



Gestiones planetarias de la potentia gaudendi. Consideraciones en torno a las comunidades crip y trans ¹

Agustina Gállico Wetzel ²

Resumen

La intención del presente artículo es poner en conversación a la monstruosidad como categoría, con la comunidad crip/diverso funcional y la comunidad trans, en tanto agencias que se han apropiado de la misma ubicando al cuerpo como campo de batalla en su permanente voluntad y lucha por ampliar el horizonte de sentido en torno a lo humano y su potencialidad. La propuesta es efectuar un análisis que contemple la intersección de categorías como monstruosidad-violencia-precariedad desarrolladas desde biopolíticas afirmativas y negativas. Por biopolíticas negativas y afirmativas entenderemos la distinción entre una vida que es capturada por el poder y una vida que revela su potentia, respectivamente. Se explorará la existencia de un monstruo que por un lado representaría al sujeto deshumanizado producido por los mecanismos de exclusión que diseñan espacios destinados a la burla, la abyección y el olvido (vertiente negativa), y por el otro, en su versión afirmativa, el monstruo aparecerá como una figura que representa al nuevo sujeto que busca una política de vida radicalmente democrática. El monstruo encarnando una política de lo viviente nos redirige hacia el camino de quienes resisten a los estereotipos normativos de esta época, -unas agencias capaces de subvertir y transformar las fronteras de lo viviente- como son la comunidad crip/diverso funcional y la comunidad trans.

Palabras clave: Monstruosidad, Biopolítica, Humano.

Abstract

The main purpose of the article is to build monstrosity as a social category that dialogues with crip and trans studies, as agencies that have appropriated the category situating the body as a battle field in their permanent intention and fight for enlarging the horizon of sense related to human bodies and its potentiality. For that purpose the analysis will contemplate the

¹ Fecha de recepción: 27/05/2016 - Fecha de aceptación: 02/08/2016

² Agustina Galligo Wetzel: Licenciada en Psicología. Profesora Adjunta en la Cátedra Historia Epistemológica de la Psicología y Fundamentos en Filosofía de la Carrera de Psicología de la Universidad de la Cuenca del Plata (Corrientes Capital). Alumna del Doctorado en Estudios de Género del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. Pasante Investigadora del Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI) Núcleo Nedim (Imágen).



intersection between categories such as monstrosity-violence-precarity developed from affirmative biopolitics and negative biopolitics. For negative and affirmative biopolitics we understand the distinction between a life that is captured by power and a life that reveals its potentia, respectively. We will explore the existence of a monster that in one hand represents a dehumanized subject produced by mechanisms of exclusion, that consequently design spaces of abjection and oblivion (negative form) and in the other hand, on its affirmative form, appears as a figure that represents a new subject that seeks for a radically democratic political life. The monster incarnating a politic of life will guide us through agencies that resist the normative stereotypes of an era, agencies that are capable of subverting and transform the borders of life, such as the crip and the trans collective.

Key words: monstrosity, Biopolitics, Human.

La noción de vida y la posibilidad de una biopoiésis

En los últimos años ha emergido un eje fundamental en el debate filosófico-político contemporáneo, filósofos inscriptos en el pensamiento posnietzscheano han desarrollado diversas derivas y potencialidades respecto a la noción de vida, tal como es inaugurada en particular por Friedrich Nietzsche y en general por la filosofía del siglo XIX. Encontramos allí una línea del pensamiento contemporáneo que ha multiplicado sus variables y en la que puede reconocerse a autorxs fundamentales como Foucault y Deleuze. En el contexto de debate en torno a la vida, el aporte de Foucault resulta decisivo para pensar el acontecimiento que, según el autor, ha marcado el mundo moderno: el biopoder o poder sobre la vida (FOUCAULT, 2002) que en *La voluntad de saber* afirmará, es aquello que hace entrar la vida en el ámbito de los cálculos explícitos y hace del poder-saber un agente de transformación de la

vida humana (FOUCAULT, 2002; p.188), en tal sentido dirá que el hombre moderno es un animal en cuya política está en cuestión su vida de ser viviente. Con esto Foucault no solamente está cuestionando el modo en que tradicionalmente se ha pensado la política en la modernidad, como aquello que es el resultado de una acción teleológica del hombre, sino que también abre la pregunta en torno a la noción de la vida y con ello emerge un objeto que hasta el momento no había sido llanamente analizado. El debate en torno a la vida se formula entonces dentro de una propuesta de política estetizante y de una estética de la existencia (RAFFIN, 2015) que puede ser pensada como una “política de nosotros mismos”, como aquella que resiste a la captura del poder que enlaza a los individuos a una supuesta identidad acabada. *“En ese sentido, la biopolítica podría tener su contrapartida en una “biopoiésis”, entendida como una producción de belleza que construye un bios sin*



neutralizar ni administrar desde un supuesto saber universal” (FLEISNER, 2015: p. 12).

La vida de los monstruos

En el intento de continuar esa línea de debate en relación a la vida y a la existencia en tanto estético-política, el presente artículo se orientará a reflexionar acerca de las comunidades crip/diverso funcionales y trans desde la perspectiva de los estudios posfeministas³ (dentro de la estela del poshumanismo) centrándonos en la categoría de monstruosidad. A modo de pensar dicha categoría, la noción de precariedad elaborada por la filósofa estadounidense Judith Butler se articulará como eje central del artículo, en tanto las nociones de monstruosidad y precariedad encuentran su vinculación en una lectura biopolítica que busca continuar el análisis de Foucault en relación a la vida. El monstruo como aquel que encarna las derivas tanatopolíticas de un poder que se ejerce sobre la vida para maximizarla, minarla y cuidarla, o pormenorizarla y abandonarla (BUTLER, 2011), constituye una categoría que encuentra rápidamente su vínculo al concepto de precariedad en tanto aquello que señala la bestialidad

³ Para el posfeminismo el sujeto ya no es la mujer, sino una multiplicidad de identidades alternativas, no binarias. Pensar en un “después” del feminismo radical permite abrir la lucha hacia horizontes que incluyan otras corporalidades que constituyen minorías, junto a la categoría de mujer.

con que los marcos de reconocimiento e inteligibilidad social seleccionan las vidas pasibles de ser futurizadas, a la vez que reconoce otras como amenazas al orden social. A los fines de sostener los límites de lo que -dentro de este reconocimiento diferencial- se deduce que es humano y que es merecedor de una vida vivible, aquello que amenaza el orden se supone objeto de aniquilación y abandono. En tal sentido, las comunidades crip/diverso funcionales y trans dan cuenta de la existencia de corporalidades que sufren, pero también resisten (NEGRI, 2001) a las derivas tanatopolíticas operadas desde los marcos regulatorios que articulan y seleccionan las tramas de la existencia corporal, desde un orden que capitaliza, escinde y ataca los gestos, los movimientos, el vestir de actorxs sociales que concibe como monstruosos.

Se desprende un visible paralelismo monstruoso (PLATERO; ROSON, 2012: p.134) entre las realidades vividas por la comunidad crip/diverso funcional y la comunidad trans. Posiblemente ambas comunidades operen desde un mismo lugar de resistencia pues, suponiendo que las instituciones que en nuestra cultura aseguran y producen las identidades heterosexuales son las mismas que producen las corporalidades consideradas validas o “capaces” (MCRUER, 2006: p.6), es que se plantea que las regulaciones corporales (al igual que las normas de género) compulsivamente producen capacidades y habilidades que, al tiempo que son reconocidas como tales,



malogran la viabilidad y la futurabilidad de otros cuerpos considerados “menos validos” (MCRUER, 2006: p.5). Al igual que la heterosexualidad, la habilidad corporal se presenta como una compulsión (MCRUER, 2006: p.5) y algo imposible de ser capturado completamente, de allí la intención por parte de los mecanismos de gestión de la *potentia gaudendi* (PRECIADO, 2014) de reiterar las normas de género (BUTLER, 2007), y de reiterar asimismo el proyecto normativo corporal: un proyecto que se experimenta al recorrer una ciudad y ser afectado por su arquitectura, en los sintagmas que cartografían los manuales de disciplinamiento escolar (DELEUZE; GUATTARI, 1980), en las alabanzas que resuenan en las mañanas del gobierno provincial, etc.

Tanto la comunidad crip/diverso funcional como la comunidad trans configuran agenciamientos que se han apropiado de la categoría *monstruo* en el afán de materializar una lucha que ubica al cuerpo como campo de batalla en su permanente lucha por ampliar el horizonte de sentido en torno a lo humano y su potencialidad, “*de este modo, el monstruo deviene el portador de un saber positivo: el de la potencia o capacidad de variación de los cuerpos, lo que en el cuerpo desafía su inteligibilidad misma como miembro de una especie, de un género, de una clase*” (GIORGI y RODRIGUEZ, 2009: p.144).

Exclusiones interseccionales

Con la perspectiva interseccional desarrollada por Platero (2012), categorías como monstruosidad-violencia-precariedad posiblemente encuentren resonancias de sentido. Para explicar esta perspectiva, Platero nos invita a abrirnos a la tridimensionalidad, y sugiere:

“La imagen que más me interesa es la de una 'maraña'. Esta imagen presupone la complejidad que implica la propia noción de identidad. Rompe la lógica lineal, y sobre todo, es tridimensional, necesitamos salirnos un poco del pensamiento binario. Todo no es blanco o negro, gitano o payo... Sino que a veces las formas de entender la identidad están construidas unas sobre otras, y a través otras. Las personas, las relaciones y los problemas sociales pueden entenderse bajo la forma de una maraña. Nos aporta una mirada poliédrica necesaria para acercarnos a procesos que no son unívocos, nunca hay una sola razón que constituya un problema” (PLATERO, 2013).

La perspectiva interseccional permite señalar que los diferentes ejes de exclusión, discriminación y desigualdad no operan independientemente unos de otros sino que, más bien, se encuentran en continua interacción. De modo que algunxs personas alojan y vivencian dos o más ejes de exclusión en una misma existencia corporal, lo cual conlleva un tratamiento de la exclusión situado en fenómenos que se suceden y se interrelacionan entre sí.



“Así, *Intersecciones*....comienza por defender en su introducción la necesidad de abandonar perspectivas precedentes en las cuales el género, la clase social o la orientación sexual eran concebidos como compartimentos estancos, mientras que las personas que experimentaban más de un tipo de desigualdad eran sistemáticamente ignoradas (mujeres pobres, gitanos LGTBQI etc.). Sus autores/as proponen, sin embargo, incorporar la perspectiva de análisis y las preguntas de investigación que acompañan al término interseccionalidad, de modo que se abandonen los análisis simplificadores que no permiten reconocer los privilegios ni identificar las vulnerabilidades de modo efectivo. Así, se invita al investigador/a a experimentar “*el riesgo de aceptar la complejidad*” (ALVAREZ, 2014: p.257).

La perspectiva interseccional permite reflexionar en torno a un sujeto situado que experimenta vivencias interseccionales, y lo que hace Platero es motivar a que lxs investigadorxs contribuyan por medio de una mirada compleja, tridimensional, a visibilizarlas y a captar sus efectos de sentido.

Hablar de exclusión nos remite a una figura teórica de gran ambigüedad que merece una lectura distinta a lo marginado o segregado, ya que podríamos estar frente a lo que Esposito denominó *dispositivo de la persona* (ESPOSITO, 2012) una persona que nunca puede emerger de su reverso (no persona) lo cual, según él, constituye su estado permanente de

excepción, un objeto puro de una violencia que suprime de facto el acto mismo de alcanzar una subjetividad: una sujeción sin sujeto, un no-sujeto, un *aún* no sujeto, cuya inespecificidad podría funcionar como potencia explicativa a la hora de desandar *la aporía en el corazón de la exclusión*. “*Situándonos desde un principio lógico, puede sostenerse que todo término excluido está precedido por una negación primera que opera como fundamento de su identidad, es decir, como la fuerza de inscripción de un sentido*” (VICTORIANO y OSORIO, 2011).

La monstruosidad en tanto categoría de inteligibilidad social (LEITE, 2012) se encuentra en interdependencia con múltiples fenómenos de exclusión social, con la manera en que selectivamente se reconocen las vidas y, con la violencia que es el subtexto de estas acciones, lo cual lleva a dar cuenta de la necesidad de situar al monstruo en relación a un proyecto normativo, y en tal sentido, considerarlo un sujeto biopolítico (TORRANO, 2015). De esa manera la monstruosidad entra en consonancia con la tradición de pensamiento y las investigaciones de Foucault en torno al poder (el biopoder), los sistemas de exclusión y la sexualidad, ya que se trata de un campo de reflexión que se anuda a un sistema de enunciados que van desde la *tecnología política del cuerpo* como instancia de producción subjetiva dentro de las llamadas *sociedades disciplinarias*, a las dinámicas contemporáneas de exclusión cuyos



mecanismos de control han logrado insertarse en los límites mismos que separa lo vivo de lo no vivo (VICTORIANO y OSORIO, 2011).

En la lectura que Foucault hace de Canguilhem en su seminario *Los Anormales*, el filósofo sugiere la idea de que la norma no es definida como una ley natural, sino más bien por el papel de exigencia y coerción que la norma es capaz de ejercer en los ámbitos en que se aplica. Por consiguiente, dice Foucault, la norma no es simplemente un principio de inteligibilidad sino que, es portadora de una pretensión de poder y un elemento a partir del cual puede legitimarse y fundarse un cierto ejercicio del poder, cuya función no es precisamente excluir, rechazar, sino, estar ligada a una técnica positiva de transformación e intervención, a una especie de proyecto normativo (FOUCAULT, 2000).

Gestión de la potentia gaudendi

Indagar en torno a la categoría monstruosidad como aquella que refleje la potencialidad y la capacidad de variación del cuerpo humano posiblemente habilite una estrategia contrahegemónica que extienda los límites de lo humano o lo que socialmente figura reconocido como humano. La categoría, como lo hemos advertido, aloja múltiples fenómenos interseccionales que dan cuenta de operaciones específicas de poder que se realizan sobre la vida y sobre el cuerpo en tanto aquello que supone vida. Sobre esta matriz se ubica Preciado con su

concepto filosófico *potentia gaudendi* definido en su ensayo *Testo Yonqui, sexo, drogas y biopolítica* (PRECIADO, 2014). Con *potentia gaudendi* lo que busca Preciado es elaborar un nuevo concepto filosófico en el dominio farmacopornográfico que sea equivalente al concepto de fuerza de trabajo de la economía clásica y a la conceptualización spinozista de la potencia, *potentia gaudendi* refiere a la fuerza orgásmica, la excitación total de un cuerpo. El autor propone que esta fuerza es indeterminada, no genérica, ni masculina ni femenina, ni humana ni animal, no es heterosexual u homosexual y tampoco privilegia un órgano sobre otro: “*el pene no posee más fuerza orgásmica que la vagina, el ojo o el dedo del pie*” (PRECIADO, 2014).

La *potentia gaudendi*, dice Preciado, es la suma de la potencialidad de excitación inherente a cada molécula viva, aspira por tanto a extenderse en el espacio y en el tiempo, transformando el mundo. Esta fuerza orgásmica reúne simultáneamente fuerzas psíquicas y somáticas, pone en juego todos los recursos bioquímicos y todas las estructuras del alma (PRECIADO, 2014). Lo que interesa de este concepto es que, según Preciado, tanto la biopolítica (política de control y producción de la vida) como la tanatopolítica (política de control y gestión de la muerte) funcionan como farmacopornopolíticas: gestiones planetarias de la *potentia gaudendi*. Para Preciado, estas tecnologías de gestión farmacopornográficas tienen el



objetivo de producir una prótesis política viva: un cuerpo lo suficientemente dócil (FOUCAULT, 1996) como para poner su *potentia gaudendi* al servicio de la producción de capital (PRECIADO, 2014: p. 99), fuera de esta gestión somatopolítica no existen para el autor hombres ni mujeres, heterosexuales u homosexuales, animales o máquinas. La gestión que se produce sobre los cuerpos, potenciando sus órganos u obturando su devenir, da cuenta de una gestión social y sexo-normativa (PRECIADO, 2014: p.43) que establece reconocimientos selectivos de lo humano.

El cuerpo en tanto potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones (FLEISNER, 2015) resulta un eslabón nodal del imperio maquínico productivo (PRECIADO, 2014); que le extrae la *potentia gaudendi* a cada célula viva al servicio del capital. Y cuando un cuerpo, desde su posicionamiento sexo-genérico/étnico/racial, excede las formas que intentan capturarlo y resiste así al poder, deviene monstruoso para los aparatos de gestión, y en tal sentido, un blanco que suscita la iterabilidad del proyecto normativo. Siguiendo esta línea Preciado en Testo Yonqui da la siguiente definición de género:

“El género es una noción necesaria para la aparición y el desarrollo de una serie de técnicas farmacopornográficas de normalización y transformación del ser vivo –como la fotografía de los *desviados*, la identificación celular, el

análisis y la terapia hormonales, la lectura cromosómica o la cirugía transexual e intersexual- (...) El género no es ni un concepto, ni una ideología, ni una performance: se trata de una ecología política. La certeza de ser hombre o mujer es una ficción somatopolítica producida por un conjunto de tecnologías de domesticación del cuerpo, por un conjunto de técnicas farmacológicas y audiovisuales que fijan y delimitan nuestras potencialidades somáticas funcionando como filtros que producen distorsiones permanentes de la realidad que nos rodea“ (PRECIADO, 2014).

Sin embargo, en Butler (2004) el género es definido como un sistema de reglas, convenciones, normas sociales y prácticas institucionales que producen performativamente al sujeto, el género no se identifica con una esencia o una verdad psicológica (PRECIADO, 2014: p. 95) sino como una práctica discursiva y corporal performativa a través de la cual el sujeto adquiere inteligibilidad social y reconocimiento político. Sus aportes son fundamentales para pensar las matrices normativas que gestionan y seleccionan aquellas vidas que son socialmente reconocidas y otras que sufren la falta de reconocimiento, más específicamente a partir del giro teórico que realiza la autora en su texto *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia* (2004), donde encamina sus contribuciones al planteamiento de una nueva ontología corporal. Allí la autora sitúa sus preocupaciones en relación a las comunidades que son objetos de políticas de austeridad y precarización,



un tema que mantiene su conexión con el anterior porque el campo de batalla es el mismo: el cuerpo humano. Más adelante, en *Frames of War* (2011), Butler dirigirá su atención hacia la consecución de una comunidad política más radicalmente democrática, centrándose en los modos culturales con que los afectos y las éticas son regulados a través de marcos de violencia selectiva y diferenciales que producen el borramiento o rechazo de ciertas comunidades.

Butler entiende que el sujeto se constituye como ser social viable a partir de la experiencia del reconocimiento⁴. El deseo de reconocimiento es fundante del sujeto y es un deseo que lo arroja a una exterioridad que se le presenta como constitutiva⁵. Esta interdependencia

con un afuera constitutivo nos ubica en una condición extática frente al otro y vulnerables a la violencia a causa de esta exposición: una violencia que puede plantearse en términos afirmativos, entendiendo que esta condición nos brinda la posibilidad de vivir y de crecer, o bien una violencia planteada en términos negativos, en tanto deja al sujeto a merced del daño y el riesgo radical de desaparecer. A esto la autora lo llama precariedad, léase, la condición de vulnerabilidad física compartida por todos los seres humanos. Nuestra vulnerabilidad y precariedad es subrayada al comprobar que los circuitos de reconocimiento son articulados por proyectos normativos sociales –entre los que se cuentan las normas de género– que deciden la dinámica de tales circuitos (CANSECO, 2015: p. 6) bajo operaciones específicas de poder. Según Butler, la existencia de marcos normativos de inteligibilidad diferencian las vidas que podemos aprehender de las que no, organizan las epistemes y ontologías de sujetos que serán cobijados de los que no. Lo anteriormente mencionado nos liga a la noción de precariedad propuesta por Butler según la cual se produce una distribución selectiva de lo que puede y debe ser protegido y llorado. A partir de esta distribución ciertas vidas son reconocidas como humanas y gozan de condiciones materiales que permiten su viabilidad, mientras que otras sufren la falta de redes de apoyo sociales y se encuentran más expuestas a la violencia

⁴ Cuando Hegel introduce la noción de reconocimiento en la sección sobre el amo y el esclavo de su *Fenomenología del Espíritu*, narra el primer encuentro con el Otro en términos de pérdida de uno mismo (HEGEL, 2006; parte III). Al respecto, Butler sugiere que: “Podría pensarse que Hegel está sencillamente describiendo un estado patológico en el cual una fantasía de absorción por el Otro constituye una experiencia temprana o primitiva. Pero en realidad está diciendo algo más. Está sugiriendo que, sea lo que sea la conciencia, sea lo que sea el yo, el sujeto solo se encontrará a sí mismo a través de una reflexión de sí mismo en otro. Para ser uno mismo, se debe pasar a través de la pérdida de sí, y después de atravesarla nunca más se “retornará” a ser lo que era” (BUTLER, 2004:p.211).

⁵ “Más que una mera superficie, el cuerpo humano se constituye como un fenómeno social que sufre, se alegra y responde a la exterioridad del mundo” (BUTLER, 2010:p.76).



y la aniquilación. Las normas sociales en general, y las normas de género en particular constituyen vidas humanas por un lado, y en la configuración de estas vidas, construyen, por el otro, un exterior constitutivo que funciona sosteniendo/manteniendo en sus límites la esfera de lo humano (CANSECO, 2015: p.10). Estas últimas deben conservarse en el lugar de lo inhabitable, de lo abyecto⁶, para sostener la “vida humana”, por lo que son leídas más bien como “amenazas para la vida”, a esto Butler ha denominado *monsterización del extraño* (BUTLER; 2004: p.59), ya que el monstruo es utilizado para marcar la frontera entre la identidad de lo

⁶ Enfrentarse con los monstruos es enfrentarse con la alteridad que nos constituye, con esa diferencia que necesitamos para articular nuestra propia identidad. J. Kristeva en *Powers of Horror. An Essay on Abjection (1982)*, afirma que el miedo al Otro se transforma en disgusto y repugnancia al otro, causando una profunda abyección en el sujeto afectado, porque lo que vuelve abyecto es: “Aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas. La complicidad, lo ambiguo, lo mixto”(KRISTEVA, 1982: p.4). Frontera sin duda, la abyección es ante todo ambigüedad, porque aun cuando se aleja, separa al sujeto de aquello que lo amenaza -al contrario, lo denuncia en continuo peligro-. Pero también porque la abyección misma es un mixto de juicio y de afecto, de condena y de efusión, de signos y de pulsiones. Del arcaísmo de la relación pre-objetual, de la violencia inmemorial con la que un cuerpo se separa de otro para ser, la abyección conserva aquella noche donde se pierde el contorno de la cosa significada, y donde sólo actúa el afecto imponderable (KRISTEVA, 1982: p.46).

humano y su alteridad negativa. La supresión de tales amenazas, en este sentido, no es digna de duelo público, lo que para la autora es un indicador de la distribución diferencial del reconocimiento.

El monstruo como acontecimiento positivo

En el artículo de Negri *El monstruo político. Vida desnuda y potencia* (2001) así como en los libros que constituyen la trilogía que escribe junto a M. Hardt *Imperio* (2000), *Multitud. Guerra y Democracia en la era del Imperio* (2004) y *Commonwealth* (2009), vemos que el autor italiano elabora extensos desarrollos en torno a las nociones de monstruosidad y eugenesia en distintos períodos del pensamiento filosófico, lo cual permite verificar por un lado, la existencia de un dominio biopolítico negativo de la monstruosidad, caracterizado por el ideal eugenésico de la racionalidad clásica, y por el otro, la existencia de un dominio biopolítico afirmativo del monstruo que, situado en cierta coyuntura histórica, nos permitirá acercarnos a los conceptos de potencia, lucha y resistencia.

“La filosofía griega al fundar la autoridad posiciona al monstruo por fuera de la economía del ser. El monstruo vaga en los sueños y en el imaginario de la locura (...); sólo puede darse como destino catastrófico, motivado catárticamente, o bien como evento divino” (NEGRI, 2001: p.95).



En esta operación, la racionalidad clásica domina al monstruo para excluirlo: el monstruo es el límite absoluto del ser y la materia. Luego, en los inicios de la modernidad la exclusión del monstruo se concibe de manera distinta: el monstruo reingresa en el discurso filosófico, deviniendo “metáfora” en el campo político, representando la barbarie, la anarquía y el desorden frente al Leviatán, el Estado.

Negri sostiene que a partir de la conceptualización de la lucha de clases desarrollada por Marx, el monstruo deviene sujeto, de manera que el viejo esquema de la eugenesia queda abandonado. El monstruo ya no es un personaje onírico o una metáfora, sino que está allí, existe. En este sentido expresa:

“En efecto, sólo un monstruo es el que crea resistencia ante al desarrollo de las relaciones capitalistas de producción; y sólo un monstruo es el que construye la lógica del poder monárquico, aristocrático, populista, siempre eugenésico; el que rechaza la violencia y el que expresa insubordinación; el que odia la mercancía y se expande en el trabajo vivo...Comenzamos a leer la historia desde el punto de vista del monstruo”. (NEGRI, 2001: p. 103).

De este modo, el monstruo deviene un *acontecimiento positivo* que desde una interioridad monstruosa –ya no un exterior onírico o metafórico–, plantea una lucha y una resistencia inmanente. Pero el poder (y el cerebro capitalista), dice el pensador, tiende a la

omnipotencia y no puede evitar este problema en el centro de su intimidad, por lo que si el monstruo está ahí, el poder debe ejercer la capacidad de aferrarlo; y si no tiene, o todavía no tiene, o ya no tiene la capacidad de destruirlo, debe desplegar el poder o bien ponerlo bajo control, o bien normalizarlo. (NEGRI, 2001). Con esto se constata la permanencia del ideal eugenésico del poder. Pero, al mismo tiempo, se hace ineludible la resistencia del monstruo. Según Negri:

“En el feminismo del *métissage* y de la hibridación, en estas verdades antidualéticas, en esta comprensión correcta del fin de toda forma “racional” de dominio (ya sea patriarcal o solamente político), en beneficio de la superación de todo límite disciplinario, tanto en la epistemología como en las ciencias de la naturaleza, allí se afirma hoy plenamente la potencia del monstruo. (NEGRI, 2001: p.106).

Este feminismo que Negri llama del *métissage* y de la hibridación no sólo da cuenta de un pensador que se ha vinculado teóricamente con los estudios de género (que muchxs otrxs han bordeado), sino que también nos dirige hacia el pensamiento de la bióloga feminista Donna Haraway, quien ha adquirido una importante participación en los debates de estudios culturales de la ciencia al cuestionar el positivismo androcentrista y proponer una perspectiva a través de la cual la biología se mezcla con la tecnología para repensar los límites de la naturaleza, según la autora, devenida



cyborg. El cyborg, híbrido de máquina y organismo, criatura de realidad y ficción (HARAWAY, 1991) abarca nuestra realidad social y corporal, y señala acoplamientos posibles entre lo humano y lo maquínico, entre lo animal y lo humano. De este último acoplamiento entre lo humano y lo animal, Haraway se ocupa especialmente en el libro *Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness* (2003).

Preguntarse sobre las fronteras corporales y el orden social, resulta relevante en la toma de conciencia del papel que juega la imaginaria corporal para la visión del mundo y, por tanto, para el lenguaje político (HARAWAY, 1991). Los cyborgs, en tanto híbridos, son entes monstruosos que permiten pensar nuevos acoplamientos entre animal y humano, y también entre humano y máquina. En *A Cyborg Manifesto* (1985) Haraway, refiriéndose a Zoé Sofoulis expresa que: “*los monstruos más terribles y, tal vez, más prometedores en mundos de cyborgs se encuentran encarnados en narrativas no edípicas con una lógica distinta de la represión, que necesitamos entender para poder sobrevivir*” (HARAWAY, 1991: p.18).

Esta afirmación actúa como una llamada a la lectura y al cuestionamiento crítico de las lógicas dicotómicas, binarias que se han sostenido hasta el momento en torno a las configuraciones de las colectividades, de lo humano, de la naturaleza y las máquinas, de ahí que

Haraway defienda la mezcla, la fusión de cuerpo y máquina, la no pureza de los cuerpos, su falta de inocencia. Dicha simbiosis, permite al feminismo pensar en términos afirmativos, donde el cyborg plantea resistencia a través de la posibilidad de transgresión de los cuerpos, los géneros y los sexos (HARAWAY, 1999).

“Cojos y precarias haciendo vidas que importan”

El monstruo encarnando una política de lo viviente nos redirige por el camino de quienes resisten a los estereotipos normativos de esta época, unas agencias capaces de subvertir y transformar las fronteras de lo viviente-como son la comunidad crip/diverso funcional y la comunidad trans.

Las personas con discapacidad tienen una extensa trayectoria histórica en ser reconocidas por el saber médico/jurídico como sujetos monstruosos, fenómenos de la naturaleza que han ocupado vastas páginas en los tratados de teratología de Ambroise Paré, Geoffroy Saint-Hilaire, entre otros. Ante tales circunstancias se erige una comunidad que entenderá la discapacidad bajo el nuevo término de diversidad funcional o lo que también se reconoce como *crip movement*. Esta agencia cuestiona los prejuicios que circundan en torno a la discapacidad o al hecho de concebir el cuerpo humano como una materia recortada por unos límites que le son impuestos desde una hegemonía que no concibe modos monstruosos de existencia corporal.



“No batallaremos con nuestro cuerpo, jamás normalizaremos la violencia ejercida sobre él: la violencia que hay en tu mirada condescendiente o cuando no me miras, la violencia de tus palabras, de tus silencios, de tu pasividad. Mi cuerpo no es un lastre, aunque se aleje de tu estereotipo de belleza, porque tenga un color que percibes como estigma o tenga formas, protuberancias. Mi cuerpo huele, se mueve con gracia o con torpeza, se expresa. Y de ese modo te cuento que yo estoy aquí, habitando el espacio, el mismo espacio que tú. Aunque no me sienta bienvenida, aunque te incomode. No me resignaré a un lugar de dependencia, de pasividad. Quiero que respetes mi derecho a existir con mi particularidad, mis arrugas, mis protuberancias, mis pelos y mi olor. Reivindico mi belleza particular, mi sexualidad particular, mi fortaleza y mi vulnerabilidad. Reivindico aquello que siento que me enlaza contigo y me iguala a ti como seres humanos que somos: la diversidad.” (TRAFICANTES DE SUEÑOS, 2011: p. 68)

El modelo médico de la discapacidad ha sugerido y sugiere -por medio de estadísticas, normalizaciones quirúrgicas- la existencia de cuerpos defectuosos y, en tanto tales, patologizables (KAFFER, 2013: p.5). Estos cuerpos configurarían la materia viva que necesita ser tratada, reacomodada y rehabilitada. Se hace evidente la existencia de un orden social que bajo un proyecto de normalización produce y reproduce “cuerpos hábiles y capaces” compulsivamente, a la vez que reconoce otros cuerpos dentro de

lógicas de exclusión, como existencias estigmatizadas y apartadas de lo futurizable (GIORGI, 2014: p.144).

En el cuaderno de producción española “Cojos y precarias haciendo vidas que importan” (TRAFICANTES DE SUEÑOS, 2011) encontramos entrevistas, manifiestos, pequeñas notas que dan cuenta de la común vulnerabilidad de los cuerpos, la potencia de su fragilidad y la interdependencia de las personas, a la vez que hacen posible un acercamiento a la vida de la comunidad diverso funcional. Allí las palabras *monstruosidad* y *precariedad* son entendidas como una condición existencial que proyecta una incertidumbre a la hora de acceder a los recursos y de diseñar un proyecto de vida digna. Según sus redactorxs, la exclusión de ciertas comunidades a la posibilidad de acceder a una vida digna no deja de estar relacionada con una sociedad organizada en torno a la obtención de beneficio económico: esa finalidad determina los tiempos, las ordenaciones urbanísticas, la producción, las formas de consumo, las relaciones sociales, etc. Y se trata de un principio intrínsecamente generador de desigualdades. Para romper con él es preciso edificar día a día una sociedad organizada en torno a las personas, a sus necesidades y deseos, e inventar, por ende, formas de negociar políticamente las necesidades y deseos prioritarios, y las maneras de alcanzarlos, empeñarse, en fin, en la construcción de una verdadera democracia (TRAFICANTES DE



SUEÑOS, 2011). Si, como señala Butler en *Vida Precaria* la vulnerabilidad de los otros cuerpos y del propio es lo que posiciona en una relación ética frente al otro, podemos ver porqué resulta oportuno establecer un cruce entre la monstruosidad y las comunidades crip y trans. Tal cruce da cuenta de una lógica de poder que se enlaza a los cuerpos y que distribuye de manera diferencial lo que socialmente es reconocido como una existencia capaz y valiosa, mientras jerarquiza otras vidas como menos valiosas. En la búsqueda de una relación ética *con* el otro, cabe vincular el concepto de fragilidad y vulnerabilidad ya no desde un lugar de victimización o de resignación, sino más bien como aquel lugar que da cuenta de la necesidad de creación de una sociedad más radicalmente democrática (BUTLER, 2012: p.48) que tome en cuenta vulnerabilidad que nos es común para trazar redes de apoyo, generosidad y pensar la interdependencia de las personas, buscando experimentar la fragilidad ya no desde el miedo, sino desde el fulcro de una vida combativa, transformadora y creativa (TRAFICANTES DE SUEÑOS, 2011).

Resonancias monstruosas

En una línea de resonancia inevitable tanto la comunidad trans como la comunidad diverso funcional han revalorizado el cuerpo de la monstruosidad, sacando a la luz y denunciando la violencia por medio de las cuales los sistemas de gestión han

intentado normalizar, disciplinar y apropiarse del mismo, dibujando sus límites y sus funcionalidades.

Susy Shock, artista trans sudaca – como ella misma se define- habla de la reivindicación de lo monstruosidad, ya que cree que es la contracara de todo lo que es *normal*, todo aquello que se decidió que es normal. Reivindicar el derecho a ser un monstruo para Susy es enorgullecerse de aquellas zonas prohibidas, sucias y ajenas, las zonas de las brujas, de las putas, de los perseguidos y los olvidados (SHOCK, 2015). También Lohana Berkins ha situado la monstruosidad como aquel lugar donde la sociedad coloca a quien representa un desborde pulsional para el *bios*, y que en tanto provocador y rebelde, termina siendo objeto de los aparatos de vigilancia y control.

“La medicina obedece y es funcional a un aparato de control disciplinario mucho más amplio. Su objetivo es reencauzar a quienes según la mirada médica y biologicista nos apartamos de la norma. La medicina construye esta idea de monstruosidad, pero además interviene siempre como normalización binaria en el sentido de que sólo reconoce como únicos orígenes y destinos a la sexualidad y estandarización, por un lado, del hombre y, por otro, de la mujer. Se combina desvalorización con locura y, en una misma operación, se nos infantiliza. Pasamos a ser sujetas tuteladas al amparo del androcentrismo y del discurso médico –con su fuerte mirada machista que usa como modo de dominación– que nada podemos



decidir por nosotras mismas”
(BERKINS, 2013: p. 29).

Dicho esto, que es sólo una interpretación posible, es necesario reconocer la existencia de una ambivalencia que persiste en las lecturas biopolíticas que continúan la obra de Foucault (BALZA, 2013), la cual podría ser formulada del siguiente modo: por un lado, una interpretación negativa de la vida como receptividad absoluta, y por el otro, el interés principal por la vida humana que lleva a identificarla con la afirmatividad de una potencia que excede y resiste a toda forma de captura. En suma, el monstruo por un lado representa al sujeto deshumanizado producido por los mecanismos de exclusión que diseñan un espacio de horror y abyección (vertiente negativa), y por el otro, en su versión positiva, el monstruo representa al nuevo sujeto que resiste y se busca en una política de vida que amplía sus epistemes y sus marcos de inteligibilidad, inaugurando de esa manera un posicionamiento ético *con* el otro que toma en cuenta la común fragilidad y transforma la vida afirmativamente, en comunión con las infinitas posibilidades de producción de biopoiésis que brota del tejido común que vincula lo humano.



Bibliografía

AGULLÓ C; et al. (2011) *Cojos y precarias haciendo vidas que importan*. Cuaderno sobre una alianza imprescindible. Madrid: Traficantes de Sueños.

ALVAREZ, A. A. (2014) *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. En *Revista Política y Sociedad*. Núm. 1. Pp. 257-260 ISSN 1130-8001. Lugar de publicación: Universidad de Santiago de Compostela.

BALZA, I. (Abril, 2013) *Tras los monstruos de la biopolítica*. En *Dilemata Revista Internacional de éticas*. Núm. 12 Vol. Pp. 27-46 ISSN 1989 7022. Lugar de publicación: Instituto de Filosofía, CCHS, CSIC Madrid.

BERKINS, L. y FERNANDEZ, J. (2005) *La gesta del nombre propio*. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina. Buenos Aires: Madres de Plaza de Mayo.

BROOKS, P. (1993) *Objets of desire in modern narrative*. Cambridge: Harvard University Press.

BUTLER, J. (2004). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

BUTLER, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, J. (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Espasa.

BUTLER, J. (2006) *Vida precaria: el poder de la violencia y el duelo*. Buenos Aires: Paidós.

CANSECO, B. (2015) *Precariedad, precaridad y políticas sexuales. La propuesta de una nueva ontología social en el pensamiento de Judith Butler*. Lugar: CEA/UNC, Córdoba.

CANGUILHEM, G. (1976) *Máquina y Organismo. El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama.

ESPOSITO, R. (2012) *Dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.

ESPOSITO, R. (2006) *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

ESPOSITO, R. (2009) *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Madrid: Herder.

ESPOSITO, R. (2009) *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu

FOUCAULT, M. (2001) *Los anormales*. Madrid: Akal.

FOUCAULT, M. (1976) *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.



- FOUCAUL, M. (2002). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Argentina: Siglo XXI editores.
- GILMAN, S. (1998) *Creating Beauty to Cure the Soul: Race and Psychology in the Shaping of Aesthetic Surgery*. Lugar: Duke University Press, Durham.
- GIORGI, G. (2014) *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- GIORGI, G; RODRIGUEZ, F. (2009) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.
- HARAWAY, D. (1985) *Manifiesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980's*. Recuperado de www.stanford.edu/dept/HPS/Haraway/CyborgManifiesto.html.
- HARAWAY, D. (1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/inapropiables. En *Revista Política y Sociedad*. Núm. 30. pp. 121-163. Lugar de publicación: University of California, Santa Cruz.
- HARAWAY, D. (2003) *Companion Species Manifiesto. Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press
- KAFER, A. (2013) *Feminist, queer, crip*. Ciudad: Indiana University Press.
- KRISTEVA, J. (1982) *Poderes de la Perversión*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- LAQUEUR, T. (1994) *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- LEITE JR, J. (2012) *¿Transitar hacia dónde? monstruosidad, (des) patologización, (in) seguridad social e identidades transgéneras*. Florianópolis: Estudos Feministas.
- MATTIO, E. (2010) *Vulnerabilidad, normas de género y violencia estatal: ontología social y política sexual en la última Judith Butler*. Córdoba: Pensamiento Plural.
- MAUSS, M. (2007) *Las técnicas del cuerpo. Manual de etnografía*. Madrid: FCE.
- MCRUER, R. (2006) *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability. Cultural Front Series*. New York & London: New York University Press.
- MCRUER, R. (2003) Desiring Disability: Queer Theory Meets Disability Studies. En *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. Núm. 1-2 Vol. 9. ISSN: 1360-0508. Durham: Duke University Press.
- MCRUER, R. (2012) *Sex and Disability*. Durham & London: Duke University Press.
- MCRUER, R. (1997) *The Queer Renaissance: Contemporary American Literature and the Reinvention of Lesbian and Gay Identities*. New York & London: New York University Press.



MCRUER, R. (2009) *We Were Never Identified: Feminism, Queer Theory, and a Disabled World*. En *Radical History Review*. Núm. 94. pp.148-154. ISSN: 1757-6466. Lugar de publicación: The George Washington University.

NEGRI, A. (2001) *El monstruo político. Vida desnuda y potencia*. Roma: Manifestolibro.

OSORIO, J.; VICTORIANO, F. (2011) *Exclusiones. Reflexiones críticas sobre subalternidad, hegemonía y biopolítica*. Barcelona: Anthropos Editorial.

PLATERO MENDES, R. L.; ROSON VILLENA, M. (2012) *De 'la parada de los monstruos' a los monstruos de lo cotidiano: La diversidad funcional y sexualidad no normativa*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

PLATERO MÉNDEZ, R. L. (2012) *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Madrid: Edicions Bellaterra.

PRECIADO, B. (2014) *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe.

RAFFIN, M. Editor (2015) *La noción de política en el pensamiento de Agamben, Esposito y Negri*. Buenos Aires: aurelia rivera libros.

RIFKIN, J. (2009) *El siglo de la biotecnología, El comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz*. Barcelona: Paidós.

ROMAÑACH, J; LOBATO, M. (2005) *Diversidad funcional: nuevo termino para la lucha por la dignidad en la diversidad del ser humano*. Madrid: Foro de vida independiente.

ROMAÑACH, J; PALACIOS, A. (2006) *El modelo de la diversidad: una nueva visión de la bioética desde la perspectiva de las personas con diversidad funcional (discapacidad)*. Madrid: Diversitas.

SAWDAY, J. (1995) *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*. Nueva York: Routledge.

SCHAEFFER, J.M. (2009) *El fin de la excepción humana*. Barcelona: Marbot.

SOLA, M; URKO, E. (2013) *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Barcelona: txalaparta.

TORRANO, A. (2015) *La monstruosidad en G. Canguilhem y M. Foucault. Una aproximación al monstruo biopolítico*. En *Agora. Papeles de filosofía*. Núm. 1. Vol. 34. Pp. 89-109 ISSN: 0211-6642 Ciudad: Universidad de Santiago de Compostela.

TORRANO, A. (2008) *El monstruo político*. Córdoba: Brujas.