadas, en los tribunales, en la familia, tanto en la nuclear como en la extensa o en la de un único progenitor– en breve, en lo que Louis Althusser llama los «aparatos ideológicos del estado». La construcción del género continúa también, aunque de forma menos evidente, en la universidad, en la comunidad intelectual, en las prácticas artísticas y en las teorías radicales de vanguardia e incluso, y especialmente, en el feminismo.

4. Paradójicamente, por tanto, la construcción del género se realiza también mediante su propia deconstrucción, y también a través de cualquier discurso, feminista o no, que intente rechazarlo o minimizarlo como falsa representación ideológica. Porque el género, como lo real, no es sólo el efecto de la representación, sino también su exceso, lo que permanece fuera del discurso, un trauma potencial que puede desestabilizar, si no se contiene, cualquier representación (De Lauretis, 2000: 36).

b.2.

Pero, si no hay tal sujeto que decide sobre su género y si, por el contrario, el género es parte de lo que determina al sujeto, ¿cómo podría formularse un proyecto que preserve las prácticas de género como los sitios de la instancia crítica? Si el género se construye a través de las relaciones de poder y, específicamente, las restricciones normativas que no sólo producen sino que además regulan los diversos seres corporales, ¿cómo podría hacerse derivar la instancia de esta noción de género, entendida como el efecto de la restricción productiva? Si el género no es un artificio que pueda adoptarse o rechazarse a voluntad y, por lo tanto, no es un efecto de la elección, ¿cómo podríamos comprender la condición constitutiva y compulsiva de las normas de género sin caer en la trampa del determinismo cultural? ¿Cómo podríamos precisamente comprender la repetición ritualizada a través de la cual esas normas producen y estabilizan no sólo los efectos del género sino también la materialidad del sexo? Y esta repetición, esta rearticulación, ¿puede también constituir una ocasión para reelaborar de manera crítica las normas aparentemente constitutivas del género?

Afirmar que la materialidad del sexo se construye a través de la repetición ritualizada de normas difícilmente sea una declaración evidente por sí misma. En realidad, nuestras nociones habituales de «construcción» parecen estorbar la comprensión de tal afirmación. Por cierto los cuerpos viven y mueren; comen y duermen; sienten dolor y placer; soportan la enfermedad y la violencia y uno podría proclamar escépticamente que estos «hechos» no pueden descartarse como una mera construcción. Seguramente debe de haber algún tipo de necesidad que acompañe a estas experiencias primarias e irrefutables. Y seguramente la hay. Pero su carácter irrefutable en modo alguno implica qué significaría afirmarlas ni a través de qué medios discursivos. Además, ¿por qué lo construido se entiende como artificial y prescindible? ¿Qué deberíamos hacer con las construcciones sin las cuales no podríamos pensar, vivir o dar algún sentido, aquellas que de algún modo se nos hicieron necesarias? Ciertas construcciones del cuerpo, ¿son constitutivas en el sentido de que no podríamos operar sin ellas, en el sentido de que sin ellas no habría ningún «yo» ni ningún «nosotros»? Concebir el cuerpo como algo construido exige reconocer la significación de la construcción misma. Y si ciertas construcciones parecen constitutivas, es decir, si tienen ese carácter de ser aquello «sin lo cual» no podríamos siquiera pensar, podemos sugerir que los cuerpos sólo surgen, sólo perduran, sólo viven dentro de las limitaciones productivas de ciertos esquemas reguladores en alto grado generizados.

Si se comprende la restricción como restricción constitutiva, aun es posible formular la siguiente pregunta crítica: ¿cómo tales

restricciones producen, no sólo el terreno de los cuerpos inteligibles, sino también un dominio de cuerpos impensables, abyectos, invivibles? La primera esfera no es lo opuesto de la segunda, porque las oposiciones, después de todo, son parte de la inteligibilidad; la última esfera es el terreno excluido, ilegible, que espanta al primero como el espectro de su propia imposibilidad, el límite mismo de la inteligibilidad, su exterior constitutivo. Entonces, ¿cómo podrían alterarse los términos mismos que constituyen el terreno «necesario» de los cuerpos haciendo impensable e invivible otro conjunto de cuerpos, aquellos que no importan del mismo modo?

El discurso de la «construcción» que circuló principalmente en la teoría feminista quizás no sea completamente adecuado para la tarea que estamos abordando. Tal discurso no es suficiente para argumentar que no hay ningún «sexo» prediscursivo que actúe como el punto de referencia estable sobre el cual, o en relación con el cual, se realiza la construcción cultural del género. Afirmar que el sexo ya está «generizado», que ya está construido no explica todavía de qué modo se produce forzosamente la «materialidad» del sexo. ¿Cuáles son las fuerzas que hacen que los cuerpos se materialicen como «sexuados», y cómo debemos entender la «materia» del sexo y, de manera más general, la de los cuerpos, como la circunscripción repetida y violenta de la inteligibilidad cultural? ¿Qué cuerpos llegan a importar? ¿Y por qué? (Butler, 2003:13-14).

### b.3.

En el campo concreto de la sexualidad, por ejemplo, supongo que la mayoría de nosotros sabemos las cosas que pueden diferenciar incluso a las personas del mismo género, raza, nacionalidad, clase y «orientación sexual» –cada una de ellas, sin embargo, si se toma seriamente como pura diferencia, retiene un potencial ignorado para perturbar muchas de las formas de pensamiento existentes sobre la sexualidad.

- Incluso actos genitales idénticos significan cosas diferentes para diferentes personas.
- Para algunas personas el nimbo de la sexualidad apenas parece extenderse más allá de los límites de actos genitales diferenciados; para otras personas, los envuelve con holgura o vaga casi libre de ellos.
- La sexualidad constituye una parte importante de la identidad que algunas personas perciben de sí mismas y una parte poco importante de la identidad de otras personas.
- Algunas personas pasan mucho tiempo pensando en el sexo; otras, poco tiempo.
- A algunas personas les gusta tener una gran actividad sexual; a otras, poca o ninguna.
- Muchas personas tienen una implicación mental y emocional más rica con los actos sexuales que no realizan o incluso que no quieren realizar.

- Para algunas personas es importante que el sexo esté inserido en contextos resonantes de sentido, narración y relación con otros aspectos de su vida; para otras personas, es importante que no lo esté; a otras, ni se les ocurre que pueda ser así.
- Para algunas personas la preferencia por un determinado objeto, acto, rol, zona o escenario sexual es tan antigua y perdurable que sólo puede experimentarse como innata; para otras, parece llegar tarde o experimentarse como algo aleatorio o discrecional.
- Para algunas personas la posibilidad de una mala experiencia sexual es lo bastante disuasiva como para que sus vidas estén fuertemente marcadas por tratar de evitarlo; para otras, no es así.
- Para algunas personas la sexualidad ofrece un espacio necesario de mayor descubrimiento e hiperestimulación cognitiva. Para otras, la sexualidad ofrece un espacio necesario de habituación rutinaria y paréntesis cognitivo.
- A algunas personas les gustan las escenas sexuales espontáneas, mientras que otras prefieren las que están muy preparadas de antemano; a otras, en cambio, las que parezcan espontáneas a pesar de ser absolutamente previsibles.
- La orientación sexual de algunas personas está intensamente marcada por los placeres y vivencias autoeróticos, a veces incluso más que por cualquier otro aspecto de la relación sexual aloerótica. A otras personas la posibilidad autoerótica les parece secundaria o frágil, si es que existe.
- Algunas personas homo, hetero y bisexuales experimentan su sexualidad como si estuviera profundamente insertada en una matriz de connotaciones y diferenciales de género; para otras de ellas, no es así.

La lista de diferencias individuales podría extenderse fácilmente (Sedgwick, 1998: 38-39).

2. Comenta el «Manifiesto del arte-carnal», de Orlan (600 palabras) <http://www.orlan.net/> <[http://www.orlan.net/fr/php/page\\_paroles.php?id=63](http://www.orlan.net/fr/php/page_paroles.php?id=63)> [Consulta: 24 de junio de 2007]

3. Explica cómo se construye el cuerpo, a través de qué parámetros, acciones y conceptos en alguno de estos relatos (1.000-1.200 palabras). Elige una de las siguientes opciones:

- a. Silvina Ocampo, «Las vestiduras peligrosas»
- b. Tununa Mercado, «Antieros»
- c. Mario Bellatin, *Salón de belleza*
- d. Hanif Kureishi, «El cuerpo»

4. Busca en internet (o en las fuentes bibliográficas recomendadas) información sobre algún/una artista cuya obra ponga en evidencia el cuerpo y explica qué juzgas particularmente revelador y/o sugerente de su propuesta (1.000-1.200 palabras). No te pido que traslades la información hallada sino que elabores tú mismo/a un texto a la luz de lo que hemos trabajado hasta ahora.



## BIBLIOGRAFÍA

- BORDES, JUAN, *Historia de las teorías de la figura humana. El dibujo / la anatomía / la proporción / la fisiognomía*. Madrid: Cátedra, 2003.
- BUTLER, JUDITH, «Prefacio». Traducción de Laura Manríquez. En *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Traducción de Mónica Mansour. Buenos Aires-Barcelona-México: PUEG-Paidós, 2000 (1999).
- , Prefacio a *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Traducción de Alcira Bixio. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós, 2003 (1993).
- CARBONELL, NEUS y MERI TORRAS, «Introducción». En *Feminismos literarios*. Madrid: Arco/Libros, 1999.
- DE LAURETIS, TERESA, «La tecnología del género». En *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Traducción de Eva Echániz Sans. «Cuadernos inacabados», 35. Madrid: Horas y horas, 2000 (1987).
- DERRIDA, JACQUES: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. (1993). Edición digital de Derrida en castellano <[http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx\\_inyunciones.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm)> [Consulta: 24 de junio de 2007]
- DESCARTES, RENÉ, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Edición de Olga Fernández Prat. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Tecnos, 2005 (1641).
- FOUCAULT, MICHEL, *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Traducción de Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 1996 (1988).
- , *Vigilar y castigar*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Madrid: Siglo XXI, 2000 (1975).
- FUSS, DIANA, «Dentro/Fuera». Traducción de Meri Torras. En Carbonell y Torras (1999): 113-124 (1991).
- HALL, EDWARD T., *La dimensión cachée*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

- LA METTRIE, JULIÁN OFFRAY DE, *El hombre máquina. El arte de gozar*. Traducción de Agustín Izquierdo y María Badiola. Madrid: Valdemar, 2000 (1748).
- LUGONES, MARÍA, «Pureza, impureza y separación». Traducción de Marta Marín Domine. En Carbonell y Torras (1999): 235-264 (1994).
- MAUSS, MARCEL, «Les techniques du corps». En Marcel Mauss: *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1980 (1936).
- MERLEAU-PONTY, MARCEL, *El ojo y el espíritu*. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós, 1977 (1960).
- PERA, CRISTÓBAL, *El cuerpo herido. Un diccionario filosófico de cirugía*. Barcelona: Acantilado, 2003.
- RECKITT, HELENA y PEGGY PHELAN, *Art and Feminism*. Londres y Nueva York: Phaidon, 2000.
- RICH, ADRIENNE, «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana». Traducción de María-Milagros Rivera Garretas. En *DUODA. Revista d'estudis feministes*, 10 (1996): 15-45 [1980].
- SEDGWIK, EVE K., *Epistemología del armario*. Traducción de Teresa Bladé Costa. Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1998 (1990).
- SIMMEL, GEORG, «Essai sur la sociologie des sens». En Georg Simmel: *Sociologie et épistémologie*. Paris: PUF, 1981 (1912).
- TORRAS, MERI (ED.), *Corporizar el pensamiento. Escrituras y lecturas del cuerpo en la cultura occidental*. Vilagarcía de Arousa: Mirabel, 2006.
- WARR, TRACEY y AMELIA JONES (EDS.), *The Artist's Body*. Londres y Nueva York: Phaidon, 2000.
- WITTIG, MONIQUE, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Traducción de Javier Sáez y Paco Vidarte. Barcelona: Egales, 2006 (1992).
- , *El cuerpo lesbiano*. Traducción de Nuria Pérez de Lara. Valencia: Pre-Textos, 1977 (1973).