

Biopolítica y dispositivo de la sexualidad: una revisión de las críticas feministas

Por Noe Gall (Noelia Perrote) y Eduardo Mattio¹

Introducción

El presente trabajo se escribió en dos momentos diferentes. Al tiempo de presentarlo, en el *I Coloquio Internacional de Gubernamentalidad y Biopolítica* en la Universidad Nacional de Salta, a fines de 2015, había sido brutalmente asesinada una travesti en la ciudad de Córdoba; dos años después, al reescribirlo para su publicación, es asesinada otra travesti de manera oprobiosa. Pese a ciertos cambios culturales o jurídicos, la temporalidad que atraviesa la vida de las personas trans se revela particularmente cruel.

El sábado 25 de julio del 2015 a primeras horas de la mañana, en Villa Allende Parque, al noroeste de la ciudad de Córdoba, en una obra en construcción fue encontrado el cuerpo sin vida de Laura Moyano. Sus restos fueron hallados con claros signos de ensañamiento: tras la autopsia se confirmó que Laura había sido asfixiada con algún elemento contundente; había marcas de violencia física en su rostro. Tenía 35 años y era el sostén económico de su familia; era empleada doméstica durante el día y trabajadora sexual por las noches. El tratamiento inicial de los medios gráficos no se demostró menos degradante: no sólo se utilizaban pronombres masculinos para referirse a Laura, sino que se exponía públicamente el nombre de su DNI². De esa forma, otro derecho humano fundamental se le arrebató a Laura: el reconocimiento de su identidad autopercibida.

El miércoles 18 de octubre del 2017 amanecíamos con la noticia de otro travesticidio en Córdoba: Azul Montoro, de 23 años de edad, había asesinada en una pensión a pocos minutos del Centro de la ciudad. Su cuerpo presentaba numerosas heridas punzantes en el cuello, tórax y espalda; como si al asesino no le hubiese resultado suficiente, también arrebató la vida de su perro. Azul, oriunda de San Luis, estaba en Córdoba cuidando la habitación de una amiga que había viajado a San Juan. A diferencia del caso de Laura, el asesino de Azul ya se encuentra detenido; ahora resta luchar para que su muerte sea caratulada como femicidio, para que reciba la justicia que no logró encontrar en vida.

Lamentablemente, ni la muerte de Laura ni la de Azul constituyen hechos aislados o fortuitos; suponen cierto reparto de lo sensible, una específica economía de lo humano que conlleva una valoración selectiva de los cuerpos sexuados. Tal vez sea el trabajo de Michel Foucault el primero que en sus consideraciones biopolíticas puso en evidencia esta dependencia problemática entre el poder sobre la vida y la condición sexuada de los sujetos; es en las páginas finales del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* que el autor puntualiza el lugar privilegiado que ha llegado a tener la sexualidad en el gobierno de los vivientes. Como señala Judith Revel, la sexualidad es una de las apuestas principales de la biopolítica que Foucault describe, en tanto concentra varias estrategias

1 Noe Gall (Noelia Perrote). CEA, FemGeS, CIFYH, UNC. E-Mail de contacto: noeliaperrote@gmail.com. Eduardo Mattio. FemGeS, CIFYH, UNC. E-Mail de contacto: eduardomattio@gmail.com.

2 Véase Gall, Noe (2015) "Una de nosotrxs" en *Página 12*, suplemento *Las 12*, viernes 31 de julio de 2015.



de control que parecen expresamente destinadas a dicho dispositivo (el control de la demografía y la higiene; la gestión pública de la salud; la prevención de las enfermedades venéreas, etc.) (2014: 179). En efecto, con el paso del poder soberano al biopoder, el ejercicio del gobierno se ha concentrado en producir una gestión de la vida que supone dos conjuntos de estrategias complementarias: no solo se desarrolla desde el siglo XVIII una *anatomopolítica del cuerpo máquina* que tiene claros efectos disciplinarios, sino que también se va gestando, entre otras cosas por razones de crecimiento demográfico, una *biopolítica del cuerpo especie* que tiene por objeto la administración de la vida de un nuevo sujeto de control: *la población*. Tal como señala Foucault, “*su articulación no se realizará en el nivel de un discurso especulativo sino en la forma de arreglos concretos que constituirán la gran tecnología del poder en el siglo XIX: el dispositivo de sexualidad es uno de ellos, y de los más importantes*” (Foucault, 1995: 170).

Ahora bien, lo curioso de tales consideraciones es que no resultaron de mayor interés para los autores de la tradición biopolítica. La mayor parte de tales estudios y abordajes han vuelto irrelevante la articulación que Foucault señaló entre biopoder y sexualidad. No sin críticas, solo la recepción feminista y LGTB del texto foucaultiano supo aprovechar y profundizar la riqueza que al respecto rezuma el capítulo final de la *Historia de la sexualidad*. Sólo la lucha y la teorización de las mujeres y de la disidencia sexo-genérica pudo resexualizar el trabajo foucaultiano y hacer de la biopolítica una *sexopolítica*. Como indicaba Preciado en “*Multitudes queer*”:

[L]a sexopolítica es una de las formas dominantes de la acción biopolítica en el capitalismo contemporáneo. Con ella el sexo (los órganos llamados ‘sexuales’, las prácticas sexuales y también los códigos de la masculinidad y de la feminidad, las identidades sexuales normales y desviadas) forma parte de los cálculos del poder, haciendo de los discursos sobre el sexo y de las tecnologías de normalización de las identidades sexuales un agente de control sobre la vida (2005: 157).

A fin de revisar los alcances y los límites de tales apropiaciones, en lo que sigue nos proponemos, en primer término, examinar algunas de las tempranas recepciones críticas en el campo feminista --en particular las de Teresa de Lauretis y de Judith Butler--; en ambas autoras se recrimina a las consideraciones foucaultianas el haber olvidado el modo diferencial en que el dispositivo de la sexualidad opera sobre varones y mujeres (1); en segundo lugar, vamos a confrontar tales apropiaciones con lo que el mismo Foucault afirma sumariamente respecto de la figura de la histérica: entendemos que, pese a las críticas feministas que se hicieron de su trabajo, esas breves referencias son una muestra del impacto diferencial sobre hombres y mujeres que Foucault reconocía en el dispositivo de la sexualidad. Con lo cual, no parece que haya omitido el modo particular en que se elabora socialmente la diferencia sexo-genérica de las mujeres y de otras posiciones feminizadas y las consecuencias que tales operaciones suponen (2).

1. El dispositivo de la sexualidad y las críticas feministas

Pocos autores como Foucault han sido tan unánimemente fecundos para las luchas emancipatorias del feminismo y del colectivo de la disidencia sexual. Su *Historia de la sexualidad* --y toda su obra en general-- aún sigue ofreciendo diversos motivos para



pensar el modo en que se imbrican los dispositivos de saber-poder con los procesos de subjetivación sexo-genérica. En este apartado no pretendemos ser exhaustivos; sólo aspiramos a mostrar algunas de las apropiaciones críticas del dispositivo de la sexualidad para exhibir en qué medida resultó de interés para el llamado “feminismo de la tercera ola”.

En “La tecnología del género” (artículo publicado en 1987), Teresa de Lauretis ofrece una breve crítica de Michel Foucault en la que quedan explícitos el alcance y los límites de sus recursos para una teoría feminista. En dicho artículo, la autora se propone una crítica del concepto de género como diferencia sexual y de otros términos derivados que se han convertido en un obstáculo para el pensamiento y la lucha feministas. Un primer límite del concepto “diferencia sexual” consiste en haber colocado al pensamiento feminista crítico en el marco de una oposición universal entre dos sexos: en ese marco, se postula *“la mujer como diferencia del hombre, ambos universalizados; o bien la mujer como diferencia tout court y, por tanto, también universalizada”* (De Lauretis, 2000: 34). Tal estrategia hace prácticamente imposible articular las diferencias de las mujeres en plural respecto del universal Mujer. Un segundo límite de la “diferencia sexual” radica en reconducir el potencial epistemológico radical del feminismo al interior de las paredes de la casa del amo. Es decir, se ve sofocada la posibilidad de concebir al sujeto y a las relaciones entre subjetividad y socialidad de modo diverso, posibilidad explícita en las intervenciones críticas del feminismo de los '80: *“un sujeto generizado dentro de las relaciones de raza y clase, además de las de sexo; un sujeto, en definitiva, no unificado sino múltiple, no sólo dividido sino contradictorio”* (De Lauretis, 2000: 35).

Para subsanar estos dos límites, De Lauretis proponía un concepto de género que no fuese dependiente de la diferencia sexual hasta significar su mismo sinónimo; para ello, había que pensar al género desde las herramientas que Foucault proveyó en su teoría de la sexualidad como “tecnología del sexo”. Es decir, habría que pensar al género, ya como representación, ya como autorrepresentación, como el resultado de diversas tecnologías sociales (mediáticas, discursivas, institucionales, críticas, y del sentido común). Esto supone que el género no es una propiedad natural de los cuerpos, sino que es el conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, comportamientos y relaciones sociales por el despliegue de una compleja tecnología política (De Lauretis, 2000: 35). Cabe señalar que “despliegue” [*deployment*] es la traducción que De Lauretis elige para el *dispositif de sexualité*: *“la traducción al inglés expresa más directamente la idea de que la sexualidad es una estrategia de poder, es algo que el poder utiliza o despliega para sus propios fines”* (2014: 64).

Ahora bien, tal apropiación foucaultiana ya suponía para De Lauretis una crítica del autor francés: *“pensar el género como el producto y el proceso de una serie de tecnologías sociales, de aparatos tecno-sociales o bio-médicos, significa haber superado ya a Foucault, pues su concepción crítica de la tecnología del sexo olvida la solicitud diversificada a la que ésta somete a los sujetos/cuerpos masculinos y femeninos. La teoría de Foucault, al ignorar las inversiones conflictivas de hombres y mujeres en el discurso y en las prácticas de la sexualidad, de hecho excluye, aunque no impide, la consideración del género”* (2000: 35-36; cursivas nuestras). Para De Lauretis, entonces, el dispositivo de la sexualidad foucaultiano no permitiría captar el modo diferencial en que son producidos los cuerpos de hombres y mujeres, y con ello, las relaciones jerárquicas, asimétricas y opresivas que tal producción supone. En la misma línea habría que leer parte de los desarrollos críticos de Paul B. Preciado, inspirados por De Lauretis, respecto del género como prótesis y del sexo como tecnología (Preciado, 2008: 82-84; 2002: 22-27).



En “Las inversiones sexuales” (artículo publicado en 1992), Judith Butler, inspirada por Luce Irigaray, ofrece una crítica bastante próxima a la de De Lauretis. Pese a las diversas cuestiones problemáticas que Butler encuentra en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, subraya en la obra un hito fundacional respecto del vínculo entre sexo y sexualidad. En el lenguaje ordinario decimos usualmente que somos de tal o cual sexo y que practicamos tal o cual sexualidad, y presuponemos que entre el primero y la segunda hay una relación vicaria: o bien la sexualidad que practicamos es *expresión* de tener tal o cual sexo o éste último decimos que es *causa* de que ejerzamos tal o cual sexualidad. Contra tales prejuicios de sentido común, “Foucault *invierte* esta relación y afirma que la propia inversión está correlacionada con los cambios del poder moderno” (Butler, 1995: 17). Mediante diversas estrategias, entonces, Foucault ha puesto en evidencia una inversión fundamental para comprender los presentes procesos de subjetivación: la idea de “sexo” es erigida por el dispositivo de la sexualidad. En palabras de Butler, la sexualidad sería entonces “*una red de placeres e intercambios corporales discursivamente construida y extremadamente regulada, producida mediante prohibiciones y sanciones que literalmente dan forma y dirigen el placer y la sensaciones*” (1995: 17). En ese marco, la sexualidad no emerge de los cuerpos como si éste fuese su causa primera; la sexualidad como régimen es el escenario en el que toma los cuerpos y despliega sobre ellos su poder. No solo inviste a los cuerpos con la categoría de “sexo”; convierte a los cuerpos en “*portadores de un principio de identidad*” (1995: 17). Butler acentúa algo que ya había tenido especial relevancia en *Gender Trouble* (1990): el sexo en Foucault opera como un principio de identidad que presta coherencia y unidad ficticia a una variedad de funciones biológicas, sensaciones y placeres. No es meramente una base biológica; es un “punto imaginario”, una “unidad artificial” que por ficticia no es menos eficaz en los efectos de poder que provoca. Como un antecedente próximo de la “matriz heterosexual” butleriana,

[l]a categoría de ‘sexo’ constituye un principio de inteligibilidad para los humanos, lo que equivale a decir que ningún ser humano puede considerarse como tal, no puede ser reconocido *como* humano, si no está plena y coherentemente marcado por el sexo. [...] para ser considerado como legítimamente humano, hay que estar coherentemente sexuado. La incoherencia de sexo es, precisamente, lo que separa a los abyectos y a los deshumanizados de los que son reconocidos como humanos (Butler, 1995: 18).

Pese a que Butler acuerda con tales afirmaciones, entiende que una autora como Luce Irigaray iría más lejos, hasta volverse contra el mismo Foucault. Para Irigaray el único sexo que califica como tal es el masculino, y no porque esté marcado como masculino, sino porque se reconoce como universal. En su lugar, la feminista belga insiste en indicar la diferencia de “ese sexo que no es uno”, ese que no puede designarse unívocamente como sexo, que está excluido de la identidad desde el principio. Según esto, sugiere Butler, debemos preguntarnos qué sexo resulta inteligible bajo el dispositivo de la sexualidad, qué sexo aparece identificado como humano. Para la autora norteamericana, “mientras que Foucault e Irigaray coincidirían en que el sexo es un precondición necesaria para la inteligibilidad humana, Foucault parece pensar que cualquier sexo sancionado valdría, e Irigaray puntualiza que el único sexo sancionado es el masculino; es decir, el masculino reelaborado, convertido en ‘uno’, neutro y universal” (1995: 19). Los sexos masculino



y femenino no se construyen del mismo modo ni como sexos ni como principios de inteligibilidad; más aún, Irigaray entiende que en la construcción del sexo masculino, éste es erigido como único y representa al otro femenino como un reflejo de sí mismo; masculino y femenino se reducen a uno solo, de tal modo que la diferencia del sexo femenino resulta excluida de esta economía masculina autoerótica. Dicho en otros términos, lo que la confrontación estrictamente *deconstructiva* entre Foucault e Irigaray pone de manifiesto es que la articulación discursiva de las identidades que supone el carácter productivo del poder establece ciertas exclusiones. La opresión no sólo es resultado de los mecanismos de regulación y producción del poder, sino de la exclusión de ciertas articulaciones posibles:

Mientras que Foucault afirma que la regulación y el control operan como principios formativos de la identidad, Irigaray defiende, en un estilo más derrideano, que la opresión también se ejerce mediante otros mecanismos. Las formaciones discursivas pueden *excluir* y *eliminar*, y en este caso, lo que queda eliminado y excluido para que puedan producirse identidades inteligibles, es precisamente lo femenino (Butler, 1995: 20).

2. La invención de la histeria y las “militantes antipsiquiatría”

Las sexualidades de las mujeres, entendiendo por ello las prácticas sexuales, el ejercicio de los placeres y la expresión del deseo sexual de las mismas, han sido históricamente cercenadas, patologizadas, juzgadas y condenadas social y moralmente. Podemos localizar en el siglo XIX la aparición de la figura de la histeria; es en este mismo siglo cuando lo que hoy llamamos modernidad despliega un arsenal de vigilancias y normas morales sobre los cuerpos de las personas. La conformación de la familia se convierte en una cuestión de Estado, lo cual supone la constitución de sujetos religiosos, monógamos y productivos, es decir, su producción como obreros, por un lado y como productores de humanos, por el otro. Y cuando decimos “cuestión de estado”, entendemos que cualquier expresión sexual pública que no contribuyera con la conformación de una familia nuclear era particularmente sancionada. Piénsese, por ejemplo, en la prostitución, el alcoholismo, el lesbianismo o incluso en la situación de aquellas mujeres que ocupaban el espacio público sin tener un lugar donde vivir o que no residían en un lugar fijo. Si bien el castigo se propinaba respecto a los dos sexos, hombres y mujeres, el ensañamiento mayor se dirigía hacia las mujeres. Por tal razón, es aquí donde diferimos *parcialmente* con ciertas críticas feministas realizadas a Foucault: él mismo dedicó, antes incluso de la *Historia de la sexualidad*, parte de sus consideraciones sobre el poder psiquiátrico al análisis de la histeria como dispositivo de control social y sexual del cuerpo y de la subjetividad de las mujeres. Veamos esto con un poco más de detalle.

La *histeria* es una figura vaga que ha servido históricamente como un dispositivo regulador de los cuerpos de las mujeres, principalmente en su sexualidad. En palabras de Foucault, “*la histerización de las mujeres, que exigió una medicalización minuciosa de su cuerpo y de su sexo, se llevó a cabo en nombre de la responsabilidad que les cabría respecto de la salud de sus hijos, de la solidez de la institución familiar y de la salvación de la sociedad*” (1995: 177-178). Esta ha sido estudiada y analizada por diversos especialistas, pero fueron los estudios de Charcot en la clínica de la Salpêtrière, los que hicieron de la histeria una enfermedad; no un tema de “locos”, sino una enfermedad



pura y exclusivamente de mujeres. Su trabajo más importante fue “nombrar” a la histeria como una enfermedad, separándola de otras patologías como la epilepsia y de otras enfermedades mentales. Al ser él un médico neurólogo y no un psiquiatra, convirtió a las mujeres que se diagnosticaban con histeria en enfermas y no en locas.

La Salpêtrière era el hospicio de mujeres de mayores dimensiones de toda Francia. Didi-Huberman lo caracteriza en los siguientes términos:

Debemos realizar un esfuerzo para imaginarnos la Salpêtrière como ese inverosímil lugar consagrado a la feminidad en el mismo corazón de París: quiero decir, como una ciudad de mujeres, la ciudad de las mujeres incurables. Tres mil mujeres encerradas desde 1690... indigentes, vagabundas, mendigas, mujeres caducas, viejas pueriles, epilépticas, mujeres chochas, inocentes mal proporcionadas y contrechas, muchachas incorregibles... en una palabra: locas. Y en 1873 sumaban un total de 4383 personas, de las cuales 580 eran empleadas, 87 en reposo, 2780 administradoras, 853 dementes y 103 niños (2007: 24).

Como puede verse, se trataba de una población de mujeres institucionalizadas en manos del Estado y la medicina. Pese a ello, Foucault ve a las histéricas de la Salpêtrière como unas “militantes de la antipsiquiatría”: el hecho de que estas mujeres hayan proporcionado de manera certera sus síntomas a través de su constancia y su regularidad permitieron al neurólogo hacer un diagnóstico diferencial. La histérica dejará de ser una loca dentro del asilo; va a adquirir su derecho de ciudadanía dentro del hospital. El autor citado denomina *antipsiquiatría* “a todo lo que pone en cuestión el papel de un psiquiatra encargado antaño de producir la verdad de la enfermedad en el espacio hospitalario” (Foucault, 2014: 302). El hecho de que las histéricas sean unas militantes de la antipsiquiatría estaba dado porque estas producían los síntomas a pedido, a través de la hipnosis u otros métodos utilizados por Charcot, por lo que la verdad de su enfermedad radicaba en los síntomas que ellas mismas producían a pedido del médico, dejando en evidencia que Charcot fabricaba el artificio o la puesta en escena para la aparición/invencción de la histeria.

El método de Charcot consistía en fotografiar a las pacientes del hospital y realizar un gran catálogo de “casos” de histeria u otras enfermedades nerviosas. La Salpêtrière se convirtió en la manufactura más importante de imágenes, luego de que el fotógrafo Paul Régnard pudiera instalarse en el hospicio para residir y fotografiar en todo momento lo que considerase oportuno. Existen numerosas críticas a lo que Charcot denominaba “caso” o “cuadro” para diagnosticar histeria a alguna paciente, debido a que era mera interpretación, no había ningún signo físico que diera indicio del causante de tal fenómeno. Cuando alguna paciente moría por histeria, se desarrollaba una autopsia intensiva intentando encontrar la *causa* de la muerte y por ende la raíz de la histeria. Todas fueron fallidas; las pacientes morían de anorexia, de atrofas musculares o por suicidio (Didi-Huberman, 2007).

La fotografía fue su arma para “demostrar” (mejor sería decir inventar) que la histeria existía, para dar cuenta de los diferentes tipos de histerias, considerando a la fotografía como una verdad irrefutable, y a la observación como el método infalible de la medicina. La fotografía fue un procedimiento experimental que devino en archivo y una herramienta de divulgación para la enseñanza. Es por ello que la iconografía de la



Salpêtrière es un documento de archivo museológico; más aún, Didi-Huberman entiende que tales imágenes *deberían* entrar en la narración de la historia del arte. Podríamos agregar que tales imágenes son parte de la historia del “arte de las mujeres”.

Como puede verse, la histeria funcionó como una gestión de los cuerpos de las mujeres, en función del bien de la población; no solo *hace al cuerpo histórico*, sino que también prevé el mejoramiento de la sociedad a través de la gestión estatal de esos cuerpos. El aporte de Foucault al análisis de la histórica permitió evidenciar que el diagnóstico se hacía sobre la base del control de la sexualidad de las mujeres a través de lo que Charcot denominó “trauma”, un indicio que se hallaba en el relato autobiográfico que las pacientes se veían obligadas a realizar sobre sí mismas. En la procura de ese relato se hurgaba en la infancia, en los vínculos familiares y en el despertar sexual de tales mujeres. No obstante, Charcot nunca quiso dar cuenta de los indicios lúbricos y sexuales que tenían los “estigmas” de sus pacientes. Freud es quien subrayará esa falta en el método de su maestro al poner la represión de la sexualidad como la causante de la histeria.

La iconografía de la Salpêtrière, publicada en numerosas revistas de ciencias como en manuales de psiquiatría, conforma lo que podríamos llamar un *catálogo del horror*. Tal como ha señalado Adriana Cavarero, el término “horror” encuentra su etimología en el verbo latino *horreo* que alude al terror o la figura del miedo. En la mitología griega ese horror es encarnado por figuras femeninas tales como Medusa o Medea. La primera es una cabeza cortada, una cabeza sin cuerpo, desmembrada, des/figurada de la forma humana. En palabras de Cavarero,

[e]l ser humano, en cuanto ser encarnado, es aquí ofendido en la dignidad ontológica de su ser cuerpo y, más precisamente, cuerpo singular. Aunque se lo transforma en cadáver, la muerte no ofende a la dignidad o, por lo menos, no lo hace mientras que el cuerpo muerto conserve su unidad simbólica, aquel semblante humano apagado ya pero todavía visible, *mirable* durante algún tiempo antes de la piedra o la sepultura. A menudo se supone que Medusa representa la *inmirabilidad* de la propia muerte (2009: 24).

La segunda figura es la famosa infanticida Medea. Una madre que mata a los hijos que tiene con Jasón, su marido, por venganza o celos, según la interpretación que elijamos. La misoginia del imaginario patriarcal occidental, pareciera necesitar de lo femenino para revelar la raíz del horror. El horror de Occidente tiene rostro de mujer. Las locas aún hoy producen pavor a la sociedad: no son mujeres apropiables, como hermana, como esposa o como hija; son mujeres para ser encerradas, ocultadas, controladas. Más aún, cabe destacar que hasta hace no tanto tiempo a las lesbianas se las encerraba por el horror que causaba verlas; eran sus mismas familias quienes las mandaban a los hospicios para ser “curadas”.

Como puede verse, el hecho de que Foucault haya señalado a la histeria como un dispositivo de saber/poder que subjetivó a las mujeres en particular, ha permitido pensar los efectos medicalizadores y patologizadores que pesaron sobre la sexualidad de aquéllas desde fines del siglo XVIII. La histerización del cuerpo femenino como parte del dispositivo de sexualidad da cuenta del control biopolítico sobre ese sector específico de la población que constituyen las mujeres; funcionó como una tecnología disciplinadora que contribuyó a construir la norma-Mujer tal como hoy la conocemos. Por otra parte,



entendemos que este tipo de consideraciones críticas han tenido un efecto emancipatorio que no puede desconocerse; no sólo han impactado sobre el imaginario del campo psi alterando profundamente el vínculo entre “salud mental”, vida sexual e identidades sexo-genéricas; han contribuido también a que las feministas y el colectivo LGTTB podamos realizar nuestra autonomía sexual, eliminar los límites entre lo privado y lo público, y sobre todo reconocer los mecanismos a través de los cuales el Estado nos produce como “sujetos sexuados”. O mejor, contribuciones como las de Foucault han permitido que lleguemos a pensar al Estado mismo como productor y posibilitador de la visibilidad y del reconocimiento de ciertas sexualidades y no de otras.

En este sentido no es caprichoso que traigamos a colación casos como los de Laura Moyano o los de Azul Montoro; al igual que otras formas de violencia femicida o travesticida, nos permiten pensar cuáles son los dispositivos de control de la sexualidad que pesan sobre los cuerpos feminizados y el grado de crueldad con el que son capaces de sujetarlos. ¿Qué tanto difiere el poder disciplinador de las imágenes de las mujeres de la Salpêtrière de la iconografía mediática que ilustra la actual “pedagogía de la crueldad” femicida y travestofóbica? ¿Qué secreta continuidad vincula la “muerte lenta” de las mujeres de Salpêtrière con las innumerables mujeres que aún hoy son víctimas de la violencia del género? El horror se reconfigura, se reactualiza, pero fin al cabo es un cuerpo femenino/feminizado el que causa el espanto, el que termina siendo desmembrado.

En otras palabras, sigue siendo relevante que nos preguntemos: ¿Cuáles son las figuraciones estatales, médicas o jurídicas que hoy actualizan la gestión de la sexualidad de las mujeres? ¿Quién hace hoy el trabajo de la histeria? Es difícil responder a estas preguntas. No obstante, nos atrevemos a esbozar lo siguiente: las nuevas regulaciones de la sexualidad presuponen un entramado de género, clase, raza y ubicación territorial que coloca a ciertos cuerpos en la periferia del reconocimiento, en los márgenes de nuestras ontologías identitarias. Muchas feminidades trans han encarnado ese sitio de frontera, esa urdimbre de marcas --ser trans, pobre, trabajadora sexual, morocha, de barrio periférico-- que convierte a ciertos cuerpos en carne tanatopolítica. Como señala la activista y teórica trans Claudia Rodríguez en su libro *Cuerpos para odiar*:

Se cree que lo diferente es grotesco y monstruoso, he sido tan odiada que tengo razones para escribir. Nunca fui una esperanza para nadie, junto las letras y escribo mediocrementemente sobre este vacío. Escribo porque no he sido la única. Con mis amigas travestis hemos sido rechazadas porque el cuerpo es sagrado y con él no se juega. Por eso escribo, por todas las travestis que no alcanzaron a saber que estaban vivas por la culpa y la vergüenza de no ser cuerpos para ser amados y murieron jóvenes antes de ser felices. Murieron sin haber escrito ni una carta de amor (2013: 5).

El diseño de la tapa del libro está conformado por un collage de travestis brutalmente asesinadas, de cuerpos rotos, desmembrados, ensangrentados, desnudos, embarrados que circulan a través de los medios de comunicación, imágenes que naturalizan el destino de ciertas poblaciones sexo-genéricas precarizadas, pero que al ser presentadas por ellas mismas cobran otro significado, por ejemplo el de denuncia. Imágenes que dejan entrever cierta huella de las fotografías de las mujeres de la Salpêtrière. ¿Nos acostumbramos a ver los cuerpos feminizados torturados? ¿Acaso esas primeras fotografías dejaron el camino despejado para mostrar con total impunidad el horror que hoy naturalizamos?



En el intento de esbozar algunas respuestas, la activista travesti Violeta Alegre acierta en relacionar las economías emocionales hegemónicas con la vulnerabilidad del colectivo trans:

“no estamos incluidas en la agenda emocional de nuestro país”. Cuando hablamos de agenda emocional hacemos énfasis siempre en la falta de interpelación por nuestras muertes, claro, pero también por el inaccesso al trabajo, a la salud y vivienda. A esta lista de carencias, se suma otra, más invisible o invisibilizada: ¿quién nos quiere a las travas? ¿quién quiere ser nuestra pareja? (Alegre, 2017).

Es decir, el dispositivo de sexualidad que Michel Foucault comenzó a describir y que la teoría feminista y *queer* aún intenta perfilar, no sólo nos permitió pensar el modo en que la sexopolítica disciplina y regula diferencialmente las vidas de las mujeres y de las identidades LGTB. También ha producido una política de los afectos, una “agenda emocional” que atraviesa a la sociedad en su conjunto y que sigue siendo usina de diversas formas de violencia. Desarticular ese tejido discursivo, el poder tanatopolítico de tal matriz de inteligibilidad es la tarea que todavía queda pendiente; de la fortuna de tales estrategias teóricas y políticas depende la efectiva inclusión de quienes están ausentes o permanecen invisibles en los regímenes sexuales y afectivos que habitamos.

Referencias

- ALEGRE, V. (2017). De qué hablamos cuando hablamos de amor trans. En *Agencia Presentes*, 17 de octubre de 2017. Disponible en: <http://agenciapresentes.org/2017/10/17/hablamos-cuando-hablamos-amor-trans/> fecha de consulta: 30/10/2017.
- BUTLER, J. (1995). Las inversiones sexuales. En Llamas, R. (comp.), *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de la pandemia. Siglo XXI*. Madrid, pp. 9-28.
- CAVARERO, A. (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Anthropos. Barcelona.
- DE LAURETIS, T. (2014). “Cuerpo y placeres”. En Muñiz, E. (comp.), *Prácticas corporales: Performatividad y género*. La Cifra. México DF. pp. 64-79.
- _____ (2000). “La tecnología del género”. En *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. horas y HORAS. Madrid, pp. 33-69.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2007). *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*. Cátedra. Madrid.
- FOUCAULT, M. (2014). *El poder psiquiátrico*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- _____ (1995). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI. México DF-Madrid.
- PRECIADO, B. (2008). *Testo yonqui*. Espasa Calpe. Madrid.



_____ (2005). “Multitudes queer. Notas para una política de los ‘anormales’”. En Nombres. Revista de Filosofía, año XV, n° 19, abril de 2005, pp. 157-166.

_____ (2002). Manifiesto contra-sexual. Opera prima. Madrid.

REVEL, J. (2014). Foucault, un pensamiento de lo discontinuo. Amorrortu. Buenos Aires.

RODRIGUEZ, Claudia (2013-2014). Cuerpos para odiar, s/d. Santiago de Chile.

