



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Cuerpos, resistencia y exclusión: Una aproximación
biopolítica a la narrativa de Mario Bellatín“

verfasst von / submitted by

Dr. Bruno Bernuy del Carpio, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 149

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Romanistik

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. DDr. Michael Rössner

Abstract

Es ist seine Originalität, welche das Werk Mario Bellatins im Kontext der zeitgenössischen lateinamerikanischen Literatur auszeichnet. Bellatins Schriften charakterisieren sich durch eine Fülle von Individuen mit physischen Deformationen oder Defizienzen, welche sich in Kontexten wiederfinden, die dem Individuum seinen Wert nehmen. Diese Eigenschaft stellt sich als ein fundamental biopolitisches Motiv dar, weshalb zur Werkanalyse ein biopolitischer Ansatz gewählt wurde. Theoretischer Hintergrund der Analyse ist die Beziehung zwischen Körper, Gesellschaft und Politik. Auf der Grundlage der biopolitischen Theorien und konzeptuellen Werkzeuge Michel Foucaults und Giorgio Agambens analysiert die vorliegende Arbeit sieben Novellen Mario Bellatins. Die Arbeit geht dem Einfluss der Bio-Macht auf die von Bellatin geschaffenen Gesellschaften nach, sowie der Art und Weise, die der Technologie der Bio-Macht erlaubt, über den Körper und das Kollektiv einzuwirken. Darüber hinaus werden Strategien des Widerstands analysiert; die sich als Reaktion auf die von Foucaults Bio-Macht ausgehende Gewalt manifestieren sowie als Reaktion auf die Anwendung biopolitischer Techniken auf den individuellen und kollektiven Körper. Schlussendlich wird die Darstellung der behinderten, monströsen und kranken Körper analysiert und untersucht, inwieweit sie in an der Konstruktion und Transformation ihrer eigenen Subjektivität partizipieren.

Abstract

1. Introducción.....	4
2. Mario Bellatín y su obra.....	6
2.1. Obra no literaria.....	6
2.2. Resumen de las obras analizadas.....	8
2.2.1. Efecto invernadero (1992).....	8
2.2.2. Salón de belleza (1994).....	9
2.2.3. La escuela del dolor humano de Sechuán (2001).....	10
2.2.4. Shiki Nagaoka: una nariz de ficción (2001).....	11
2.2.5. Flores (2001).....	12
2.2.6. Jacobo el mutante (2002).....	13
2.2.7. Lecciones para una liebre muerta (2005).....	14
3. Biopoder y biopolítica.....	16
3.1. Poder, biopoder y biopolítica en la obra de Michel Foucault.....	16
3.2. Desarrollo de la noción de biopolítica antes de Michel Foucault.....	18
3.3. Desarrollo de las nociones de biopolítica y biopoder en la obra de Michel Foucault.....	19
3.4. Surgimiento del orden biopolítico y la paradoja del biopoder.....	20
3.5. Las dos técnicas del biopoder: la anatomopolítica del cuerpo y la biopolítica de la población.....	22
3.6. Resistencia al poder.....	23
3.6.1. Resistencia al poder soberano.....	24
3.6.2. Resistencia a la anatomopolítica del cuerpo humano.....	26
3.6.3. Resistencia a la biopolítica de la población.....	28
3.7. Subjetivación: la construcción del sujeto.....	30
3.8. El cuerpo abyecto: representación de los cuerpos enfermos, monstruosos y discapacitados.....	33
3.9. El aparato de exclusión.....	38
3.10. Reelaboración del concepto de biopoder por Giorgio Agamben.....	40
3.11. La biopolítica agambiana y los fenómenos de exclusión.....	43
3.12. El monstruo como producto de los mecanismos de exclusión.....	47
4. Lectura biopolítica de las obras de Mario Bellatín.....	51
4.1. El orden biopolítico desde la teoría de biopoder de Michael Foucault.....	51
4.2. La exclusión desde la teoría de biopoder de Giorgio Agamben.....	57
4.3. Resistencia al biopoder en la obra de Mario Bellatín.....	63
4.3.1. Resistencia al poder soberano.....	64

4.3.2. Resistencia a la anatomopolítica del cuerpo humano.....	73
4.3.3. Resistencia a la biopolítica de la población.....	79
4.4. Representación de los cuerpos enfermos, monstruosos y discapacitados...	82
4.4.1. El cuerpo discapacitado.....	83
4.4.2. El cuerpo monstruoso.....	94
4.4.3. El cuerpo enfermo.....	98
5. Conclusiones.....	103
6. Bibliografía.....	108

1. Introducción

Dentro de la última narrativa latinoamericana, destaca por su originalidad la obra de Mario Bellatín. Ganador en México del Premio Nacional de Literatura 2008, este escritor, nacido en México y educado en Perú, suscita desde hace algunos años el interés de una parte de la crítica especializada, así como de algunos investigadores en estudios literarios. Sus relatos suelen desarrollarse alrededor de individuos portadores de alguna carencia, deficiencia o deformación física. Estos cuerpos anómalos pueden asimismo encontrarse inscritos en contextos que los despojan de valor, por lo que un análisis de esta obra podría hacer uso de una teoría que considere la relación entre cuerpo, sociedad y política. La biopolítica constituye un cuerpo teórico cuyos fundamentos se encuentran anclados en las articulaciones que forman estos tres elementos. Creada por Michel Foucault y modificada subsecuentemente por otros filósofos, como Giorgio Agamben, la teoría de la biopolítica ha influido considerablemente un área de las ideas contemporáneas. Michel Foucault propuso una analítica del poder que se enfoca en la vida incrustada en el dominio de los cálculos explícitos del poder. La biopolítica se presenta así como el medio que le permite al poder invadir a la vida en toda su dimensión. Esta nueva interpretación del poder se liberó de las representaciones producidas por las teorías tradicionales del poder y fertilizó a un sector de la teoría literaria, debido al carácter interdisciplinario que caracteriza a esta última en la actualidad.

Un enfoque biopolítico será usado en este trabajo para analizar siete novelas cortas de Mario Bellatín. Sin embargo, debemos primero interrogarnos sobre la pertinencia de un análisis de dichos textos desde cualquier perspectiva política. Los investigadores que han analizado esta obra se encuentran divididos en dos campos (*cf.* Delgado 2011: 69). Por un lado se encuentran aquellos que piensan que una interpretación alegórica no es posible debido a los intentos del escritor de socavar dicha tarea. En efecto, Mario Bellatín clama que su obra no tiene un mensaje específico, apoyándose en el proceso de producción de sus textos. Su material escrito sería creado sin una idea clara y luego sería presentado como si hubiera habido una intención previa (*cf.* Larrain 2006: 9). Asimismo, se encontrarían dispersos en esta obra algunos dispositivos narrativos que buscarían entorpecer su posible asociación con problemas sociales y políticos. La descontextualización temporal y espacial, así como la

autoreferencialidad de la obra, configuran los dispositivos que buscarían dificultar una interpretación alegórica. Por el otro lado, se encuentra un segundo grupo de investigadores que distingue un “potencial político oblicuo” en la escritura de Mario Bellatín. Una de las maneras de fundamentar este potencial se basa en la ubicua presencia del cuerpo en la obra de Bellatín, así como en el concepto de cuerpo desarrollado por Giorgio Agamben. Para el filósofo italiano, el cuerpo, sin importar la configuración o construcción que tome, está inevitablemente incrustado en un dispositivo político, por lo que será irremediablemente un cuerpo biopolítico abierto al análisis. Por otra parte, el análisis biopolítico de dicha obra se abre desde el momento que un motivo fundamentalmente biopolítico la atraviesa: los cuerpos anómalos inscritos en un sistema que los despoja de valor.

Este estudio tiene como objetivo el análisis de siete novelas cortas de Mario Bellatín por medio de las teorías biopolíticas y herramientas conceptuales desarrolladas por Michel Foucault y Giorgio Agamben. Empezaremos analizando en dichas obras la influencia del biopoder sobre las sociedades que las ambientan, así como los modos que posibilitan a la tecnología del biopoder actuar sobre el cuerpo y los colectivos humanos. Asimismo analizaremos las posibles estrategias de resistencia que surgen como respuesta a la violencia originada por el biopoder foucaultiano y como reacción a la aplicación de las técnicas biopolíticas sobre el cuerpo individual y colectivo. Finalmente estudiaremos la representación que se hace de los cuerpos discapacitados, monstruosos y enfermos, así como su grado de participación en la construcción y transformación parcial de su subjetividad.

2. Mario Bellatín y su obra

2.1. Obra no literaria

La obra artística de Mario Bellatín no se limita a la literatura, sino que incluye instalaciones e intervenciones. Algunas de ellas, entre las primeras, comparten con la literatura el afán de explorar la figura del autor. En esta línea se ubica, por ejemplo, el proyecto realizado en noviembre de 2003 en el Instituto de México en París. Anunciado como un congreso de escritores mexicanos, esta instalación presentaba a dobles que sustituían a los escritores invitados. El público, que había asistido para escuchar los textos recitados en boca de los escritores originales, quedó desconcertado ante esta actividad que ponía en escena la relación entre el autor, como ente físico, y su obra. Bellatín demuestra así que busca salir de los límites que señala el soporte físico del libro, para ampliar las posibilidades de expresión y de exploración de ciertas preguntas.

Otro elemento que atraviesa la obra de Mario Bellatín es el uso de múltiples referencias autobiográficas. Entre los elementos de su biografía, que el escritor suele citar en las entrevistas, sobresalen un par de hechos: la experiencia de habitar en Perú y México, así como sus estudios de teología. La falta del brazo derecho, debido a una condición congénita, y el uso de un brazo protético deberían asimismo ser mencionados para captar plenamente las referencias dispersadas en su obra. Sin embargo, se debe considerar que este autor no tiene la intención de dar cuenta de su vida de una manera fidedigna. Las múltiples referencias autobiográficas están infiltradas por la ficción, poniendo en entredicho así los linderos que separan la ficción y la autobiografía, así como aquellos que separan al autor, al personaje y al narrador. Encontramos, por ejemplo, al personaje mario bellatín -escrito con minúsculas- que aparece en *Lecciones para una liebre muerta*. Este individuo prepara una instalación similar, pero no exacta, a la realizada por el escritor Mario Bellatín en el Instituto de México en París.

En cuanto a las intervenciones artísticas, el cuerpo anómalo es puesto en el centro de la escena en algunas de ellas, mostrándonos parcialmente la compleja relación que el escritor sostiene con su cuerpo. En un festival literario en Brasil, Mario Bellatín apareció, por ejemplo, con una prótesis metálica en forma de pene gigante (*cf.* Guerrero 2009: 79) (Fig. 1). La insinuación de una posible exploración de placeres con un

miembro prostético, al que se le añade una función no prevista como lo hace el escritor en *Flores*, fue suficiente para que la revista *Playboy* se interesara en el caso e hiciera un reportaje. En esa entrevista el escritor peruano-mexicano se refiere a la reacción del público ante un cuerpo anómalo que insinúa el derecho de participar en diferentes posibilidades de experiencias eróticas:

“A veces he causado escándalo como pasó en Brasil, en el festival de literatura de Parati, un evento multitudinario en vivo al que llevé una prótesis con forma de pene gigante. Me pareció que era el lugar ideal para mostrarlo por lo que ellos exportan, justamente. Todo eso del cuerpo parece que solo lo tienen en cuenta para la playa y ya. Luego aparece una cosa de mucha moral. Simplemente pensé que Brasil era donde podía llevar esa prótesis que nunca había usado” (García, 2010).



Fig. 1. Mario Bellatín y la prótesis-pene usada en el Festival Literario de Paraty.

Los miembros prostéticos que Mario Bellatín suele usar se adaptan a las circunstancias, o a su humor. Estas prótesis pueden tomar formas amenazantes (fig. 2), mostrando como la falta puede ser convertida también en un exceso. En las sesiones fotográficas éstas suelen tomar un plano privilegiado, lo cual nos revela más de la subjetividad del artista. Por otro lado, cuando éste se refiere a sus prótesis, y en particular a la ilustrada en la figura 2, la confesión toma rasgos dramáticos, lo cual nos recuerda la infiltración de la ficción en su afán autobiográfico:

“A partir de colocarme la prótesis desde muy niño desarrollé una dependencia con ella, de la cual logré liberarme recién hace tres años que fui al Ganges y la tiré al río, pasé dos años sin nada. Aunque no la necesito -porque mi falta de brazo es de nacimiento y tengo toda la

movilidad-, me sirve para llenar el vacío, no necesito lo que vende la ortopedia: utilidad o disimulo; hago más cosas sin ella y ocultarlo me parece espantoso. Pasé dos años sin usar nada, sin embargo sentía que algo faltaba en el espacio [...] para llenarlo uso ésta, que no sirve pero me hace olvidar el vacío” (Aguilar: 2007).



Fig. 2. Prótesis-garfio

2.2. Resumen de las obras analizadas

2.2.1. Efecto invernadero (1992)

Efecto invernadero se compone de veintinueve episodios en los que reflexiona sobre la enfermedad, lo siniestro, la belleza y la muerte. La estructura fragmentada de la narración evoca de una forma no lineal la muerte del poeta César Moro, oculto bajo el nombre de Antonio. Homosexual, bailarín y pintor, Antonio ha regresado a su país de origen después de ser perseguido por el gobierno al circular una revista subversiva. A sus cincuenta y cinco años está muriendo de un mal no especificado. Ha pedido a dos personas íntimas, la Amiga y el Amante, que lo acompañen hasta el día en el que, ya muerto, aparezca su madre para reclamar su cuerpo. La escena final que Antonio piensa ofrecer a su madre, quien no sabe de la enfermedad, ha sido pensada al detalle: “rodeado por la silla de Viena, los zapatos amarillos manchados de barro, y bajo el claroscuro ocasionado por los paños tapando la luz” (Bellatín 2005b: 59). La muerte y

la belleza deberán ocupar el espacio. Sin embargo, el Amante, en un arrebato de desesperación ante el deceso de Antonio, destruirá sin querer el decorado fúnebre al borrar el poema final escrito en el espejo y desgarrar las cortinas. Al irrumpir, la Madre aparta al Amante abrazado al cuerpo inerte y ve en la muerte la liberación de los males y pecados que acompañaron a Antonio desde su nacimiento. La escena se presenta obscena ante sus ojos por lo que dispondrá los preparativos para un vulgar funeral que irá contra el deseo de una muerte artística.

2.2.2. Salón de belleza (1994)

Salón de belleza es una novela corta cuyo narrador, un peluquero travesti, es el personaje principal del relato que consta de dos partes. El primero describe el proceso de transformación del salón de belleza del protagonista en el moridero de una enfermedad no nombrada, mientras que en el segundo se narra su historia familiar, los inicios del salón de belleza y el posterior declive. El relato se desarrolla en la periferia de una ciudad nunca especificada, lo que se inserta en la costumbre de Bellatín de descontextualizar sus narraciones. El clima es hostil: la Banda de los Matacabros ronda por las zonas centrales de la ciudad con el fin de eliminar a los homosexuales, mientras que el Moridero se salva de ser quemado luego de una campaña de desprestigio.

La historia del protagonista se inicia cuando huye del hogar y de su madre a los dieciséis años de edad. Tratando de resolver su situación, se instala en el norte de su país tampoco especificado para trabajar en un hotel de hombres. Más tarde, al haber acumulado cierto capital, decide regresar a su ciudad de origen con el fin de regentar un salón de belleza cuya clientela no cesará de aumentar. Por las noches se travestirá con sus dos colegas del salón de belleza para salir a buscar aventuras sexuales. Con el mismo fin visitará baños de vapor y los mezanines de algunos cines. Entretanto la enfermedad no nombrada -razonablemente se puede pensar en el SIDA- asola la ciudad. Los enfermos terminales comienzan a ser recibidos en el salón de belleza para evitar que “*perecieran como perros en medio de la calle, o abandonados por los hospitales del Estado*” (Bellatín 2005b: 43). El peluquero travesti, igualmente víctima del mal, no busca rehabilitar a los enfermos en su Moridero, ni tampoco espera ejercer una obra de caridad a favor de los moribundos. Los enfermos terminales, hombres sin excepción,

son sometidos a un estricto régimen disciplinario con el objetivo de convencerles de lo irrevocable de su destino que apunta a una fosa común. De forma paralela se manifiesta el gusto del protagonista por la crianza de peces de colección. El interés por los acuarios lo llevó a decorar el salón de belleza con ellos, sin embargo, los peces sufrirán el mismo deterioro que los huéspedes del Moridero, en el que finalmente no quedarán sino dos o tres raquíuticos ejemplares.

2.2.3. La escuela del dolor humano de Sechuán (2001)

La escuela del dolor humano de Sechuán es una novela corta compuesta por cincuenta y tres apartados que componen relatos de una manera fragmentada. La mayoría de las tramas se conectan mediante evocaciones a distintos momentos históricos de un país que coincide en muchos aspectos con la China, pero cuyo nombre, en el afán de descontextualizar la narración, no es especificado. Así, como en las otras novelas cortas de Bellatín, se dan pistas sobre la localización geográfica de la narración, pero no se menciona explícitamente el país, lo que deja abierto el texto a otras relocalizaciones que el lector pueda hacer. Con el trasfondo de una sociedad autoritaria y represiva, una multiplicidad de voces habla de la deformidad, la violencia de los estados represores y el dolor que acompaña a la enfermedad y el castigo.

En el relato del teatrillo étnico de Sechuán se usa un narrador omnisciente para narrar el origen y el desarrollo de una secta en la que se discuten las posibilidades que es capaz de provocar el dolor humano. Para su funcionamiento el pedagogo Lin Pao, fundador del teatrillo, desarrolla directivas que son usadas por Bellatín para llevar a la narración al campo metaliterario. Por ejemplo, una directiva de Lin Pao evoca la técnica de escritura fragmentaria de Bellatín: “[...] *performances constituidas por una serie de pequeñas piezas, a veces decenas, que en apariencia guardan una supuesta autonomía. [...] al final estos fragmentos -cada uno lleva un título diferente- se insertan al conjunto dando una sospechosa idea de totalidad*” (Bellatín 2005b: 437). El efecto catártico de las técnicas de Lin Pao son consideradas como un peligro para la sociedad por lo que el Estado tratará de controlar y reprimir su uso. Paralelamente se insertan ritos y tradiciones que nos transportan al área andina sin mención alguna que indique la salida del ámbito asiático. Se puede citar el rito en el que los pobladores exhuman de los

cementerios partes de los cuerpos de sus familiares para llevarlos a sus casas. En esta tradición, probablemente inventada, se pone en tensión lo que podemos reconocer como chino con aquello que podría venir de los andes, o cualquier otra parte del mundo.

Otras voces narran la historia de los hombres pájaro en cuyas celebraciones se debe ahogar a un niño en una fuente. El tercer hijo varón, aquél que escapa a la planificación social del estado totalitario, es quien debía correr aquella suerte. Se desarrolla asimismo la historia de “los democráticos”; un grupo de voleibolistas a quienes les faltan los dedos de una mano. Votantes por obligación del Estado, estos pobladores -y jugadores a partir de dicho acto- fueron mutilados por grupos renegados quienes exigían la no participación en las elecciones. De igual manera, se narra el relato del niño con un brazo ortopédico que termina tomando una voz en primera persona. El infante, de salud muy frágil, debe soportar un monstruoso mecanismo ortopédico que genera repulsión en su entorno y que no logra encajarlo en la sociedad, como espera su madre.

2.2.4. Shiki Nagaoka: una nariz de ficción (2001)

En *Shiki Nagaoka: una nariz de ficción* un narrador en primera persona relata la vida de un escritor inexistente en un país no nombrado que evoca al Japón de la posguerra. Nacido en una familia acomodada, Shiki Nagaoka muestra una deformidad que lo expone a las burlas: una nariz descomunal. Desde su nacimiento debe soportar las dificultades de llevar una tal deformidad. Las parteras pensaban que el apéndice era un castigo por “[...] haber participado, tanto la madre como buena parte de la sociedad, del entusiasmo desmedido que motivó la llegada de ideas extranjeras” (Bellatín 2005b: 213). De esta manera entra en la narración la tensión entre quienes veían una contaminación en el ingreso de tales ideas y aquellos para quienes la modernización exigía un tal intercambio. Los Tradicionalistas Radicales, miembros del clero y la casta militar, defendían la primera posición, mientras que los artistas del Mundo Flotante hacían lo mismo con la segunda. A una edad temprana Shiki Nagaoka comienza a escribir relatos relacionados con la nariz y más tarde experimentará con relatos escritos en diferentes lenguas. Más adelante se interesará en las posibilidades que ofrece la interacción entre la fotografía y la palabra escrita, tal como lo hace Mario

Bellatín. Luego de estudiar y dominar lenguas extranjeras, el protagonista ingresará a un monasterio budista por trece años. Durante este periodo intenta escribir una larga novela que, sin desearlo, acabaría como un equivalente local de *En busca del tiempo perdido*. Mientras tanto su nariz ha crecido colosalmente, lo que lo obliga a comer con un asistente que la sostiene. Como si fueran pocos los problemas que Shiki Nagaoka debe pasar para poder comer, los monjes comenzarán a burlarse de su condición, lo que motivará su decisión de salir del monasterio. Como oficio en su nueva vida se dedicará al negocio de la venta y revelado de rollos en un kiosko. Será en estas circunstancias que conocerá a un escritor famoso, cuyas fotografías lo inspirarán a escribir “lo más sólido de su trabajo”: *Fotos y palabras*.

2.2.5. Flores (2001)

Flores es una novela corta escrita de manera fragmentaria según una técnica sumeria que “[...] permite la construcción de complicadas estructuras narrativas basándose en la suma de determinados objetos que juntos conforman un todo” (Bellatín 2005b: 377). Si bien dicha técnica es un invento, se logra un resultado similar a *Lecciones para una liebre muerta*: un texto que estimula la tarea del lector en la construcción del sentido. Titulados con el nombre de una flor, los treinta y seis capítulos, o apartados, de esta novela corta desarrollan relatos interrelacionados por sus personajes y sus temas, tales como la búsqueda mística y sexual, la deformidad, así como la relación entre padres e hijos.

El relato de las malformaciones en recién nacidos por el uso de un fármaco no especificado ocupa uno de los hilos narrativos más importantes en *Flores*. La relación entre el fármaco -posiblemente la talidomida, teratogénico si usado durante el embarazo- y las malformaciones es descubierta por el científico Olaf Zumfelde, quien es un escéptico frente a los avances de la ciencia. Al profesor Zumfelde se le asignará la tarea de diagnosticar los casos y diferenciarlos de los denominados seres mutantes, quienes desarrollan las malformaciones de una manera no entendida o natural. Los miles de afectados pasan por exámenes penosos que, en el caso de ser positivos, darán el derecho de participar en el juicio internacional al laboratorio Grünwald, responsable

de “[...] que por lo menos diez mil niños en todo el mundo presentaran defectos en brazos y piernas” (Bellatín 2005b: 383).

La historia de los gemelos Kuhn se conecta temporalmente con el relato del nacimiento de los niños deformes. En los días cercanos al juicio internacional, se descubre a unos niños abandonados en una cueva. Le faltaban ambos brazos a uno y una pierna al otro, y al no ser reclamados por un familiar fueron enviados al orfanato estatal. Alba la Poeta, quien es la hermana literata en *Lecciones para una liebre muerta*, logra ser nombrada como madre temporal de los gemelos Kuhn provocando reacciones histéricas entre las otras voluntarias del orfanato. Según Alba la Poeta, los gemelos habrían nacido como producto del incesto cometido entre dos hermanos.

De forma paralela se desarrolla la historia de un escritor que nació sin una de las piernas y que tiene un gemelo igualmente mutilado. Víctima del fármaco suministrado a las mujeres embarazadas, este escritor visita “los Altares” donde se suelen representar prácticas sadomasoquistas y participa en una secta mística de confesión musulmana. El Amante Otoñal, quien sólo busca relacionarse con ancianos, es el cómplice y visitante de las mismas cabinas triple equis que el escritor. Ambos personajes participarán de “[...] la búsqueda de sexualidades y religiones capaces de adaptarse a las necesidades de cada uno de los individuos [...]” (Bellatín 2005b: 432).

2.2.6. Jacobo el mutante (2002)

Jacobo el mutante es una novela corta ilustrada con treinta y tres fotografías, y narrada en tercera persona omnisciente. Esta obra se instala dentro del impulso de Bellatín de instalar y discutir obras ficticias sostenidas por citas falsas, apéndices y manuscritos apócrifos. Cuenta con la voz de un investigador literario quien hace observaciones sobre un supuesto libro de Joseph Roth: *La frontera*. Escritor judío de origen austríaco, dicho autor, no escribió tal novela, pero sí otras que son mencionadas por Bellatín, como *La leyenda del santo bebedor* o *El Leviatán*. *La frontera* relata la vida de un rabino, Jacobo Pliniak, quien administra una taberna llamada la frontera desde la cual dirige misiones de rescate de judíos que huyen de los pogroms rusos. En un momento de la narración, la voz del investigador literario hace una discusión metaliteraria sobre la mecánica de los roles asignados a los personajes en una novela. Al

retomar el relato, Bellatín opera sin mayor justificación una metamorfosis en Jacobo Pliniak, para subvertir el “derecho a permanecer en su estructura” que el lector brinda a cualquier personaje literario. De esta manera, luego de sus abluciones rituales en un lago, el rabino se ve convertido en Rosa Plinianson, su propia hija, pero anciana ya de ochenta años. Esto sucede sin ningún intento de continuidad espacio-temporal, ya que Jacobo pasa sin preámbulos de la taberna en un país eslavo a vivir en la ciudad de Nueva York.

2.2.7. Lecciones para una liebre muerta (2005)

Lecciones para una liebre muerta se construye a partir de múltiples citas de obras anteriormente publicadas por Bellatín y se estructura mediante una serie de relatos fragmentados en 243 apartados: la historia de la comunidad de los universales y sus intentos de ingresar a la ciudadela final, los desvaríos de un fotógrafo ciego, la historia de los gemelos Kuhn, deformes y abandonados al nacer, o el relato del escritor al que le falta un brazo. A primera vista, los fragmentos dan la impresión de no estar interconectados, pero, al avanzar en la trama, los relatos que van formándose comienzan a combinarse e intersecarse por medio de sus protagonistas. El carácter fragmentario de estos relatos permite que puedan ser leídos de una manera arbitraria. Este tipo de experimento formalista puede ser remitido a la búsqueda de Julio Cortázar de una narrativa que produzca un lector activo en la generación de significado. En cuanto a los temas que se exploran en los relatos se encuentra un patrón en el que se trabaja de manera consistente con el abandono, la orfandad, la enfermedad y la exclusión, siempre desde una narrativa que conjuga la ficción con lo real.

En el relato de la comunidad de los universales se delinea una sociedad en la que se interna forzosamente a las personas afectadas por una enfermedad transmisible no especificada. Algunos ciudadanos, entre los que se cuentan los denominados universales, piden ser confinados de manera perpetua aunque no sufren de enfermedad alguna. La institución en la que son reclusos es conocida como la ciudadela final, donde las condiciones de vida son menos duras que en el exterior para evitar conflictos. Los universales presentan un perfil de carácter político que los lleva a protestar violentamente y esporádicamente contra el sistema establecido. La reclusión voluntaria

de estos individuos puede ser observada como parte de los actos de protesta que suelen realizar. La trama del relato se desarrolla a partir de los intentos de los universales para ingresar a la ciudadela final infectándose con sangre infectada, así como de las acciones tomadas por el gobierno para excluir a los individuos infectados.

El relato de los gemelos Kuhn, deformes y abandonados al nacer, se desarrolla en una serie de fragmentos que se metamorfosean lentamente hasta producir nuevas tramas independientes. La historia inicia con la narración del acontecer literario de un traductor sin nombre. Mientras esta trama se desarrolla, el peso narrativo va pasando gradualmente hacia la vida de la “hermana literata” del traductor. Voluntaria en un orfanato estatal, la “hermana literata” lucha y logra ser aceptada como madre adoptiva de los mellizos Kuhn, cuya historia es relatada al detalle en *Flores*. En un nuevo proceso de mutación de la trama se sale de la historia de la vida y la muerte de la escritora, y se narra el nacimiento de otros mellizos mutantes por el uso de la talidomida durante el embarazo. De una manera circular, este hilo narrativo acaba por retomar el relato inicial del traductor sin nombre. Los fragmentos que separan el hilo -traductor sin nombre / hermana literata / mellizos Kuhn- forman otros relatos sometidos al mismo proceso de metamorfosis. Se tiene así el relato del asesinato del amante chino de Macaca, vendedora de casas para una inmobiliaria, que es en sí una mutación de la historia del abuelo quechua discriminado por hablar su lengua nativa. En un cruce entre lo biográfico ficticio y lo novelístico, se encuentra el relato del escritor mario bellatín -escrito con minúsculas-, quien sostiene encuentros con un filósofo travesti. Así, en *Lecciones para una liebre muerta*, el peluquero travesti de *Salón de belleza* es transformado en un lector de Kant y Nietzsche que busca ejercer sexualidades “[...] capaces de adaptarse a las necesidades de cada uno [...]” (Bellatín 2005b: 432).

3. Biopoder y biopolítica

3.1. Poder, biopoder y biopolítica en la obra de Michel Foucault

La constitución del sujeto a través del discurso es el tema principal sobre el que Michel Foucault hizo girar su obra. Sin embargo, el análisis del poder ocupó una buena parte de ésta, por lo que debería ser entendido como una línea conductora fundamental para entender el carácter contextual de dicho proceso de constitución:

“Thus, it is not power, but the subject that is the general theme of my research. It is true that I became quite involved with the question of power. It soon appeared to me that, while the human subject is placed in relations of production and of signification, he is equally placed in power relations that are very complex” (Foucault 1982 [2001]: 327 cit. por Bernardo 2012: 21).

El poder no es entendido por Foucault (*cf.* 1976 [2007]: 112) como el conjunto de aparatos e instituciones del Estado que conforman lo que habitualmente se suele entender como “Poder”. Tampoco lo pensó como un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro. Para el pensador francés, el poder es omnipresente y se produce en todo momento en la red de relaciones que se establece entre los elementos que conforman un dominio social determinado. Esta red constituye el tejido que atraviesa a las instituciones y a los aparatos sin localizarse con precisión en ellos (*ibid.*, p. 117). Esta manera relacional de pensar al poder conduce a Foucault a concluir que no debería buscarse un foco único de poder, un elemento soberano desde el cual el poder irradiaría de una forma opresiva. En la red de relaciones, el poder se manifiesta incluso de un modo positivo:

*“Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: “excluye”, “reprime”, “rechaza”, “censura”, “abstrae”, “disimula”, “oculta”. De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción (*cf.* Foucault 1976 [2007]: 180)”*

Foucault propone una analítica del poder que busca liberarse de las representaciones producidas por las teorías tradicionales del poder en el Occidente. Estos enfoques tradicionales habrían producido malentendidos al nivel de forma, identidad y unidad que buscan ser aclarados en la propuesta foucaultiana. Con respecto a la identidad, el poder no se reduciría a la soberanía del Estado; en cuanto a la forma, el poder no se simplificaría en la ley; y, finalmente, en relación a la unidad, el poder no se agotaría en la pretensión de englobarlo en la dominación (*cf.* Toscano 2008: 53).

El biopoder fue entendido por Foucault como un modo específico de ejercicio del poder, que se caracteriza por la entrada de la vida en sus preocupaciones. Tiene como uno de sus objetivos la modificación de la vida humana para volverla más productiva y manejable, lo que lo constituye como la matriz indispensable para el desarrollo del capitalismo que se favorece del ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos y de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción (cf. Foucault 1976 [2007]: 170). El biopoder tendría así una orientación positiva ya que apunta a la intensificación de la vida; procura administrarla, multiplicarla y aumentarla con el fin de controlar a sus sujetos (cf. Foucault 1976 [2007]: 165). Para lograrlo se construye sobre una tecnología que busca “*obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones*” (Foucault 1976 [2007]: 169).

La noción de biopolítica presenta el inconveniente, a pesar del extensivo uso que se le da en el medio académico, de la falta de una definición precisa al nivel de la recepción y la producción posfoucaultiana (cf. Willaert 2012: 109). Ante este problema se ha planteado que este concepto debería ser abordado como un espacio de desacuerdo y lucha al nivel de la definición (cf. Coleman 2009: 504). Sin embargo, otros autores advierten que no debería dejarse de partir del concepto literal de biopolítica: la política que trata con la vida (cf. Willaert 2012: 109). Para Michel Foucault “*habría que hablar de ‘biopolítica’ para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos [...] del poder*” (Foucault 1976 [2007]: 173). De este modo, la biopolítica es presentada como el medio que permite al poder invadir a la vida en toda su dimensión. De una manera más puntual, si se habla de la biopolítica de la población, ésta debería ser entendida como el conjunto de prácticas, técnicas y procedimientos cuyos objetivos son la regulación y la organización de los fenómenos vitales de la población. Al constituirse como la tecnología del poder, la biopolítica de la población se convierte en el modo privilegiado a través del cual el biopoder se realiza en la población (cf. Kristensen 2013: 18).

La norma es el elemento que permite controlar el orden disciplinario del cuerpo, así como la regularización de la población. Circula de lo disciplinario a lo regulador para crear en su trama la matriz de la sociedad de normalización, cuya noción no se limita a la idea de una especie de sociedad disciplinaria, sino que se extiende para integrar los procesos reguladores de la población (cf. Foucault 1976 [1996]: 204).

3.2. Desarrollo de la noción de biopolítica antes de Michel Foucault

La evolución del concepto de biopolítica antes de Michel Foucault fue investigada minuciosamente por Castro (cf. 2007: 9). En su publicación se detecta el primer uso del término en la obra del sueco Rudolf Kyellen hacia 1905. El investigador escandinavo acuñó una noción de biopolítica que se fundamenta en una visión en términos biológicos de la sociedad, del estado y de la política. El estado constituiría una realidad biológica, un organismo cuya naturaleza es de por sí desordenada, por lo que la política debería encontrar su fundamento en la patología. Esta concepción prefoucaltiana de la biopolítica se impuso hasta los años setenta y muestra tres etapas diferenciadas:

a) Una etapa organicista que se desarrolla principalmente en lengua alemana durante las tres primeras décadas del siglo veinte. Esta fase presenta como fundamento la visión de un estado semejante a un organismo viviente y tiene como representantes principales a Rudolf Kyellen, así como a Jacob von Uexküll. Como referencia se cita al libro *Biopolitics, an essay on the physiology, pathology and politics of social and somatic organisms* de Martin Roberts:

“[...] el único camino que tenemos para tratar del gobierno es considerarlo no como un sofisticado instrumento elaborado históricamente, sino como un aparato fisiológico experimental que reacciona al ambiente interno y externo según leyes físicas. No es seguro, sin embargo, que el hacerlo ofrezca ventajas prácticas para quien se ocupa de política; de todos modos, no hay dudas de que, en el caso en que se lleve a cabo, todas las tareas deberían ser confiadas al biólogo” (Roberts 1938: 206 cit. por Castro 2007: 9).

b) Una etapa humanista en la que prevalecen los trabajos en lengua francesa alrededor de los años sesenta. En este periodo se evita reducir la historia a la naturaleza aunque se intenta explicar la historia de la humanidad partiendo de la vida. Entre sus principales representantes se encuentran a Edgar Morin y Aaron Starobinski quien postuló:

“Hay dos actitudes diferentes respecto de la historia. La de Jacob Burkhardt que admite la existencia y la importancia de fuerzas espirituales en la historia y la de Spengler para el que, en definitiva, las potencias zoológicas de la raza y de la sangre guían la evolución de la civilización. Hay, entonces, dos especies de factores que dirigen la historia: los factores espirituales, que dependen de la razón, de nuestro ideal moral y religioso, y los factores puramente biológicos que se vinculan con el apetito y con la voluntad de potencia. Éstas son las causas invisibles que analizaremos en el curso de nuestra exposición de la biopolítica.” (Starobinski, 1960:1 cit. por Castro 2007:9).

c) Finalmente se tiene una etapa naturalista en la que el término biopolítica implica el uso de conceptos biológicos -principalmente evolucionistas- y técnicas de investigación biológicas para estudiar y explicar el comportamiento político. Esta última fase

prefoucaultiana se desarrolla desde mediados de los sesenta y en ella destacan Lynton Caldwell y James Davies, autores en lengua inglesa.

A mediados de los años setenta se marcará un punto de inflexión en la evolución del término de biopolítica con la obra de Michel Foucault que impulsará una vertiente que avanza con vitalidad hasta la actualidad.

3.3. Desarrollo de las nociones de biopolítica y biopoder en la obra de Michel Foucault

Adán Salinas (*cf.* 2014: 21) recompone cronológicamente el desarrollo de las nociones de biopolítica y biopoder en la obra del pensador francés. En su tesis doctoral el investigador afirma que existe un consenso sobre la fecha y el evento en el que Foucault utilizó por primera vez el término de biopolítica. Este primer uso se habría dado en Río de Janeiro durante la conferencia de Octubre de 1974 titulada "El Nacimiento de la Medicina Social". Sin embargo, apunta el investigador, la temática discutida en esta conferencia habría estado ya presente el año anterior en otro ciclo de conferencias llevado a cabo en la misma ciudad y titulado "La política de la salud en el siglo XVIII". De esta manera, Salinas destaca el periodo gestacional de un discurso que tiene como particularidad la conquista del término de biopolítica, pero que aún no puede delinear con claridad los contornos del concepto por la falta de un análisis sistemático.

El desarrollo conceptual a profundidad sobre la biopolítica y el biopoder fue presentado en el curso "La sociedad debe ser defendida", que se impartió en el *Collège de France* entre 1975 y 1976. En la introducción de esta serie de conferencias, Foucault anunció: "*En el curso de los últimos cinco años he encarado el tema de las disciplinas y es probable que en los cinco próximos años deba dedicarme a la guerra, a la lucha.*" (Foucault 1976 [1996]: 27). Se anunciaba así el fin del análisis a detalle de las instituciones disciplinarias que había desarrollado en los últimos años y que aparecería publicado en *Vigilar y castigar* de 1975. Asimismo, se marcaba una transición entre dos periodos conceptuales, uno en el que el enfoque estaba centrado en el cuerpo individual, una anatomopolítica del cuerpo humano; hacia otro centrado en la población, una biopolítica de la población. Se termina así de delinear los polos que se estructurarán sobre las dos técnicas que buscan instalar el cuerpo y la especie en la red del biopoder.

Salinas (*cf.* 2014: 22) distingue otro periodo en el desarrollo discursivo del biopoder que no será discutido en este trabajo y que, según el autor, podría ser llamado de la gubernamentalidad o de la razón gubernamental. Esta etapa comprende principalmente el curso "Seguridad, Territorio, Población" de 1977-1978, así como el curso "El nacimiento de la biopolítica" de 1978-1979. De esta manera, el *Collège de France* le dará a Foucault la posibilidad de trabajar una vez más las nociones de biopolítica y biopoder, pero, esta vez, hacia una forma que integre el problema de la economía política.

3.4. Surgimiento del orden biopolítico y la paradoja del biopoder

Foucault traza el surgimiento de la nueva forma de poder, el biopoder, hacia mediados del siglo XVIII (*cf.* Foucault 1976 [2007]: 168). En ese periodo se habría transformado un tipo histórico de sociedad dominante hasta ese entonces, caracterizado por un diferente modo de poder: el poder soberano que ejercía el privilegio de hacer morir o dejar vivir. Esta forma de poder teorizada por Thomas Hobbes en el siglo XVI derivaba de la *patria potestas* por la cual el padre de familia romano podía disponer de la vida de sus hijos y esclavos (*ibid.*, p. 163). Será en el *Leviathan* que Hobbes describe el modelo político-jurídico del poder soberano que apunta a una separación del humano del animal y que sirve de base para una especie de contrato social sobre el que se cimenta la idea de Estado. Para el pensador inglés el acuerdo implícito aparece como una consecuencia de la naturaleza violenta e insegura de la vida al estado natural. Los hombres habrían podido formar lo que conocemos como sociedad al renunciar a su soberanía innata para luego otorgársela a un dirigente severo. El soberano representaría así a cada uno de sus súbditos y aseguraría el orden a través del monopolio del uso de la fuerza (*cf.* Vint 2010: 445). La paz social derivada de este modelo se mantenía al costo de otorgarle al soberano el derecho de apropiación. El regente tenía el derecho de disponer no solo de lo material, sino también del tiempo y de la vida de sus súbditos (*cf.* Foucault 1976 [2007]: 164).

El modelo del poder soberano es puesto en cuestión para la sociedad de mediados del siglo XVIII por Michel Foucault. Sin embargo aquél intuye en un primer momento que el modelo del *Leviathan* no puede ser simplemente puesto de lado para

analizar el poder a partir de técnicas de sujeción. Más adelante postula que habría un vínculo de transformación por inversión entre ambos poderes: el poder soberano y el biopoder. El biopoder no habría sustituido al poder teorizado por Hobbes, sino que lo habría integrado y transformado hasta el punto de invertir su régimen de poder y hacerlo pasar de ser el poder para hacer morir, a un nuevo poder que interviene para hacer vivir:

«Une des plus massives transformations du droit politique au XIX siècle a consisté, je ne dis pas exactement à substituer mais à compléter, ce vieux droit de souveraineté – faire mourir ou laisser vivre – par un autre droit nouveau, qui ne va pas effacer le premier, mais qui va le pénétrer, le traverser, le modifier, et qui va être un droit, ou plutôt un pouvoir exactement inverse: pouvoir de “faire” vivre et de “laisser” mourir». (Foucault 1976: 214 cit. por Genel 2004: 8).

En *La historia de la sexualidad* Foucault subraya nuevamente que ambos modos de poder no se presentan en una simple sucesión. El poder de hacer morir se habría subordinado al poder de hacer vivir; de esta manera, la muerte, que funda el derecho del soberano, “*apareció como el simple envés del derecho que posee el cuerpo social de asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla*” (Foucault 1976 [2007]: 165). Sin embargo, el biopoder en su paroxismo de la promoción de la vida no impidió el desarrollo de las sangrientas guerras en el siglo XIX, ya que incluso se llegaron a nuevos picos de violencia. Lo que había cambiado con él fue simplemente la justificación de la violencia: “*Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender; se hacen en nombre de la existencia de todos [...]*” (*ibid.*, p. 166). Las poblaciones serían educadas a partir de entonces para matarse mutuamente por la necesidad que tienen de vivir.

La existencia de un aspecto violento en el biopoder lleva a Foucault a resaltar la paradoja inherente en él: mientras el biopoder tiene como misión el fomento y la salvaguarda de la vida, esta misma vida se ve amenazada por su garante. El filósofo francés analizó la pena de muerte para reforzar su aserción y se preguntó cómo el acto de matar puede ser ejercido por un poder cuyo rol es el de asegurar y multiplicar la vida. Como respuesta sostuvo que la pena capital se puede mantener únicamente al invocar la salvaguarda de la sociedad, antes que la enormidad del crimen. Se les da así una muerte legítima a quienes son considerados como una especie de peligro biológico para los demás (*ibid.*, p. 167).

3.5. Las dos técnicas del biopoder: la anatomopolítica del cuerpo y la biopolítica de la población

A partir del momento en el que la vida entró en los cálculos del poder se empieza a desarrollar la tecnología que busca integrar efectivamente el cuerpo y la especie en su red. Esta tecnología, constituida por dos técnicas que se enfocan en la anatomía y la biología de la población, caracterizó a un poder que ya no tenía como función más elevada el matar, sino el invadir plenamente la vida. Sus técnicas no se observan antitéticamente, sino que se presentan como dos polos intensamente conectados por medio de haces de relaciones (*cf.* Foucault 1976 [2007]: 168).

El primero de los polos se habría desarrollado desde el siglo XVII y se manifestó como una técnica individualizadora que hace uso de procedimientos de poder característicos de las disciplinas. La **anatomopolítica del cuerpo humano** -el nombre sugerido por Foucault para esta técnica disciplinaria- se enfoca en el cuerpo como máquina con el fin de lograr “[...] *su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos [...]*” (Foucault 1976 [2007]: 168). El segundo de los polos se formó hacia mediados del siglo XVIII y se dirige ya no al cuerpo individual, sino al grupo, al cuerpo-especie que se caracteriza por procesos biológicos como los nacimientos, la proliferación, el nivel de salud, etc. La técnica encargada de implementar los controles reguladores y las intervenciones sobre el colectivo será **la biopolítica de la población**.

La aparición de la anatomopolítica del cuerpo humano coincidió con el desarrollo metódico de diversas instituciones disciplinarias -como la escuela o el ejército- que buscaban conseguir la sujeción de los cuerpos. Aparecen asimismo reflexiones sistemáticas sobre la táctica, el orden de las sociedades, así como el aprendizaje y la educación. Por otro lado, la biopolítica de la población tomó a su cargo el control de las poblaciones mediante la administración e intervención en los problemas de salud pública, natalidad, vivienda y longevidad. Aparecen con ella nuevas ciencias, como la demografía, y se empieza a desarrollar estimaciones de la relación entre recursos y habitantes, así como cuadros de las riquezas y su circulación (*ibid.*, p. 169). Como un ejemplo de su aplicación se suele citar al estado de bienestar europeo, que se

enfoca en el bienestar de sus miembros apoyándose en estadísticas y predicciones sobre el cuerpo social, pero que acaba convirtiéndose en una sociedad de control (cf. Lilja *et al.* 2014: 119).

Hasta el siglo XVIII las dos técnicas aparecían claramente separadas, pero a partir de entonces comienzan a articularse como una sola tecnología de doble cara. Esta tecnología se puede substanciar en diversas disposiciones concretas 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 1976 [2007]: 170). Esta aserción se integra en la tesis principal de *La historia de la sexualidad* en la que se sostiene que la abundancia de discursos sobre la sexualidad que se abre paso luego de la época victoriana apunta más a la sujeción de la vida al poder, que a la liberación de una forma de poder.

3.6. Resistencia al poder

En la *Historia de la sexualidad* Michel Foucault ofrece un escenario sombrío a la posibilidad de resistencia al poder (cf. Foucault 1976 [2007]: 116). Mientras que el poder es imaginado como una red de las relaciones, la resistencia es pensada de una manera complementaria, es decir, como puntos dentro de la red de poder. Estos focos de resistencia no escapan al poder, sino, al contrario, desempeñan una función de apoyo a la red. Bajo este esquema, las resistencias “[...] *constituyen el otro término en las relaciones de poder [...]*” (*ibid.*, p. 117) al reforzar las relaciones en la red de poder, por lo que no habrá lugar para el “gran Rechazo”.

La reducción de la resistencia a un rol de soporte de la red de poder en la *Historia de la sexualidad* constituye uno de los fundamentos de la interpretación pesimista de la obra de Michel Foucault. Sin embargo, Lilja *et al.* (cf. 2014: 107) resaltan que, dentro de la literatura especializada, coexisten otras interpretaciones de la resistencia que parten de un examen exhaustivo del *corpus* literario del pensador francés. Un sector de los investigadores especializados postula que la conceptualización de la resistencia es contradictoria en el *corpus* foucaltiano, mientras que otro sostiene que lo inviable es únicamente la versión programática de la resistencia, es decir, aquella que se piensa como exterior al poder, con fundaciones normativas y con un sujeto unificado (cf. Muckelbauer 2000: 73 cit. por Lilja *et al.* 2014: 111). La posibilidad de

una resistencia no programática abriría un espacio para repensar las resistencias, aunque Foucault nunca haya detallado explícitamente como la resistencia al poder es posible (cf. Lilja *et al.* 2014: 122).

Las estrategias de resistencia que se pueden desarrollar como respuesta a los tipos de poder descritos por Foucault fueron estudiadas por Lilja *et al.* (cf. 2014: 112). Los trabajos de estos investigadores de la universidad de Gotemburgo se inscriben en los llamados *Resistance Studies*, que adoptan una aproximación crítica al estudio de las relaciones entre resistencia, poder y cambio social. En nuestro trabajo adoptaremos el postulado de trabajo de esta corriente, es decir, que los sujetos son capaces de responder y de resistir a las relaciones de poder. Para discutir las relaciones entre poder y resistencia, los autores escandinavos no usan, como nosotros sí lo haremos, la terminología que Foucault usó en la *Historia de la sexualidad*. En consecuencia, nosotros no designaremos cómo poderes individuales lo que Foucault conceptualizó como técnicas del biopoder en la *Historia de la sexualidad*: la anatomopolítica del cuerpo humano y la biopolítica de la población. Sin embargo, como ya señalamos, asumiremos que los sujetos pueden responder y resistir a ellos.

3.6.1. Resistencia al poder soberano

El poder soberano representa el lado represivo del biopoder foucaultiano y, aunque ya no pueda actuar independientemente, se constituye como parte de los engranajes del mecanismo del biopoder. Es una forma de poder que pide obediencia absoluta y que clama el monopolio de la violencia. La prohibición violenta y el castigo son los medios por los que crea a sus súbditos, quienes no mostrarán oposición y cuya lealtad no podrá ser puesta en duda. Es un poder que cohibe y controla ciertos comportamientos de sus subordinados mediante las ordenes, las prohibiciones, los castigos, el monopolio de la violencia, el miedo, los hábitos de obediencia (cf. Lilja *et al.* 2014: 112).

Edkins (cf. 2005: 1 cit. por Lilja *et al.* 2014: 113) sostiene que la resistencia al poder soberano no es posible y que el poder soberano no es una forma de poder, sino una “relación de violencia”. Los conceptos de violencia y poder son disociados por este autor, lo que le conduce a argumentar que la “relación de violencia” actúa directa e

inmediatamente sobre los afectados, mientras que la relación de poder actúa sobre los actos. De esta manera, los esclavos encadenados en una galera no estarían inmersos en una la relación de poder, sino en una relación de violencia. Lilja *et al.* (cf. 2014: 113) no están de acuerdo con esta disociación del poder y de la violencia, y acusan a Edkins de no poder distinguir al esclavo encadenado de la esclavitud como institución. La esclavitud no podría sostenerse únicamente con la violencia, sino que necesita también de colaboración y obediencia, lo que abriría un espacio para la resistencia según los autores escandinavos.

La desobediencia explícita a las ordenes se colocaría en el centro de la resistencia al poder soberano. Hacer lo que se prohíbe o, incluso, cumplir lo que se ordena con intereses alternos contribuiría a debilitar al detentor del poder y a las instituciones y valores que lo representan. La primavera árabe en Túnez es mencionada como un ejemplo de resistencia al poder soberano mediante los actos de boicot y desobediencia pacífica con los que individuos y colectivos desafiaron a la exigencia de obediencia absoluta. La resistencia puede también tomar un cariz abiertamente desafiante bajo la forma de revoluciones políticas o mediante el derrocamiento de reyes y regímenes. Otra variante de la resistencia al poder soberano no pasa por el desafío abierto a las leyes del soberano, sino por acciones silenciosas e individuales. Se cita así el ejemplo de los miles de soldados que desertaron sigilosamente y que contribuyeron a la derrota de los ejércitos del sur durante la guerra civil americana. Esta última variante de resistencia implica la subordinación a otra soberanía para socavar el monopolio del regente (*ibid.*, p. 113).

A manera de resumen Lilja *et al.* (cf. 2014: 113) sintetizan tres maneras de resistir al poder soberano. La primera apunta al desafío público y sostenido de sectores claves en la sociedad. La segunda implica el desacato silencioso y masivo de las reglas para minar la efectividad del poder soberano. La última menciona al desafío del monopolio de la violencia de parte de grupos armados que busquen limitar el control de los centros de poder. Estas variantes de resistencia al poder soberano han sido ya profusamente estudiadas en los *Resistance Studies*, por lo que los investigadores escandinavos consideran que su aporte original gira en torno a su análisis de la resistencia a la anatomopolítica del cuerpo humano y a la biopolítica de la población.

3.6.2. Resistencia a la anatomopolítica del cuerpo humano

La anatomopolítica del cuerpo humano se presenta como una de las técnicas de las que dispone el biopoder para invadir enteramente la vida. Puesto que se sirve de procedimientos característicos de las disciplinas, será denominada alternativamente - como Foucault lo hace en la *Historia de la sexualidad*- disciplinas del cuerpo.

La anatomopolítica del cuerpo busca que los individuos se disciplinen, se mantengan en vigilancia entre ellos, se entrenen a sí mismos, pero siempre con valores y objetivos que reflejan los intereses de otros. Es una técnica productiva; crea nuevos sujetos que, al autoincrementar su productividad y eficiencia, puedan ser instrumentalizados para los intereses de otros. Entrena y monitorea a los individuos a través de discursos científicos e instituciones que emiten programas para encuadrar el comportamiento. Diariamente, las disciplinas del cuerpo se hacen a cargo del comportamiento de los individuos hasta en el más fino de los detalles como, por ejemplo, la descripción de cada movimiento del cuerpo o las tareas a realizar. Toda mejora es premiada mientras que el castigo se hace de manera pedagógica, es decir, en proporción a la falta (*ibid.*, p. 114).

Una variante de la resistencia indirecta a la anatomopolítica del cuerpo puede llevarse a cabo mediante el rechazo a la participación en la autoconstrucción de nuevas capacidades, habilidades o subjetividades. Otra variante indirecta propone el uso de cualquier nueva habilidad o capacidad adquirida en algo no útil para los intereses del poder (*ibid.*, p. 114). Asimismo, Scott (*cf.* 1989 cit. por Lilja *et al.* 2014: 114) destaca otras prácticas indirectas que incluyen formas discursivas de desafío. Entre ellas se cuentan al sarcasmo, el escape, los malentendidos, el robo, la pasividad o la deslealtad.

Los métodos directos de resistencia son difíciles de mantener debido a la existencia de un sistema correccional para aquellos que se desvían de la norma, así como por la naturalización e integración de las disciplinas en la sociedad. Más aún, el desviarse de las normas puede contribuir al desarrollo de nuevas técnicas disciplinarias gracias a la producción de conocimiento que se extrae a partir de esos casos. Aun considerando estas dificultades, Lilja *et al* (*cf.* 2014: 115) postulan que la resistencia directa a las disciplinas es posible mediante el retiro hacia áreas fuera del control social, como los palenques en la época de la esclavitud. Mediante la inmersión en el

mundo mental, en el caso de internamiento correctivo, o mediante la muestra de una falsa aceptación, mientras se mantiene un grado de agresión no visible hacia las normas disciplinarias. El cambio de las relaciones de premio y castigo, que son determinadas por la norma social, es propuesto como otra manera directa de resistencia a las disciplinas del cuerpo. Como un ejemplo se cita a los premios y al estatus que se consigue al ser arrestado en algunos movimientos pacifistas no violentos (*cf.* Nepstad 2008 cit. por Lilja *et al.* 2014: 115). En este caso específico, se observa una subversión del valor social de ciertos comportamientos al premiar actos que socavan la función de la disciplina.

Judith Butler (*cf.* 1995: 236 cit. por Lilja *et al.* 2014: 115) resalta una posible estrategia de resistencia a las disciplinas del cuerpo, que Foucault denominaba “discurso revertido”. A través de la rearticulación, reiteración o repetición del discurso dominante, pero con ligeros cambios de significación, se pueden crear discursos parasíticos que actúan desde la red misma de poder. Foucault cita el ejemplo de los activistas por la homosexualidad, quienes exigieron, con el mismo vocabulario y con las mismas categorías con los que fueron descalificados, que la legitimidad y la naturalidad de la homosexualidad sean reconocidas. Se tendría así, según Butler, un tipo de resistencia a la anatomopolítica del cuerpo que se aprovecha de la imposibilidad de la fijación de los significados. Una estrategia en la que se subvierte el uso del vocabulario y las categorías de la norma superior en una repetición que se reitera contra su origen. Sin embargo, la filósofa americana advierte que este tipo de resistencia estaría condicionada por las circunstancias históricas y discursivas.

Michel Foucault hace mención de otro conjunto de prácticas que constituye una forma de resistencia frente a la propia subjetividad, modelada por las disciplinas y las relaciones de poder (*cf.* Burkitt 2002 cit. por Lilja *et al.* 2014: 116). La idea de las “técnicas de sí” se origina en la investigación histórica que Foucault realizó en sus últimos años de trabajo y que fue desarrollada en discursos y entrevistas entre 1980 y 1984. Algunas de estas prácticas fueron seguidas en la Grecia y Roma antiguas por gente cultivada que buscaba modificarse a sí mismo de acuerdo a ciertos valores y normas sociales. Las técnicas estoicas de autotransformación recibieron una atención particular de parte del pensador francés por estar basadas en una permanente autoexaminación y por ser un entrenamiento en la realidad y en el pensamiento. De

acuerdo a Foucault, se pueden asimismo utilizar diarios personales, terapias, horarios de entrenamiento personalizados o confesiones, para intentar reconstruir hábitos y habilidades, y así brindar otra historia de quien uno es. La consecuencia directa del ejercicio de estas prácticas, que permiten cambiar las subjetividades creadas en el sujeto, es que podemos construir otra narrativa de uno mismo, construyéndonos como lo haríamos con una “obra de arte”: *“Thus, Foucault talks of wanting to ‘promote new forms of subjectivity’, ‘create a new way of life’, and specifically of using ‘one’s sexuality [...] to arrive at a multiplicity of relationships’ and ‘new relational possibilities’”* (Plant 2007: 534).

La estrategia de resistencia que se fundamenta en la transformación de la propia subjetividad abarca la exploración del placer y de sexualidades alternativas. Desde una postura antiesencialista, como la de Sartre, Foucault no cree que las identidades sexuales, así como los deseos, han sido ya asignados a una identidad profunda y verdadera que nos subyacería. El sujeto no sería más que una realidad histórica y cultural y, por ende, transformable. Esta posición le permite, por medio de la sexualidad, abrir una panoplia de posibilidades de autotransformación creativa que se fundamenta en la exploración del placer para crear nuevos deseos (*ibid.*, p. 534). El placer -no necesariamente genital- pasa a un primer plano, pero no con la intención de descubrir inexistentes deseos soterrados e instintivos, sino como un camino para crear nuevos deseos y relaciones:

“Sexuality is something that we ourselves create -it is our own creation, and much more than the discovery of a secret side of our desire. We have to understand that with our desires, through our desires, go new forms of relationships, new forms of love, new forms of creation. Sex is not a fatality: it’s a possibility for creative life” (Foucault 1982 [1997]: 163).

La liberación de ciertas concepciones sobre nosotros mismos y nuestro comportamiento, aunada a la consecuente transformación de nuestra subjetividad, nos ofrecería así la posibilidad de vivir otros estilos de vida y formas de existencia que, por su improductividad, resisten a la anatomopolítica del cuerpo humano.

3.6.3. Resistencia a la biopolítica de la población

Lilja *et al.* (cf. 2014: 120) ven un espacio de desafío a la biopolítica de la población en la creación de “culturas de resistencia” que permiten vivir de una manera

diferente. Esta resistencia puede servirse de las “técnicas de sí”, que, practicadas en forma colectiva, muestran un alto potencial para socavar las políticas de manejo de la población. Se asemeja, asimismo, al biopoder en algunos aspectos formales, puesto que se presenta como una multitud heterogénea de actividades sin un centro claro. Su fundamento se constituye sobre la práctica de una vida alternativa mediante el cultivo de diferentes valores e instituciones. Dado que el biopoder exige formas y estilos de vida productivos, cualquier modelo de vida alternativa que no cumpla con esta consigna será considerada como marginal y por lo tanto desafiante.

La variante de resistencia a la biopolítica de la población que se sirve de las “técnicas de sí” recibe una atención especial de parte de los investigadores escandinavos. Practicada por colectivos que actúan sin planificación, ni núcleo organizador, puede ser considerada como el germen de una “cultura de resistencia” desde la cual se pueden cuestionar aspectos del control externo sobre la conducta y la vida. Se cita al *Falun Gong*: el conjunto de prácticas de automodificación que desafía, entre otras cosas, a la política de manejo de la población en China al ser seguida por millones de practicantes. Otras comunidades de resistencia, dentro de esta variante, intentan evitar ser absorbidas en la red de poder mediante la creación de condiciones autónomas de vida y de formas radicales de sociedad como las comunidades utópicas o los *Ashram* de Mohandas Gandhi. Asimismo, se cuentan a la *World Freeman Society*, que reivindica el derecho de abandonar la sociedad, así como a la medicina tradicional o a la enseñanza en casa en las que se cultiva la vida de una manera diferente y desde una institución alternativa. La Ciudad libre de Christiania en Copenhagen es igualmente mencionada por mantener una forma de propiedad colectiva y por su rechazo a la exigencia de participar en la recolección de datos estadísticos que promueve el estado danés. Finalmente se cita al intercambio libre de conocimiento para desafiar a ciertas corporaciones. En esta práctica sobresalen el proyecto GNU de programas informáticos libres, así como los bancos de semillas que promueven la biodiversidad (cf. Lilja *et al.* 2014: 120).

Es menos claro si otra variante de resistencia a la biopolítica de la población, las prácticas que Foucault denominó de “contra-conducta”, son efectivas para confrontarse con las políticas de manejo de la población (cf. Lilja *et al.* 2014: 121). Se menciona a aquellos que rechazan la participación de sus hijos en programas de vacunación, como

los antroposofistas en Järna, Suecia, y a los activistas que sabotean los cultivos de organismos genéticamente modificados (OGM) en el Reino Unido.

Los investigadores escandinavos son conscientes de que la insubordinación de algunos pocos miembros de la población podría no representar un peligro inmediato para el biopoder, ya que la biopolítica de la población busca implementar controles reguladores e intervenciones sobre el colectivo. La subordinación general y las tendencias positivas de las estadísticas son más relevantes para el biopoder que algunas comunidades utópicas que buscan escapar a su influencia. Incluso, la existencia de algunos “diferentes” podría ser útil para fortalecer las estrategias biopolíticas. Sin embargo, los actos individuales no deberían ser totalmente descartados por su aparente inocuidad. La divulgación masiva de información clasificada, como en los casos Snowden o Wikileaks, sí representa una amenaza clara al régimen del biopoder (*ibid.*, p. 121).

3.7. Subjetivación: la construcción del sujeto

En su primera etapa, que gira en torno a la obra *Vigilar y castigar*, Michel Foucault se enfocó en las formas de control social, las relaciones entre los sistemas de poder y los individuos, así como la formación del conocimiento. A partir del segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*, el pensador francés centró su atención hacia el proceso por el cual los individuos son conducidos a actuar por ellos mismos, a transformarse a sí mismos o a pensar sobre ellos mismos. Este cambio radical del enfoque es justificado con el argumento de que un análisis del sujeto es únicamente posible mediante un examen de las modalidades y de las formas de relacionarse consigo mismo y con los demás (*cf.* Rail 1995: 167). La subjetivación es el proceso por el cual los individuos se constituyen como sujetos mediante dichas modalidades y formas de relación. Asimismo, es importante tener en cuenta que, para Foucault, el discurso no es entendido simplemente como un agrupamiento de palabras que se refiere a cosas, sino, más bien, como los sistemas de las reglas que posibilitan que las palabras y las cosas se mantengan juntas. Así, la sintaxis nos mostraría solamente una unidad ficticia entre las palabras y las cosas, y nos ocultaría el espacio que existe en realidad entre ambas, ya que sus relaciones son contingentes y determinadas históricamente.

Una de las posibles lecturas que se hace de las ideas de Michel Foucault sobre la subjetivación propone un entendimiento constructivista y discursivo de las maneras por las cuales una persona se transforma en sujeto. Esta lectura constructivista sostiene que el sujeto se constituye a través del discurso, por lo que aquél tendría un carácter contextual, flexible e influido por las relaciones de poder. Se tiene así un modelo lingüístico en el que el cuerpo no determina sus propias representaciones, sino que éstas son vehiculadas por el discurso y moldeadas por las ideologías políticas y los usos culturales (*cf.* Tobin 2001: 739). La línea argumental de las conversaciones diarias nos proveería con una posición desde donde hablar y permitiría el posicionamiento de los otros como actores con derechos y roles definidos (*cf.* Papadopoulos 2008: 147). A la luz de este entendimiento sociológico del sujeto, la identidad deja de verse como una suma de cualidades inherentes e inseparables del sujeto y pasa a entenderse como el producto de la interacción y posicionamiento del individuo en diferentes contextos socioculturales. El origen de la idea del Yo se desplaza así del ámbito innato al discursivo, del personal al dialógico. Esta lectura de Foucault se fundamenta en los trabajos de Louis Althusser, quien había ya postulado que los sujetos son siempre interpelados a través de la ideología. Para el filósofo francés, la construcción de la subjetividad se realiza de una manera social y produce sujetos que reflejan la ideología, entendida ésta como el conjunto de discursos a través del cual el sujeto es construido (*cf.* Heller 1996: 93). Un ejemplo de este proceso discursivo de formación del sujeto podría ser encontrado en *El nacimiento de la clínica*, donde Michel Foucault destaca al discurso médico como un elemento constitutivo en la interacción médico-paciente. Este discurso está íntimamente ligado al conocimiento especializado, por lo que debería ser entendido como un elemento de control no accesible a los pacientes. Según la lectura constructivista, para Foucault el sujeto enfermo se construiría a través del lenguaje, de los procesos tecnológicos diversos y en un ambiente clínico donde la mirada médica lee al cuerpo enfermo como un texto en un ejercicio de decodificación semiótica de los síntomas (*cf.* Fernández 2006: 1).

El problema con la lectura constructivista y discursiva de las ideas de Michael Foucault es que se centra excesivamente en el lenguaje y que depende en demasía de las representaciones existentes en el discurso. El entendimiento sociológico del sujeto no haría más que reproducir el contenido de representaciones ya existentes y perpetuar

las condiciones de su producción. Una fabricación de “siempre lo mismo” como lo señalaría Theodor W. Adorno en su *Negative dialectics* (cf. Papadopoulos 2008: 149). Se fallaría así en reconocer que existe un área en la subjetividad que va más allá de las representaciones existentes, una dimensión de naturaleza afectiva e imaginativa. Ante ello, se necesitaría de una lectura de las ideas de Foucault que considere aquello que escapa a las representaciones existentes y cuya existencia es socialmente inentendible.

Una lectura alternativa sobre el proceso de formación del sujeto en la obra de Michel Foucault se desarrolló en los años ochenta, a partir de las observaciones hechas por los estudios culturales y de género. Esta nueva conceptualización de la subjetivación e identidad se fundamenta en el giro efectuado por Foucault al entendimiento de poder. El filósofo francés no pensaba al poder como una entidad monista que penetra, prescribe y regula la existencia mediante mecanismos disciplinarios, sino como una red en la que el individuo participa mediante el control y autocontrol. Si se considerase como exacta su noción del poder, se obtendría un sujeto que ya no es un mero objeto del discurso y se podría examinar como las “técnicas del sí” participan en la construcción del sujeto (cf. Rail 1995: 167).

La aproximación alternativa al proceso de subjetivación -denominada *embodied subjectification*- se enfoca en la manera como el discurso es realizado por cada uno de nosotros a través de nuestros cuerpos. Asimismo, permite resaltar los modos de relación -consigo mismo y con los otros- que llevan al individuo a construirse. Estos modos de relación son sostenidos por prácticas que adquirirán relevancia únicamente si son usadas de una manera activa por el individuo para conducir su vida cotidiana (cf. Papadopoulos 2008: 151). El individuo ejecuta así su posición en el discurso a través de movimientos particulares, gestos, maneras de caminar, accesorios o modificaciones corporales. Las “técnicas de sí” pueden igualmente participar en el proceso de formación del sujeto. Estas prácticas permiten a los individuos “[...] to effect by their own means or with help of others a certain number of operations on their own bodies and souls, thoughts, conduct, and way of being, so as to transform themselves in order to attain a certain state of happiness, purity, wisdom, perfection, or immortality” (Foucault 1982 [1988]: 18).

3.8. El cuerpo abyecto: representación de los cuerpos enfermos, monstruosos y discapacitados

Se ha reflexionado sobre el concepto de la representación desde diferentes perspectivas: desde la histórica social, como lo plantea Michel Foucault; desde la filosófica, como lo hace Derrida; o tal como lo plantea Durkheim, desde de la sociológica, en la que se usa la representación como herramienta metodológica para explorar las lógicas de actores sociales (*cf.* Falletti 2006: 77). Para Derrida, no se puede pensar en la institucionalización del saber sin la puesta en representación, mientras que, para Foucault, este concepto es incluso una condición necesaria para las ciencias humanas:

“[...] se podrá hablar de ciencia humana una vez que se intente definir la manera en que los individuos o los grupos se representan las palabras, utilizan su forma y su sentido, componen sus discursos reales, muestran y ocultan en ellos lo que piensan, dicen, quizá sin saberlo, más o menos lo que no quieren, [...]. El objeto de las ciencias humanas no es, pues, el lenguaje, es ese ser que, desde el interior del lenguaje por el que está rodeado, se representa, al hablar, el sentido de las palabras o de las proposiciones que enuncia y se da, por último, la representación del lenguaje mismo” (Foucault 1966 [1997]: 343 cit. por Falletti 2006: 77).

Las representaciones culturales pueden ser entendidas como el proceso por el cual el significado es producido e intercambiado entre miembros de una cultura por medio del lenguaje, de los signos o las imágenes. Se caracterizan por su naturaleza esencialmente ambigua, ya que atestiguan una ausencia y una presencia. Por un lado, son una representación, y no *la cosa en sí*, pero por el otro ofrecen la posibilidad de que la forma sea intercambiada por el contenido, es decir, de que un significante (palabras, acciones, imágenes) pueda ser abiertamente identificado con un significado (*Cf.* Vecchi 2007: 16). Toda representación inmersa en el discurso de una sociedad pasa inevitablemente por la malla de lo simbólico, cuyas significaciones nos darán indicios sobre la sociedad que la produjo. Sin embargo, como ya se discutió anteriormente, lo social no se agota en lo simbólico, puesto que *“[...] los productos materiales, así como los actores individuales y colectivos, los actores reales, individuales y colectivos e innumerables productos materiales no son símbolos, pero son imposibles fuera de una red simbólica” (Falletti 2006: 85).*

Las ideologías políticas y los usos culturales despliegan su máxima influencia cuando ejercen su autoridad sobre objetos naturales como el cuerpo humano (*cf.* Tobin 2001: 739). El cuerpo, aunque no completamente determinado por los factores sociales

y culturales, se constituye en gran medida como una “materia simbólica” sobre el que cada sociedad deposita valores e instala sus representaciones de lo corporal (cf. Mazzaferro 2010: 157). De ahí que las diversas representaciones sociales y culturales usadas generalmente para describir y concebir al cuerpo coincidan con las representaciones establecidas y difundidas en el imaginario social. (cf. Rodríguez 2006: 290). La “realidad objetiva” del cuerpo -aquél al estado natural- no existe, puesto que está siempre insertado en la trama del sentido. En tanto que estructura simbólica, el cuerpo se construye socialmente en la inmersión en el campo simbólico y mediante la interacción con los otros. En consecuencia, el significante “cuerpo” no será un atributo innato de la persona, sino una ficción culturalmente viva en la que se cristaliza todo el imaginario social (cf. Le Breton 2002: 34). Sin embargo, la corporeidad no es sólo el conjunto de sus relaciones con el mundo; va más allá, puesto que determina también la naturaleza de éstas. La construcción social y cultural del cuerpo pondrá en juego fuerzas que trabajan en los dos sentidos y que, en gran medida, moldearán a la sociedad y al cuerpo mismo (*ibid.*, p. 33).

Un elemento imprescindible en la construcción de las representaciones es la sintaxis del discurso social tejida por estructuras dicotómicas. Por ejemplo, la aparición de un marco conceptual construido alrededor del término binario normal-anormal permitió el establecimiento de prácticas normalizadoras en la Inglaterra victoriana (cf. Mossman 2009: 484). La norma estadística aparece así en la sociedad británica del siglo XIX como un aparato ideológico normalizador, cuya administración real tenía como base la aserción estadística del término binario normal-anormal:

“In England, there was an official and unofficial burst of interest in statistics during the 1830s. A statistical office was set up as the Board of Trade in 1832, and the General Register Office was created in 1837 to collect vital statistics. All of this interest in numbers concerning the state was a consequence of the Reform Act of 1832, the Factory Act of 1833, and the Poor Law of 1834. The country was being monitored and the poor were being surveilled. Private groups followed, and in 1833 a statistical section of the British Association for the Advancement of Science was formed in which Quetelet as well as Malthus participated. In the following year Malthus, Charles Babbage, and others founded the Statistical Society of London. The Royal London Statistical Society was founded in 1835” (cf. Davis 1997: 10 cit. por Mossman 2009: 484).

La manera de trabajar los cuerpos y de significarlos en las prácticas culturales modernas occidentales tendría entonces su origen en el surgimiento de categorías definidas -como la ya mencionada normal y anormal- que además estaban fundamentadas en la estadística. Las ideas de Michel Foucault apuntarían en esta

dirección cuando el filósofo postula que, durante el siglo XIX, una nueva definición y terminología de la diferencias cognitiva, sexual y física estaban siendo organizadas e implementadas en Europa occidental y en los Estados Unidos (cf. Mossman 2009: 485).

Davis (cf. 1997b: 53) sostiene que la normalidad, más que un grado cero de la existencia, debería ser entendida como una locación del biopoder. De esta aserción se puede inferir que todo aquello que participe en la solidificación del término binario normal-anormal podría convertirse potencialmente en una herramienta de la cultura normativa. En el nivel artístico dicho postulado tiene consecuencias relevantes para un análisis crítico que se enfoque en la representación de los cuerpos discapacitados, enfermos o monstruosos. Una obra que contribuya a la cristalización de la dicotomía normal-anormal, mediante sus representaciones o sus negociaciones de la diferencia física, participaría como agente de la cultura normativa. En el caso opuesto, una forma alternativa de representar al cuerpo considerado como anormal podría presentarse como una crítica de las categorías normalizadas con las que se suele definir al cuerpo.

Judith Butler argumentó que el sujeto es formado por medio de una matriz excluyente donde se “[...] *requires the simultaneous production of a domain of abject beings, those who are not yet 'subjects,' but who form the constitutive outside to the domain of the subject*” (Siebers 2001: 739). Los seres abyectos de Butler tendrían cuerpos y deseos que no pueden ser incorporados en las normas sociales, por lo que habitarían en el límite entre lo aceptable y lo inaceptable. Bajo esta perspectiva, las personas categorizadas como anormales no serían todavía sujetos en el sentido foucaltiano, puesto que sus cuerpos aparecen como pertenecientes a un área de la realidad no controlada por las fuerzas ideológicas de la sociedad (*ibid.*, p. 739). El aún-no-sujeto abyecto, aquel con un cuerpo discapacitado, enfermo o monstruoso, interferiría parcialmente con su construcción mediante el discurso, puesto que el proceso foucaltiano de subjetivación no podría completarse en él.

El cuerpo discapacitado puede ser visto como un medio de resistencia a la subjetivación, si se asume la manera de repensar la corporalidad teorizada por Butler. Al encontrarse en la franja no definida como aceptable o inaceptable, el cuerpo discapacitado gozaría de cierta inmunidad a la constitución como sujeto a través del discurso. Esta clave permite a ciertos autores encontrarle a la discapacidad una

oportunidad de escape a la normalización: “*Disability is the unorthodox made flesh, [...] refusing to be normalized, neutralized, or homogenized*” (Thomson 1997: 23 cit. por Siebers 2001: 739). La parcial inmunidad del cuerpo discapacitado a su constitución como sujeto, a través del discurso, se presentaría como un desafío a una lectura puramente constructivista y discursiva de las ideas de Foucault. Incluso se afirma que la teoría de la construcción social del sujeto, llevada a su sentido más estricto, no consideraría la realidad física de la gente con discapacidad, lo que llevaría a que se representen los cuerpos discapacitados de maneras convencionales, conformistas e irreconocibles para ellos. Entre las representaciones ajenas a las personas con discapacidad se encontrarían aquellas que favorecen el placer al dolor, las que privilegian la ejecución a la corporalidad o las que describen el éxito social únicamente en términos de logros intelectuales o de activa participación política (cf. Siebers 2001: 740).

El cuerpo discapacitado se revelaría como una presencia incómoda al recordarnos que los cuerpos son parcialmente contruidos en su contacto con la sociedad. Nos confirmaría como las representaciones corporales tradicionales son fuertemente determinadas por las actitudes sociales y por las instituciones. Este aspecto puede observarse en las autobiografías de personas con discapacidad que suelen ampliar el foco más allá de su vida individual, para examinar la cultura en la que están inmersas. Aquellos testimonios pueden exponer como las representaciones sociales determinan, en buena medida, la naturaleza del cuerpo discapacitado, así como las formas de autoconocimiento incluidas en ella (cf. Siebers 2001: 737).

El cuerpo enfermo puede ser representado mediante metáforas que enfatizan el carácter genérico y anónimo del cuerpo azotado por la plaga o que enfatizan el carácter individualizador del cuerpo que sufre de enfermedades como la tuberculosis. Susan Sontag sostiene, por ejemplo, que, en *Muerte en Venecia* de Thomas Mann, el cuerpo de Aschenbach es condenado por el cólera a ser una de las innumerables cifras de la mortandad. Con un foco más amplio, la escritora americana, en su *Enfermedad como metáfora*, señala que en las imágenes que recogió sobre la tuberculosis se puede observar el surgimiento de la idea moderna de la individualidad (cf. Sontag 1978 [1983]: 35 cit. por Gomel 2000: 415). El cuerpo de una víctima de la plaga está desprovisto de cualquier elemento de diferencia; es un cuerpo sin género, raza o clase

social. Sin embargo, se puede interpretar que, debido a su abstracción, el cuerpo de la plaga podría desafiar de una manera interesante las propiedades de género, raza o clase social, para poder expresar adecuadamente el drama. Se trata así de un cuerpo intensamente físico, del cuerpo de la mortalidad (*cf.* Gomel 2000: 413)

El cuerpo del SIDA se suele representar en los medios y la literatura como un cuerpo mutilado, marchitado y físicamente debilitado (*cf.* Simon Watney 1987: 78 cit. por Gomel 2000: 419). Su rostro repugnante nos recordaría el cadáver de Dorian Gray; un tropo, éste, que funcionaría en dos registros contradictorios. Por un lado, expresaría la reacción homofóbica a una enfermedad en la que la víctima sería la culpable y, por lo tanto, pasible de un castigo superior. Por el otro, habla del cuerpo llevado al extremo y que nos recordaría el sustrato común de la vulnerabilidad de la carne y de la muerte. Se tendría simultáneamente así un cuerpo que actúa como advertencia separando a las víctimas del público y un cuerpo que generaliza eliminando la identidad. Haver (*cf.* 1996: 5 cit. por Gomel 2000: 418) resalta que el discurso sobre el SIDA se enfoca principalmente en la selectividad del contagio. La representación medieval de la plaga con la danza macabra se mostraría ineficaz ante esta enfermedad ya que lo que esta representación subraya es lo común del desastre. El SIDA se convierte así en otra manera de enfatizar la diferencia y podría ser considerada como la plaga posmoderna por excelencia, puesto que “[...] *by virtue of the originary multiplicity of the AIDS-object, [it] cannot be considered apart from questions of racism, misogyny, heteronormativity, and 'so forth'*” (Haver 1996: 5 cit. por Gomel 2000: 418).

En este estudio se trabaja con el postulado de que los individuos, en la sociedad occidental, tienen un cierto grado de agencia y que participan en el moldeado de la sociedad. La visión de una sociedad en la que los individuos y sus cuerpos son moldeados pasivamente por los discursos hechos desde la hegemonía, implicaría un biopoder centrado -y por ende no foucaltiano- que vigila desde un punto de observación privilegiado, como bien lo subraya Porzio (*cf.* 2012: 91). Por otro lado, nuestro postulado de trabajo no niega la existencia de representaciones favorecidas en el discurso social, ni de ideas normativas sobre cómo hay que pensar el cuerpo.

3.9. El aparato de exclusión

Los mecanismos de exclusión de lo que debe morir de aquello que debe vivir mediante el racismo -observado como instrumento del biopoder y mecanismo de purificación- fueron analizados por Michel Foucault a partir de 1976. La muerte a la cual se alude no se refiere necesariamente al asesinato directo, sino también a todo lo que puede representar una muerte indirecta: la muerte política, la expulsión o el hecho de exponer a la muerte y de multiplicar para algunos el riesgo de muerte (cf. Foucault 1976 [1996]: 207). Este sendero condujo al filósofo francés a concentrarse en el análisis del discurso político-histórico que consigue dividir a la sociedad en estructuras binarias y que conduce a la confrontación política (cf. Kristensen 2013: 31). A partir de este nuevo enfoque, Foucault intenta analizar el funcionamiento del poder desde un modelo de confrontación, guerra y resistencia, como principio de análisis de las relaciones de poder: “[...] el poder, siendo el despliegue de una relación de fuerzas, debería ser analizado en términos de lucha, de enfrentamientos y de guerra, en lugar de serlo en términos de cesión, contrato, alienación [...]” (Foucault 1976 [1996]: 24). Este planteamiento teórico fue expuesto en el curso “La sociedad debe ser defendida” en el *Collège de France*, donde Foucault se interrogó sobre la paradoja del ejercicio del derecho de matar, típico del poder soberano, en el marco de multiplicación y gestión de la vida, característico del biopoder. Se marca así una cesura en el trabajo de Foucault: “En el curso de los últimos cinco años he encarado el tema de las disciplinas y es probable que en los cinco próximos años deba dedicarme a la guerra, a la lucha” (*ibid.*, p. 27).

El filósofo francés inicia su exposición con el estudio del discurso histórico-político que trata de la “guerra”, entendida como el conflicto que subyacería en el sustrato de las relaciones sociales. Este discurso del conflicto perpetuo habría iniciado su curso en el siglo XVII a partir del reinado de Luis XIV. En él se sostiene que la guerra nunca desaparece y que el poder político no comienza cuando cesa ésta. Habiendo sido en rigor el primer discurso histórico-político sobre la sociedad, se habría diferenciado claramente del discurso filosófico-jurídico, sostenido hasta aquel entonces, que veía una implantación de las leyes a partir de conflictos imaginarios (*ibid.*, p. 46). Una especificidad del discurso del conflicto perpetuo es el establecimiento de la confrontación a partir de una división binaria de la raza: “la guerra que no para de

desarrollarse detrás del orden y la paz, la guerra que trabaja nuestra sociedad y la divide de un modo binario es, en el fondo, la guerra de las razas” (ibid., p. 55). Más que de la conquista de una raza por parte de otra, se empezará a hablar de diferencias de lengua, fuerza, violencia o de diferencias de ferocidad o de barbarie.

A partir del siglo XIX se produce el desarrollo de un racismo biológico-social fundado sobre la biología evolutiva. Este racismo se funda sobre una nueva idea que cambiará la manera en la que el discurso funciona. La otra raza no sería la que se encuentra afuera, sino aquella que se infiltra en el cuerpo social de manera permanente: “[...] lo que en la sociedad se nos aparece como fractura binaria, no suena tanto el enfrentamiento de dos razas extrañas una a la otra, como el desdoblamiento de una sola y misma raza en una super-raza y una sub-raza [...]” (ibid., p. 56). Foucault distingue así entre el racismo tradicional, basado en una supuesta diferencia entre las razas humanas, y el racismo sustentado en la biología que establece una división dentro de una misma raza. El primero es propio del poder soberano y toma forma como conquistadores y vencidos, mientras que el segundo se desarrolla con la aparición del biopoder (cf. Kristensen 2013: 33).

A partir del punto de inflexión en el que el racismo se convierte en una manera para fragmentar y organizar el campo de lo biológico, se constituirá “[...] el discurso de la lucha de razas como principio de segregación, de eliminación y de normalización de la sociedad” (Foucault 1976 [1996]: 57). Es así que, a partir del siglo XIX, el discurso racial empieza a ser desplegado como una herramienta de la biopolítica para apoyar una variedad de procedimientos de normalización: “[...] el discurso de la lucha de razas [...] se convertirá en el discurso del poder, de un poder centrado, centralizado y centralizador” (ibid., p. 56). La sociedad normalizadora se vuelca contra sus propios sujetos cuando un conjunto de fenómenos, como las enfermedades mentales, la delincuencia, o las clases sociales, empiezan a ser pensados en términos de biología, raza y evolución (cf. Kristensen 2013: 33). El racismo interno de permanente purificación se convertirá en una de las dimensiones básicas de la sociedad de normalización y se diseminará en las instituciones estatales y en programas como el de higiene pública. De ahí que Foucault, al hablar del racismo, mencionara que estamos tratando con mecanismos que le permiten trabajar al biopoder. Como una fuerza que gestiona y promueve la vida, el biopoder no podría ser integrado en la red de relaciones

que conforma el poder, si no se introdujeran medios de jerarquización y división (*ibid.*, p. 35).

La primera función del racismo es la de establecer una cesura en el ámbito de la vida humana que el biopoder tomó a su cargo. El *continuum* biológico de la especie humana puede ahora ser escindido en razas que son definidas como superiores o inferiores y, de esta manera, se puede separar entre lo que debe vivir y lo que debe morir. La segunda función del racismo es la de permitir establecer una relación positiva del tipo: “*Cuanto más mate, hagas morir, dejes morir, tanto más, por eso mismo, vivirás*” (Foucault 1976 [1996]: 206). Esta relación entre la vida de unos y la muerte de otros permitirá decir: “*Cuanto más las especies inferiores tiendan a desaparecer, cuantos más individuos anormales sean eliminados, menos degenerados habrá en la especie, y más yo -como individuo, como especie- viviré, seré fuerte y vigoroso y podré proliferar*” (*ibid.*, p. 206). La muerte del Otro, de la mala raza y del degenerado y del inferior haría la vida más sana y más pura. Para Foucault lo que sucedió en el Tercer Reich no fue un rapto de locura, sino una continuación lógica del aparato de exclusión y muerte que fue dirigida contra la vida humana. Esta lógica no ha cesado y, más aun, sería inherente al estado moderno, en la que el racismo se ha convertido en la condición de la aceptación del homicidio que es indispensable para poder condenar a alguien a muerte: “*Desde el momento en que el Estado funciona sobre la base del biopoder, la función homicida del Estado mismo sólo puede ser asegurada por el racismo*” (*ibid.*, p. 207).

3.10. Reelaboración del concepto de biopoder por Giorgio Agamben

El italiano Giorgio Agamben efectuó una reevaluación teórica significativa del biopoder en su libro *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. A diferencia de Michel Foucault, que trabajó el concepto de biopoder desde una base sociológica e histórica, Agamben aborda el tema desde un enfoque más filosófico y político. Para Foucault el biopoder se presenta como un modo específico de ejercicio del poder desde mediados del siglo XVIII, mientras que para Agamben es la estructura misma de la soberanía, independientemente del tiempo. Por otro lado, Foucault verá a la vida como el punto de anclaje del poder, a diferencia de Agamben, para quien ésta será la

producción misma del poder. En cuanto a los mecanismos de poder, el filósofo francés se enfoca en los mecanismos que encuadran la vida de las poblaciones e individuos, mientras que el pensador italiano resalta el modo en el que el poder soberano se ejerce sobre la llamada vida nuda (cf. Genel 2004: 33).

En su reelaboración de la noción de biopoder, Agamben recurre a dos términos que en la Grecia clásica se usaba para lo que hoy entendemos con un único término: la vida. El término *zoē* denotaba el simple hecho de vivir, la vida natural, y era compartido por todos los seres vivientes, sean animales, dioses u hombres. Mientras que el término *bios* indicaba la particular manera de vivir de un individuo o un grupo, como se ve en el uso que Aristoteles le da para designar a la vida contemplativa del filósofo (*bios theōrētikos*) o la vida política (*bios politikos*) (cf. Agamben 1998: 1). En el mundo clásico, la vida natural era excluida de la *polis* y permanecía confinada como vida reproductiva en la esfera del *oikos*, el hogar. Esta exclusión le permitió a Aristoteles oponer el simple hecho de vivir a la vida políticamente calificada: “[...] *born with regard to life, but existing essentially with regard to the good life*” (*ibid.*, p. 2). Para analizar al biopoder, Agamben recurre asimismo a una figura jurídica del derecho romano: el *homo sacer*. El individuo perteneciente a esta categoría estaba consagrado a Jupiter y, por lo tanto, era considerado sagrado y separado de las otras vidas. Esta vida nuda, como Agamben la denomina, no podía ser sacrificada ritualmente, pero podía ser asesinada impunemente por cualquier individuo puesto que carecía de derechos cívicos. Se trata entonces de una figura de la ley romana en la que la vida humana está incluida en el orden jurídico mediante su exclusión, es decir, por su capacidad para ser muerto. Así, el *homo sacer* puede ser asesinado, pero no sacrificado (*ibid.*, p. 8).

Otro referente indispensable para entender la noción agambiana de biopoder es Carl Schmitt. Este jurista alemán entiende a la excepción como el principio constitutivo de la soberanía y de la política. En consecuencia, la soberanía estatal no se manifestaría en el dominio de la norma, ni en el ordenamiento del derecho, sino en la situación de excepción. El ordenamiento necesita de una norma, pero cabe al soberano decidir cuándo y dónde sus subordinados se encontrarán en la situación de vigencia de la norma, de ahí que Schmitt defina a quien ejerce la soberanía como aquél que decide sobre la excepción. El soberano se encontrará así simultáneamente dentro y fuera del

ordenamiento puesto que es él quien define las condiciones de normalidad (cf. Penna 2007: 194).

Una singularidad del trabajo de Michel Foucault es el abandono de la aproximación tradicional del problema del poder. El modelo jurídico-institucional del poder soberano de Hobbes es dejado de lado para poder enfocar el análisis en las maneras concretas en las que el poder penetra las formas de vida y los cuerpos (cf. Agamben 1998: 5). Agamben se interesa también en la relación entre el poder y la vida, pero se enfoca en la intersección oculta y productiva entre el modelo hobbesiano del poder soberano y el modelo foucaultiano del biopoder: *“It can even be said that the production of a biopolitical body is the original activity of sovereign power”* (ibid., p. 6). La vida simple, lejos de ser el objeto de protección por su carácter sagrado, como Walter Benjamin lo sostenía, no sería más que una producción del poder para ejercer su dominio (cf. Genel 2004: 13).

Agamben no ve al biopoder como una ruptura histórica, a la manera de Foucault, sino como la estructura misma de la soberanía, que se proyecta sobre la vida nuda y no sobre los sujetos de derecho: *“[...] the inclusion of bare life in the political realm constitutes the original -if concealed- nucleus of sovereign power”* (ibid., p. 6). Sin embargo, Agamben sostiene que la simple inclusión de la vida nuda en la polis no es lo que caracteriza a la política moderna, como lo planteara Foucault, sino su inclusión mediante la exclusión. La vida natural es excluida de la esfera política en una acción que, simultáneamente, la incluye transformándola en vida política. Esta transformación es llamada por Agamben la “politización” de la vida natural. Asimismo se tiene que la exclusión de la vida, que vuelve posible la vida política, es redefinida por Agamben como “excepción”: *“We shall give the name relation of exception to the extreme form of relation by which something is included solely through its exclusion”* (ibid., p. 18). La excepción sería el fundamento oculto de la soberanía; ella perdura en el estado normal, pero adquiere visibilidad en las situaciones excepcionales. Por lo que la soberanía no sería una categoría exclusivamente política o jurídica sino *“the originary structure in which law refers to life and includes it in itself by suspending it”* (ibid., p. 28). La influencia de Schmitt se percibe de una manera clara cuando Agamben sostiene que el poder soberano no se constituye a partir de un contrato, o de una voluntad general, sino a partir de la lógica de excepción. El orden jurídico no reposa así sobre la norma, sino

sobre una decisión del soberano que puede suspenderlo. Sin embargo, el estado de excepción no debe ser reducido a un mero estado de sitio o emergencia, ya que designa, de una manera más general, la situación de aquél que está al margen del orden jurídico vigente.

3.11. La biopolítica agambiana y los fenómenos de exclusión

La reelaboración teórica que Agamben hace del biopoder y de la biopolítica se presenta como un instrumento eficaz para entender los fenómenos de exclusión que afectan a los individuos en los regímenes políticos contemporáneos. La de ahora es una época en la que las migraciones masivas, el terrorismo, las guerras e incluso las políticas sobre vivienda y normas de género aumentan el número de mujeres y hombres que caen en el desamparo (cf. Balza 2013: 27). A la vida desprotegida que se crea al influjo de estos fenómenos se le ha sustraído sus derechos de ciudadanía, reduciéndola a la simple vida nuda. Esta dinámica suele acelerarse dramáticamente luego de un conflicto, como en el periodo entre las dos grandes guerras mundiales:

“[...] emergieron dos grupos de víctimas, cuyos sufrimientos difirieron de los de todos los demás en la era comprendida entre las dos guerras mundiales; [...] habían perdido aquellos derechos que habían sido concebidos e incluso definidos como inalienables, es decir, los Derechos del Hombre. Los apátridas y las minorías, adecuadamente llamados «primos hermanos», no tenían Gobierno que les representara y les protegiera y por eso se vieron forzados a vivir, o bien bajo la ley de excepción de los tratados para las minorías [...]” (Arendt 1951 [1998]: 226)

El desarrollo teórico de Agamben que incide en los fenómenos de exclusión encuentra uno de sus fundamentos en el trabajo de Hanna Arendt. En *Los orígenes del totalitarismo*, la filósofa alemana sostuvo que en Europa se introdujo un nuevo elemento de desintegración en el periodo de entreguerras. Con la emergencia de las minorías en Europa oriental y el desplazamiento de los apátridas hacia Europa central y occidental se revelaron dos problemas que configuran el escenario político hasta la actualidad: la destrucción casi constante de los derechos humanos y la aparición de sujetos con derechos universales suspendidos y regidos bajo nuevas figuras político-sociales. Primero está la ciudadanía y después la humanidad con sus derechos universales, lo que conduce a que la primera se convierta en la condición de existencia de la segunda, o en el requisito determinante para que exista una situación real de humanidad.

La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de fines del siglo XVIII se constituyó como un evento determinante en la historia del Occidente, puesto que el hombre, y ya no Dios, sería la fuente de las leyes. Sin embargo, para Hanna Arendt, esta declaración mostró sus límites al no poder impedir el nacimiento de una nueva categoría moderna en el periodo de entreguerras: el “paria” “[...] *para quien no existen derechos humanos y al que la sociedad excluiría de buena gana de sus privilegios*” (Arendt 1951 [1998]: 113). Bajo estas evidencias, la filósofa alemana sostuvo que la concepción de los derechos humanos universales no sería, en realidad, válida más que para algunos:

“La concepción de los derechos humanos, basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por vez primera con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas —excepto las que seguían siendo humanas. El mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano” (Arendt 1951 [1998]: 249).

El concepto de excepción es un componente central de la teoría biopolítica de Agamben y un referente necesario para describir los fenómenos de exclusión. La excepción, tal como la entiende Agamben, captura la articulación entre la protección y el abandono de la vida, y permite poner en evidencia la violencia en el fundamento compartido del totalitarismo y de la democracia moderna. Suspende los derechos inscritos en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, que para funcionar establece un vínculo entre el lugar de nacimiento y la nación. Bajo condiciones normales, los derechos adquiridos por el nacimiento inscriben la vida nuda en el orden jurídico: *“Declarations of rights represent the originary figure of the inscription of natural life in the juridico-political order of the nation-state”* (cf. Agamben 1998: 127). Sin embargo siguiendo la línea de Hannah Arendt, Agamben sostiene que, al depender del estado-nación para su aplicación, los derechos humanos no pueden ser universales, ni pasar de ser una ficción de la soberanía. Este caso se ve con claridad en los casos donde la excepción rige, como aquél de la persona sin estado. Para el filósofo italiano, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano no habría impedido la aparición de la figura del refugiado, un avatar de la vida nuda que revela la vacuidad de la noción de humanidad en la declaración. Tampoco sería una proclamación de valores eternos, puesto que cumpliría con la función histórica precisa de inscribir la vida en la nación (cf. Genel 2004: 21).

Si, para Michel Foucault, el evento que marcó la entrada a la modernidad en el siglo XVIII fue la puesta de la vida biológica en el centro de los cálculos del poder, para Giorgio Agamben se dio cuando la exclusión y la inclusión, o el zoe y el bios, se vuelven indistinguibles. La vida nuda en este momento no hace más que acelerar su movimiento desde los márgenes de la existencia política hacia el centro del orden político y se libera, convirtiéndose en el espacio político en sí:

“[...] what characterizes modern politics is not so much [...] the fact that life as such becomes a principal object of the projections and calculations of State power. Instead the decisive fact is that the realm of bare life [...] gradually begins to coincide with the political realm, and exclusion and inclusion, outside and inside, bios and zoe, enter into a zone of irreducible indistinction” (Agamben 1998: 9).

El paroxismo de la aceleración centrípeta de la vida nuda hacia el centro del orden político se observaría en el totalitarismo, un fenómeno de exclusión que es analizado desde el terreno biopolítico por Agamben, pero siempre en la línea de Hannah Arendt. A diferencia de las dictaduras o tiranías, el totalitarismo se caracteriza por la invasión de todas las esferas de la vida, así como por su vínculo con la vida simple. El nazismo es examinado como paradigma para revelar el proceso que conduce a la anulación de los derechos y a la subsecuente producción de una vida nuda que podrá ser eliminada. El campo de exterminio nazi es señalado como el espacio que se abrió cuando la excepción se convirtió en una regla. A partir de ese momento, el estado de excepción, que antes era una suspensión temporal del derecho, adquiere una vigencia permanente convirtiéndose en el espacio vital de la vida nuda. El poder se convierte así en decisión inmediata sobre el valor o el desvalor de la vida, como se observa en las prácticas nazis de eutanasia y experimentación humana (*cf.* Genel 2004: 22). La redefinición que Agamben hace del biopoder le permite analizar al nazismo sin caer en la paradoja formulada por Foucault. El pensador francés se preguntaba, con respecto al nazismo, cómo entender su función de muerte, típica del poder soberano, en su marco de gestión y multiplicación de la vida, característico del biopoder. Esta paradoja subraya la dificultad de Foucault para establecer un vínculo entre el poder soberano y el biopoder, y solo pudo ser parcialmente resuelta mediante su análisis del racismo entendido como la condición de la aceptabilidad de la muerte en una sociedad de normalización (*ibid.*, p. 23).

De una manera provocadora, Agamben propone que el totalitarismo y la democracia moderna comparten un área biopolítica común e incluso similitudes a nivel

estructural. Si en el Tercer Reich, el judío era el *homo sacer* -la figura que conlleva las marcas de impureza y de peligro-, en la democracia actual son muchas las figuras estigmatizadas. Los refugiados, los exiliados o las minorías dispersas y marginales son quienes llevan el estigma social en nuestra época. La lógica de la excepción en la sociedad actual implicaría un racismo institucionalizado de lo socialmente indeseable (cf. Amaral de Oliveira 2011: 151). Agamben sostiene así que, en la Europa actual, la excepción se ha convertido en la regla. Resalta que las políticas de excepción de las democracias se diseñan para proteger a los “ciudadanos legales” de los “ciudadanos de segunda clase” preparados para cometer crímenes en la calle y portadores de dolencias. El racismo institucional llevaría a la criminalización de estos grupos peligrosos y a la creación de campos de segregación o expulsión.

El campo es una estructura vigente y común en el totalitarismo y la democracia moderna, según Giorgio Agamben. Se presenta como el espacio en el que los agentes de la policía actúan temporalmente como soberanos debido al estado de excepción que ahí se establece: “[...] *the essence of the camp consists in the materialization of the state of exception and in the subsequent creation of a space in which bare life and the juridical rule enter into a threshold of indistinction [...]*” (Agamben 1998: 174). La vida nuda se produce así en las salas de repatriamiento de los aeropuertos o en los campos de refugiados, donde se ejerce un control total de los cuerpos que son mantenidos con un mínimo de vida posible y con los derechos fundamentales suspendidos. De una manera audaz, el campo es señalado por Agamben como “*the hidden matrix and nomos of the political space in which we are still living*” (Agamben 1998: 5) o, de una manera más cruda aún, como el paradigma biopolítico fundamental del occidente (cf. Agamben 1998: 181). Para el filósofo italiano, los espacios de muerte nazis no eran sitios de exterminación fuera del espacio democrático de las leyes y el derecho, sino la forma extrema de una tecnología biopolítica que se encuentra encastrada en la democracia moderna (cf. Coleman 2009: 496). Esta caracterización de los campos nazis difiere diametralmente con aquella de Foucault, para quien éstos fueron una excepción histórica, “[...] *a singular paroxysm in which the field of biopolitics became absolutely coextensive with the sovereign right kill [...]*” (Hunt 2012: 3).

Agamben resalta la devaluación radical de la vida en los campos. La orientación positiva del biopoder foucaultiano, que apunta a la intensificación, administración y

multiplicación de la vida, se ve convertida en un modelo letal de biopolítica con el filósofo italiano. El biopoder habría tomado en los campos del siglo XX la forma híbrida del “hacer sobrevivir”, es decir, un estadio intermedio entre el “hacer morir y permitir vivir” del poder soberano, y el “hacer vivir y permitir morir” del biopoder foucaultiano. El poder de “hacer sobrevivir” en los campos nazis es vinculado con la producción de la vida en la que el zoe y el bios han sido absolutamente separados y que puede ser eliminada con impunidad. No extraña entonces que la interpretación que Agamben hace de la biopolítica en estos casos extremos conduce a entenderla como una tanatopolítica: “*For Agamben, then, sovereign politics is biopolitics and biopolitics is, at bottom, always a politics of death and killing*” (*ibid.*, p. 3).

3.12. El monstruo como producto de los mecanismos de exclusión

La categoría de monstruo es pensada por Balza (*cf.* 2013: 29) como una noción propia de la biopolítica. Históricamente la monstruosidad ha sido instrumentalizada para representar al sujeto deshumanizado producido por los mecanismos de exclusión. La concepción del monstruo pensado como identidad negativa de lo humano se remontaría a Aristóteles. El Estagirita entendió al monstruo como el ser que: “*aun permaneciendo dentro de la naturaleza, desnaturaliza a su referente biológico al ir contra la norma*” (*ibid.*, p. 30). Esta representación como desviación de la norma natural habría determinado la mirada de lo monstruoso a lo largo del tiempo.

La representación normativa de lo humano necesita de la figura negativa del monstruo para poder constituirse. Incluso, la demarcación de la frontera de la identidad humana requiere de un exterior que constituya su alteridad negativa. Entre las posibles configuraciones negativas del monstruo a lo largo del tiempo, destacan dos. Por un lado, la representación encontrada en la interpretación religiosa de los siglos XVI y XVII que tendió a ver al monstruo como prodigio y signo de la ira divina, mientras mantenía su condición *contra natura* de violador del orden natural o moral. Por el otro, la representación desarrollada en el discurso secularizado del siglo XVIII que habría tendido a ver al monstruo como un fallo en la regularidad de la naturaleza y que lo analizó como un error ésta (*cf.* Daston 2001: 209 cit. por Balza 2013: 31). Asimismo se considera que si el monstruo era pensado como violación del orden natural, se le

representaría como un ser híbrido en el que las categorías entre lo humano o lo animal se funden. Mientras que si era percibido en tanto que error natural, la representación se habría forjado como desviación de la verdadera naturaleza humana o como deformidad (cf. Balza 2013: 31).

Aristóteles afirmó que, independientemente de ir contra la norma, el monstruo es exceso o carencia de algo, “*materia no dominada por la forma*”. Basándose en esta definición, Balza (*ibid.*, p. 31) acerca el monstruo al *zoe* Agambiano. El monstruo sería lo carente de forma, la vida sin forma ni regulación, lo que se opone a la forma de vida que representa a lo ya humano.

Otro acercamiento de la figura del monstruo a la teoría biopolítica de Agamben se da cuando se afirma que las dos dimensiones en la noción de monstruosidad -el monstruo como materia sin forma y el monstruo como error de la naturaleza- aparecen en el concepto Agambiano de “la máquina antropológica”. Mediante un mecanismo doble de exclusión e inclusión, esta “máquina” produciría el concepto de lo humano al crear una zona de indiferencia en la que, sin pausa, se separa y se articula lo humano y lo animal (cf. Paredes 2012: 197). Se distingue dos momentos en la historia de este dispositivo. Hasta el siglo XVIII, se habría necesitado del encaramiento con otras especies para poder definir al humano, puesto que se consideraba que éste no tenía naturaleza propia. El problema es que la delimitación entre el hombre y las otras especies necesitaba de zonas de indiferencia en las que no se pueden asignar identidades fijas. Por ello, las fronteras de lo humano se encontraban pobladas y amenazadas por animales y seres de la mitología. La figura negativa, la contraparte de lo humano, estaba representada por el animal humanizado, el esclavo, el bárbaro o el extranjero, en tanto que figuras de un animal con forma humana. Será en estas zonas de excepción que habitaron los monstruos pensados como lo no humano hasta que ocurrió un cambio de paradigma. A partir del siglo XVIII, la máquina antropológica dejó de humanizar lo animal y comenzó a animalizar lo humano. Lo no humano en el hombre fue aislado, por lo que la separación entre lo animal y humano pasó a ser una frontera interna compartida por todos los hombres. La no humanidad se determinaría ahora por la desviación de la norma. Todo aquel sujeto que se aleje de ella sería visto como un error de la naturaleza y entraría en el ámbito animal o de la inhumanidad, es decir, de la monstruosidad (cf. Balza 2013: 32).

El monstruo es presentado así por Agamben como la alteridad inhumana creada en la máquina antropológica. Los espacios de tránsito producidos por el dispositivo son lugares de excepción a la norma de lo humano, el hábitat de la vida sin forma ni regulación. Los sujetos expulsados a estos dominios encarnan una figura que presenta los rasgos de lo monstruoso, como los prisioneros de Guantánamo, que son el producto de una decisión política sobre el valor de la vida. Para Judith Butler, estos prisioneros son considerados como errores de la naturaleza humana, por lo que se convierten en el reverso negativo y monstruoso necesario para definir lo humano mediante un proceso de producción diferencial (*ibid.*, p. 30).

El proceso de monstrificación del extraño no puede ser desligado de la política que se basa en definiciones normativas de lo humano. Esta práctica hace uso de las percepciones estereotipadas de los otros para crear la figura del monstruo que servirá como contraparte negativa en la construcción de la identidad de lo humano. En una variante en desuso, la contraparte negativa se transmutaba en animal: los judíos podían ser asociados con cerdos o las brujas se transformaban en gatos. En la actualidad, la alteridad, como monstruo fuera de los márgenes de lo humano, se representa con el lenguaje de los cuerpos monstruosos en el que confluyen distintas marcas de discriminación. La sexualidad pasó a ser la marca dominante de la alteridad en el siglo XIX. El cuerpo del Otro peligroso fue identificado con la sexualidad aberrante convertida en una condición de la alteridad. El sujeto amenazante era un perverso y el perverso era un monstruo (*ibid.*, p. 35).

El cuerpo monstruoso, en tanto que territorio cargado de sentido, representa en un único cuerpo las diferencias negativas y patologizadas de raza, sexualidad, nacionalidad o clase. Cuando estos cuerpos repudiados se construyen como figuras negativas, las emociones que provocan son de horror y abyección. Sin embargo, de una manera más general, estos cuerpos cargados de sentido pueden incitar también otro tipo de emoción: el placer. Como errores de la naturaleza, producirían repugnancia, mientras que como cuerpos contranaturales provocarían horror (*ibid.*, p. 36). Las causas del horror que el monstruo provoca pueden ser explicadas por la violación de las reglas naturales que ellos representan. La permeabilidad de las categorías naturales de especie o sexualidad, la confusión de las reglas morales, o, de una manera más general, la transgresión de las fronteras entendidas como naturales, pueden desencadenar el horror

en nosotros. El miedo al Otro se convierte en repugnancia y disgusto al otro. La abyección resultante es proyectada sobre el monstruo, que entra en la categoría de “*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 1988: 11 cit. por Balza 2013: 37).

Alternativamente, el monstruo podría no ser contemplado como el reverso negativo de lo humano, es decir, como una producción específica del biopoder. También se le puede asignar una interpretación afirmativa que resalta el hecho de que la alteridad, expulsada al dominio de excepción a la norma, puede crear formas de resistencia y vida en común (*cf.* Torrano 2014: 118). Los monstruos que no pueden ser apropiados por el poder y que están fuera de las normas sociales pueden entrar en la categoría de los seres abyectos de Butler: cuerpos monstruosos que tendrían el potencial de resistir parcialmente a su construcción mediante el discurso al habitar en el límite entre lo aceptable y lo inaceptable.

4. Lectura biopolítica de las obras de Mario Bellatín

4.1. El orden biopolítico desde la teoría de biopoder de Michael Foucault

En esta sección, el análisis de las obras seleccionadas se enfocará en el conflicto que podría resultar de la aplicación de las técnicas biopolíticas sobre el cuerpo y el colectivo humano. La posible influencia del biopoder en las sociedades creadas por el escritor peruano-mexicano será asimismo observada desde sus dos orientaciones. La negativa, desde la que se buscará neutralizar a los individuos enfermos o antisociales, reprimir prácticas no controladas por el Estado y censurar hábitos impúdicos. Así como la positiva, desde la que se promoverá y asegurará la vida, mediante el control de la natalidad y de otros fenómenos vitales asentadas sobre la base de las intervenciones médicas y los controles estadísticos.

El relato de los universales en *Lecciones para una liebre muerta* nos muestra claramente como la vida puede ser capturada en los cálculos del poder. La sociedad que se delinea en esta narración está obsesionada con la misión de fomentar y asegurar la vida de los ciudadanos mediante un proceso de separación de lo indeseable. Para mantener un colectivo deseable por su productividad se tiene que excluir, concentrar y tratar a lo enfermo, lo anómalo; se debe defender a la sociedad de los peligros biológicos. Los universales, cuyas acciones los instalan como protagonistas de la narración, son relegados a los suburbios por un sistema que excluye a quienes no pretendan integrarse en la máquina social. Estos individuos son los portadores de estigmas sociales y biológicos: son sospechosos de portar una enfermedad transmisible y de realizar prácticas antisociales como el consumo de drogas. Además presentan un perfil político incomodo para el sistema por su actitud inconformista. De esta manera se delinea la presencia del Otro, aquél a quien hay que vigilar y controlar, y se nos revela con claridad la paradoja del biopoder foucaultiano: aun teniendo como misión la multiplicación y la salvaguarda de la vida, el biopoder amenazará a la vida misma.

La tecnología del biopoder obra de manera inmediata y directa sobre los universales mediante las dos técnicas biopolíticas que buscan integrar en una red al cuerpo individual y a la especie: la anatomopolítica del cuerpo y la biopolítica de la población. La primera técnica biopolítica, dirigida al cuerpo individual, contiene un esquema disciplinario que es implantado mediante un modelo de control social. Las

condiciones de reclusión de los universales en la denominada “ciudadela final” evocan este modelo, que tiene como fin último el proteger a la sociedad. Necesario para lidiar con la peste, éste fue implementado en una época de grandes plagas por lo que se le denomina el “modelo de la peste”. Michael Foucault lo analiza de una manera detallada en *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* para dar cuenta de la estructura disciplinaria a la que eran sometidos los miembros de una comunidad en casos de emergencia sanitaria. Bajo el “modelo de la peste”, un área urbana afectada se convertía en un espacio vigilado, cerrado y recortado, lo cual permitía controlar los movimientos de sus habitantes. Los cuerpos y los actos eran vigilados y disciplinados mediante rutinas obligatorias: la presentación y el informe diario del estado de cada uno de los habitantes, así como las rutinas de desinfección de áreas y de las personas (cf. Foucault 1975 [2002]: 201). Un segundo modelo de control social, también estudiado por el filósofo francés, puede igualmente ser evocado para la ciudadela final. Usado para contener la lepra, este modelo se caracterizaba por prácticas de encierro en espacios periféricos, así como por la separación claramente binaria entre los miembros infectados y los demás. Ambos modelos de control social no son incompatibles según Foucault y se habrían aproximado gradualmente para dar lugar a las estructuras panópticas en el siglo XIX. El espacio de exclusión del leproso se vio así infiltrado por los mecanismos disciplinarios que eran necesarios para tratar a los apestados y que estaban basados en reglamentos que penetran hasta el más mínimo de los detalles (cf. Foucault 1975 [2002]: 203). En *Lecciones para una liebre muerta*, el espacio cerrado y periférico de la ciudadela final mantiene un aislamiento estricto de los enfermos, tal como lo exige el modelo de la lepra. Al interior de esta institución, los cuerpos y actos de los universales son disciplinados y vigilados mediante un esquema disciplinario similar al del modelo de la peste. De esta manera, los cuerpos individuales de los universales son sometidos por la anatomopolítica del cuerpo e integrados en la red del biopoder.

La sociedad en el relato de los universales se ve asimismo penetrada por la segunda técnica biopolítica: la biopolítica de la población, que busca integrar en la red de poder a la vida como especie y ya no como cuerpo individual. Entre sus intervenciones destaca la regulación de los procesos biológicos de la población. Los universales son sometidos a controles médicos y exámenes clínicos obligatorios para determinar si son víctimas de la enfermedad infecciosa que no se nombra. Estas

intervenciones se asemejan a prácticas de sometimiento y se realizan contra la voluntad de estos individuos vistos como no integrables en la sociedad. El procedimiento se inicia con redadas realizadas por militares que se encargan de tomar datos personales relevantes, así como de vigilar la extracción de muestras de sangre. Los infectados son aislados e introducidos en bolsas de plástico para luego ser transportados de una manera inhumana a la ciudadela final. Las intervenciones del biopoder en la población buscan organizar los fenómenos vitales del colectivo con el fin de volverlo más productivo y manejable. Los universales representan el escollo que reduce la eficiencia de la maquinaria social orientada a los procesos económicos. Los hábitos indeseables, la conducta antisocial, el rechazo a la integración a una vida más productiva, convierten a este subgrupo en el blanco preferido de las intervenciones médicas y controles estadísticos. De esta manera se observa como la orientación positiva del biopoder, que busca intensificar la vida y aumentar la productividad, deberá servirse de su contracara negativa para lograr los objetivos.

El Moridero de *Salón de belleza*, aunque no es un espacio controlado ni producido por el Estado, reproduce simbólicamente el espacio de encierro derivado de los modelos de la peste y de la lepra que Foucault estudió. Ubicado en una zona periférica, como lo eran los espacios para los leprosos, el Moridero del peluquero travesti alberga a los enfermos terminales con una mal no especificado. De esta manera, se aísla a los enfermos de una comunidad que teme a la infección y que intenta quemar la construcción cuando se entera de su existencia. Por otro lado, se observa que el esquema disciplinario de la anatomopolítica del cuerpo es evocado de una manera constante en la descripción del funcionamiento del Moridero. Los internos son sometidos a una estructura disciplinaria inflexible, similar al que se ejercía sobre los enfermos con la peste. A los reclusos, que son siempre del sexo masculino, se les prohíbe el uso de crucifijos, estampas u oraciones de cualquier tipo. Se impide, asimismo, la entrada de medicinas, curanderos o médicos, así como las muestras de apoyo moral de los amigos o familiares. Únicamente se admite que las familias aporten dinero, ropa y golosinas. No se busca el incremento de aptitudes, puesto que los internos no esperan más que a la muerte, sino se espera normalizarlos y llevarlos a un estado de docilidad tal que permita “[...] *cumplir con el trabajo sin ninguna clase de impedimento*” (Bellatín 2005a: 39). Así, haciendo uso de un reglamento que controla

hasta el más mínimo de los detalles, el cuerpo de los enfermos es moldeado para poder ser integrado en el sistema establecido por el peluquero travesti.

En *La escuela del dolor humano de Sechuán* pasa al primer plano el retrato de un estado que implementa la biopolítica de la población de una manera sostenida. Esta técnica biopolítica se materializa de una manera inequívoca en el relato del teatrillo étnico de Sechuán. En él, una república popular que evoca a la China totalitaria aplica métodos para controlar la población. El tercer hijo, que escapa al control de planificación social, debe ser ahogado públicamente en una fuente. Al segundo infante no programado se le debe cortar los testículos, mientras que, únicamente, el primer vástago tiene el derecho de vivir intocado en dicha sociedad. La forma totalitaria con la que esta república popular aplica la biopolítica de la población -el modo privilegiado a través del cual el biopoder se realiza en la población- parece corresponder más al dominio ejercido por el poder soberano de Hobbes, que al biopoder de Foucault. Caracterizado por el privilegio de hacer morir o dejar vivir, el poder soberano daría buena cuenta, en la narración, del asesinato de los hijos no planificados, del fusilamiento sin juicio sumario o de la ejecución de *razzias* para limpiar la sociedad. El modelo del *Leviathan* parecería desplegarse como el principio rector de un estado cuya obsesión se enfoca en la dominación. Sin embargo, como Foucault lo demuestra, incluso bajo un régimen de biopoder el poder soberano nunca desaparece, sino que es integrado y transformado por el biopoder para servirse de él. El biopoder contiene una arista violenta que es inevitable y que es ilustrada de una manera reveladora por la república popular de *La escuela del dolor humano de Sechuán*. Aun teniendo como misión la salvaguarda de la comunidad y el fomento de la vida, se deberá asesinar a los hijos no planificados para lograr esos objetivos.

De una manera similar, *Efecto invernadero* y *Jacobo el mutante* nos insinúan sociedades en las que resaltan las características del modelo hobbesiano de poder soberano, integrado al modelo foucaultiano del biopoder. Antonio, el bailarín protagonista de *Efecto invernadero*, debe exiliarse en otro país cuando su gobierno lo persigue y le pone un precio sobre la cabeza. Luego de un primer regreso de Europa, Antonio había puesto en circulación una revista junto a otros compañeros intelectuales. Sin embargo, la publicación es prohibida por el perfil político que presenta y sus autores son perseguidos y declarados peligrosos para el sistema. El protagonista deberá

refugiarse en una embajada para poder lograr el exilio después de que su hogar es allanado con las maneras coercitivas que son típicas del poder soberano. Esta manera de funcionar del poder soberano atraviesa la novela, imponiendo el orden público a través del monopolio del uso de la fuerza. En *Jacobo el mutante*, se contextualiza histórica y geográficamente el área en la que se desarrolla la trama. Esta decisión podría ser observada como excepcional para la obra de Mario Bellatín, que se caracteriza precisamente por la descontextualización de sus trabajos. Sin embargo, se debe considerar que en *Jacobo el mutante* se relata la trama de una obra apócrifa de Joseph Roth que es narrada desde la voz de un investigador literario. El área en la que se desarrolla la historia se ubica en la frontera de la Rusia imperial, cuyo sistema de gobierno se sustentaba en la violencia y en el monopolio del uso de la fuerza. Ambas características nos revelan un sistema de gobierno atravesado por los modos del modelo hobbesiano de poder soberano, aunque éste no actúe independientemente del biopoder. Jacobo Pliniak regenta una taberna en la que parece ser la región de Galitzia, en el Imperio Austrohúngaro. Desde este espacio, el protagonista coordina y dirige misiones de rescate de los judíos que necesitan cruzar la frontera. Los pogromos antisemitas, azuzados por el estado y la sociedad rusa, se están produciendo con regularidad debido a las tensiones sociales y económicas, por lo que los miembros de la comunidad judía deben huir del imperio ruso. Según Foucault, la justificación de la violencia de estos pogromos no podría ser inscrita en el modelo hobbesiano del poder soberano, es decir, como la violencia que se ejerce en el nombre del soberano. Más bien, esta violencia se ejercería en el nombre de la existencia de la sociedad. Siguiendo el precepto del modelo foucaultiano del biopoder, se mataría por la necesidad que se tiene de vivir, puesto que los judíos son percibidos como la causa de diversos males al ser acusados de participar de manera desproporcional y fraudulenta en negocios o de cometer actividades criminales.

En *Flores*, la impronta del biopoder se revela en la historia de las malformaciones aparecidas en algunos recién nacidos debido al uso de un fármaco no especificado. Este relato narra cómo unos laboratorios Grünwald se ven obligados a indemnizar a las víctimas de un medicamento teratogénico. Se podría estar dramatizando así el escándalo de la talidomida que produjo una oleada de bebés deformes. Vendido y promocionado como la solución para la náusea durante el

embarazo, la talidomida fue producido por la corporación farmacéutica Grünenthal, que en 1958 lanzó una campaña publicitaria masiva incitando a los médicos a prescribir su producto a las mujeres en cinta. Si bien la muerte de Foucault impidió que éste situara el análisis de la sociedad disciplinaria y la noción de biopolítica en relación con la lógica económica de las industrias farmacéuticas, se considera que su obra preparó las bases para el análisis biopolítico de una nueva economía del poder (cf. Castro 2008: 349). Hardt y Negri fueron los encargados de hacer una lectura neomarxista del biopoder foucaultiano en *Imperio*, donde consideran que, en la actualidad, el poder biopolítico se ejerce en el nombre de las corporaciones multinacionales y transnacionales. El biopoder se caracterizaría por un control que se extiende a través de la conciencia de la población, es decir, ya no un control impuesto por, ni desde las instituciones, sino uno fluido e inherente a la existencia misma (cf. Rabinow 2016: 300). Este desarrollo del concepto de control en el biopoder es atribuido al filósofo francés Gilles Deleuze, quien postuló que hemos pasado de las sociedades de disciplina, teorizadas por Foucault, a las sociedades de control. Así, en *Flores*, los laboratorios Grünewald participarían directamente en cierta lógica del biopoder que Foucault no alcanzó a desarrollar. Una de las modalidades se daría mediante las prácticas de medicalización, entendida como la extensión continua de las prácticas médicas hacia esferas cada vez más amplias de la vida humana. Si, como Foucault apuntó, la sociedad se medicaliza a partir del el siglo XVIII, cuando la medicina y la salud pasan a depender del área de administración pública, no será sino hasta el siglo XX en el que la medicalización se desconecta de la medicina y se extiende gradualmente hasta abarcar fenómenos no patológicos, tales como la menopausia, el embarazo o la menstruación. La lógica en la que se desenvuelve los laboratorios Grünewald se basaría en la idea de que la salud produce riqueza, por lo que ésta puede ser entendida como un bien de consumo sujeto a las reglas del mercado. De esta manera, en el relato, se trasluce el biopoder tal como fue modificado por Hardt y Negri, es decir, aquél en el que se asegura una forma de dominio donde se imbrica el poder económico y la salud. Se puede notar la distancia con la teorización de Foucault, para quien el biopoder no emerge, ni sirve para respaldar un único dominio de poder, grupo dominante o lista de intereses.

En las obras analizadas de Mario Bellatín encontramos el reflejo de la violencia y el conflicto que puede resultar de la aplicación de las técnicas biopolíticas sobre el

cuerpo y el colectivo humano. Se recrean escenarios en los que el biopoder actúa no únicamente mediante estructuras institucionalizadas, sino también sobre las relaciones interpersonales o sobre el propio cuerpo de algunos personajes. Las vidas y acciones de éstos individuos se ven penetradas de esta manera por un poder que termina invadiéndolas plenamente. Asimismo, se observa la impronta del biopoder a partir de sus dos orientaciones. Desde la negativa, este poder apunta en las narraciones a neutralizar a los individuos enfermos o antisociales, reprimir prácticas no controladas por el Estado y censurar hábitos impúdicos. Desde la positiva, el biopoder busca promover y asegurar la vida mediante el control de fenómenos vitales, como la natalidad, sirviéndose de intervenciones médicas y de controles estadísticos.

4.2. La exclusión desde la teoría de biopoder de Giorgio Agamben

La literatura de Mario Bellatín se nutre de personajes que se encuentran en los linderos de lo social. Algunos de entre ellos, expulsados del derecho por no poder ser integrados en el orden político, serán recluidos voluntaria o involuntariamente en espacios que se aproximan al campo teorizado por Agamben. Estas zonas de excepción, donde los derechos se encuentran anulados, tienen por objetivo producir la vida nuda que podrá ser neutralizada o eliminada. Dos son los espacios que se asemejan a los campos en las obras analizadas de Mario Bellatín: la ciudadela final de *Lecciones para una liebre muerta* y el Moridero de *Salón de belleza*. La ciudadela final, inscrita topológicamente en un área periférica como el Moridero, es el producto indubitable de la lógica de la excepción, que es propia de sociedades funcionando bajo un principio de exclusión institucionalizada. El Moridero no es producido por estructuras institucionalizadas por lo que lo observaremos como la representación simbólica de una zona de excepción diseñada para proteger algunos ciudadanos de lo socialmente indeseable, de aquello que no puede ser integrado en la sociedad.

El tipo de soberanía que se ejerce en la sociedad de la ciudadela final se nos presenta como el arquetipo del teorizado por Agamben en *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Enfrentada a una situación de crisis, esta sociedad responde con prácticas que se asemejan a las aplicadas en las sociedades totalitarias y, con menor intensidad, en las democracias modernas. Los individuos afectados por una enfermedad

que se transmite por vía sanguínea son internados forzosamente en la institución conocida como la ciudadela final. Para llevar a cabo esta tarea de encierro forzoso sin delito de por medio se debe establecer una suspensión del derecho ciudadano para poder restringir las garantías personales. Desde una perspectiva agambiana, la soberanía estatal que rige la sociedad de la ciudadela final se revelaría en toda su dimensión, puesto que ella se desvela en la situación de excepción, el principio constitutivo de la soberanía y de la política, y no con el ordenamiento del derecho, ni el dominio de la norma. Sin embargo, Agamben enfatiza que el estado de excepción debería ser observado menos como una suspensión espacio-temporal de los derechos, que como una figura compleja en la que no sólo la excepción y la regla entran en una zona de indistinción, sino también la ley y la naturaleza o el afuera y el adentro.

La ciudadela final materializa, a nuestro parecer, el modelo del campo: el área biopolítica compartida por el totalitarismo y la democracia moderna, según Agamben. En este edificio construido en medio del desierto los agentes de la policía actúan temporalmente como soberanos debido al estado de excepción y a la suspensión de derechos que ahí rigen. Su existencia se justifica como un medio para proteger a la sociedad de los individuos potencialmente peligrosos. Los unos que portan la enfermedad infecciosa, pero también los otros que tienen prácticas y comportamientos que son relacionados con maneras de vivir no conformes con la norma social. La ciudadela final se convierte así en el producto de un dispositivo biopolítico, el estado de excepción, que crea el entorno jurídico necesario para producir y disponer de la vida nuda, aquella vida que era difícilmente integrable en el orden político y que ahora podrá ser neutralizada sin quebrar el orden jurídico. Esta neutralización no alude necesariamente al asesinato directo, sino también a las situaciones que pueden representar una muerte indirecta, tales como, la expulsión, la muerte política, o el hecho de exponer y de multiplicar para algunos el riesgo de muerte.

Paradójicamente la vida nuda, producida en la ciudadela final y mantenida con un mínimo de vida posible, es el resultado de las acciones de un estado que procura el bienestar de la sociedad en su conjunto. Si, para resolver esta paradoja, Foucault tuvo que introducir el concepto de racismo como la manera para fragmentar el campo de lo biológico y poder excluir y neutralizar lo indeseable, Agamben se enfocó más bien en el modelo del poder. Bajo los principios del filósofo italiano, en la sociedad de la

ciudadela final coexistirían de manera productiva el modelo hobbesiano del poder soberano y el modelo foucaltiano del biopoder. Los individuos perjudiciales para el buen funcionamiento de esta sociedad, los enfermos y los improductivos, podrán así ser neutralizados gracias al privilegio de “hacer morir o dejar vivir” del poder soberano. La justificación positiva, el bienestar al que se apunta no sería más que el impulso productivo “del hacer vivir y permitir morir” del biopoder foucaltiano.

Los universales son los individuos que se resisten a ser integrados en la maquinaria social. Estos jóvenes “[...] *que, principalmente en las ciudades industrializadas, el sistema relega a los suburbios*” (Bellatín 2005a: 16) representan al Otro, a aquél que debe ser excluido por constituir una amenaza para el equilibrio y el bienestar de los individuos de la comunidad. Son individuos que están marcados moral y físicamente por estigmas: el ser sospechoso de portar una dolencia infecciosa y el llevar un estilo de vida que los aleja de la norma. Viven de manera itinerante y viajan por los poblados para organizar espectáculos a espaldas de las autoridades. Subsisten de las ganancias producidas por las peleas a las que someten a sus perros. Intercambian drogas por sangre infectada de los reclusos de la ciudadela final con el fin de ser internados y aprovechar de algunos beneficios que ofrece el sistema. Sin embargo, si se presentan como una amenaza para el sistema, es también por su un perfil de carácter político, puesto que organizan acciones violentas de protesta como “el día de destrucción total”, o los asaltos de los camiones cargados de bicicletas. Esta doble marca, el ser sospechosos de portar la enfermedad contagiosa y de mantener de un estilo de vida fuera de la norma, activará el reflejo de protección mediante la exclusión.

Para protegerse de los universales el estado establece una serie de procedimientos que se pueden aplicar únicamente bajo la suspensión del derecho ciudadano. El ejército asume la tarea de ubicar los asentamientos que estos individuos organizan y cambian constantemente. Durante la noche, las patrullas militares rodean los espacios ocupados y les prenden fuego para obligar a salir a sus ocupantes en bandadas y facilitar su captura. La situación de excepción permite que sean retenidos en autobuses carcelarios para poder ser analizados y así descartar la presencia de la enfermedad. Formados bajo el sol, en filas y frente a una mesa con implementos clínicos, esperarán el proceso de extracción de sangre. En este punto la intervención médica sobre el cuerpo humano se evidencia como copartícipe de la construcción de

una sociedad protegida y normalizada. La sociedad normalizadora se vuelca contra sus propios sujetos en una misión purificadora cuya justificación es construida desde el discurso médico. Una vez conocidos los resultados clínicos se separan a los infectados, que son introducidos en bolsas de plástico con una abertura mínima por la cual respirar. La resistencia que oponen no impide que sean aislados y transportados como animales.

Bajo la lógica de la preservación de los individuos sanos, se podría suponer que el estado de excepción será aplicado en la sociedad de la ciudadela final mientras que la enfermedad exista. Sin embargo, las prácticas estatales de exclusión están dirigidas exclusivamente hacia los universales. Por esta razón, se puede pensar en una suspensión del derecho supeditada a la existencia de este grupo anticonformista. Se observa así un espacio de indistinción en el que entran la suspensión temporal del derecho, originado por una crisis sanitaria, y la vigencia permanente del estado de excepción, debido a la existencia de grupos indeseables. La suspensión de los derechos, motivada por la preocupación que despiertan los universales, pone en evidencia la carencia de universalidad los derechos humanos, una ficción de la soberanía, así como el impulso contradictorio que guiaría el accionar de las sociedades contemporáneas: la protección y el abandono de la vida. Entre las líneas de fuerza de ambos polos aparecen insertadas estructuras que, como la ciudadela final, buscan protegernos de los individuos que no tienen cabida: los refugiados, los exiliados o las minorías dispersas y marginales.

El Moridero del *Salón de belleza* se presenta como un espacio cuya dinámica puede asemejarse al campo teorizado por Agamben. Sin embargo, no compartimos la visión de investigadores como Silvia Roig, para quien el Moridero constituye un ejemplo de campo: “*El moridero que recrea Bellatin en la novela constituye una zona límite donde se permite el exterminio de unos individuos contaminados [...] ya que lo primordial para el Estado [...] es procurar el bienestar y el equilibrio social*” (cf. Roig 2012: 41). El espacio de encierro en *Salón de belleza* no surge como el producto del estado de excepción, ni como el reflejo de protección de una sociedad que busca neutralizar a los individuos indeseables. No aparece como un producto de la tensión entre los polos de protección y abandono de la vida, que modela la vida en sociedad. Se origina como la iniciativa personal de un peluquero travesti cansado de la exclusión a la que son sometidas las víctimas de una enfermedad letal. El Moridero es un espacio

ilegal y clandestino que generará el rechazo de los vecinos, quienes intentarán quemarlo al conocer su función: ofrecer un espacio de agonía. Una vez descubierto, causará la preocupación de la policía inquieta por la infracción de un cierto código sanitario. Desde un punto de vista estrictamente legal el Moridero muestra una diferencia fundamental con el campo. Al interior de este espacio de encierro no existe la suspensión del derecho, aunque en la práctica éste no tenga validez alguna. Estas observaciones nos llevan a no considerar al Moridero como un ejemplo de campo, sin embargo, pensarlo como una representación simbólica del mismo puede presentarse como un ejercicio fecundo para nuestro análisis.

La sociedad de *Salón de belleza* no es el personaje de la novela, como sí lo es el Moridero. En el libro, no se describen espacios funcionando bajo el principio de exclusión institucionalizada, lo cual no excluye la existencia de estos. Se delinea una sociedad con una carga muy alta de rechazo social y excluyente hacia las identidades de género no tradicionales. El narrador-personaje tuvo que huir a los quince años para buscar tolerancia ante el rechazo de la familia. De regreso a la capital, tuvo que vivir acechado por las bandas de Matababros, grupos de ciudadanos que violentaban e incluso mataban a los travestis y a homosexuales que osaran cruzar su camino. Las vidas del peluquero travesti y de sus colegas del salón de belleza estaban amenazadas por el simple hecho de no conformarse con la norma heterosexual. Los homosexuales atacados por este colectivo son “tratados con desprecio” en los hospitales por el temor que produce el estigma de posible portador de la enfermedad incurable. Aquellos que arrojan un diagnóstico positivo en los análisis no son recibidos en ningún hospital y están condenados a “perecer como perros en medio de la calle”. Se tiene así a una sociedad que excluye por el prejuicio que dirige hacia un colectivo de gente y por el horror que le causa una enfermedad contagiosa y no especificada. Sin embargo, la novela no revela las estructuras y los espacios propios del poder que, en esta sociedad, serían susceptibles de ser analizados bajo una óptica agambiana. Tampoco se muestran las prácticas enmarcadas en el estado de excepción con las que un estado suele reaccionar ante una situación de crisis y protegerse de los individuos marcados por estigmas.

El Moridero capta de una manera simbólica la esencia del campo teorizado por Agamben. Como la ciudadela final, este espacio de reclusión se inscribe en la periferia:

“situado en un punto tan alejado de las líneas de transporte público, que para llegar había que efectuar una fatigosa caminata” (ibid., p. 32). Dicha inscripción topológica enfatiza la imagen de un espacio en el que puede producirse y disponerse de la vida nuda mediante una serie de prácticas crueles. En cuanto al origen, el antiguo salón de belleza, reconvertido en un espacio para morir, surge como el fruto de la iniciativa personal del peluquero travesti. Al observar el rechazo del que eran víctimas sus colegas en los hospitales, el narrador comienza a acoger a aquellos que no tenían otro destino que el de una muerte inevitable. Con el pasar del tiempo, esta iniciativa se extiende y se proyecta hacia personas que no tenían otro denominador común que el de la enfermedad. En el Moridero, el peluquero travesti actúa como el soberano de Hobbes que detenta el privilegio de hacer morir o dejar vivir. Aunque en el sentido estricto no existe una suspensión de los derechos al interior de dicho espacio, las condiciones impuestas por el regente construyen la imagen de un campo en el que se han cancelado los derechos de sus ocupantes. La selección de los nuevos internos se realiza bajo reglas estrictas: se aceptan únicamente personas del sexo masculino que estén en la etapa terminal de la enfermedad. Aquel enfermo que buscara ser ingresado sin presentar las marcas últimas de la enfermedad sería rechazado hasta que sus cuerpos fueran irreconocibles. En ese momento, con los síntomas terminales y la enfermedad desarrollada, el narrador sostiene que *“recién entonces se pondrían en juego las verdaderas reglas [...] para el correcto funcionamiento del salón”* (ibid., p. 43). Una vez internados, las familias pueden aportar únicamente dinero, ropa y golosinas. Todo lo demás está prohibido. Los médicos y las medicinas no son aceptados, como tampoco lo son los curanderos, las yerbas medicinales, ni el apoyo moral de los amigos o familiares. Los castigos que se practican a quienes pretenden escapar del Moridero son inmisericordes. Este aspecto es ilustrado con el caso de un interno que fue descubierto tratando de huir. Fue tal la paliza que se le propinó, *“[...] que muy pronto se le quitaron las ganas de escapar. Se mantuvo acostado en la cama, esperando pacíficamente que su cuerpo desapareciera después de pasar por las torturas de rigor”* (ibid., p. 36).

La disciplina que se impone en el Moridero evoca el proceso de creación de la vida nuda en un campo agambiano. El regente del espacio de encierro en la novela pretende, de manera explícita, estandarizar a los internos y *“llevar a todos a un mismo punto con respecto a sus estados de ánimo”* (ibid., p. 39). Los lleva a un estado de

aletargamiento en el que la identidad se diluye, “*donde no cabe, ni siquiera, la posibilidad de preguntarse por sí mismo*” (*ibid.*, p. 40). La vida que resulta y que puede ser pensada como vida nuda está neutralizada y mantenida con un mínimo de vida posible, aunque en la teoría conserve sus derechos cívicos. Asimismo la disposición final de los cuerpos, ya inanimados, proseguirá con la lógica de disolución de la identidad. Los cadáveres son envueltos en sudarios que el peluquero confecciona con las telas de las sábanas. No hay rituales personalizados, ni despedida alguna de parte de los familiares. El destino final será una fosa común, adonde los restos son transportados en carretillas. Esta situación de identidad diluida nos confronta con la imagen de los campos en la época moderna. Los campos de la muerte nazis son los que llevaron al paroxismo el impulso de estandarización y disolución de la identidad. La identificación de los reclusos se basaba en un código numérico marcado de forma permanente, eliminando cualquier rastro de identidad personal. La vida y la muerte eran regidas por los principios similares a los del Moridero.

Los internos agonizantes, que en sus últimos momentos no eran “*más que cuerpos en trance hacia la desaparición*”, podrían ser asesinados impunemente dentro del Moridero, tal como sucedía con el *homo sacer*, la figura jurídica del derecho romano consagrada a Júpiter. Sin embargo, a diferencia de un campo, dicha acción se realizaría de forma ilegítima puesto que no se menciona un estado de excepción que lo justifique. La sociedad de *Salón de belleza* no está caracterizada por el funcionamiento bajo el principio de exclusión institucionalizada, o el ejercicio del estado de excepción. Sin embargo, se puede inferir que, bajo la lógica del poder soberano, la neutralización de los infectados tendría un efecto positivo sobre el colectivo social, que podrá sentirse en salvaguarda de los individuos portadores de estigmas y dolencias. Aquellos marginados que ya no tenían cabida en la sociedad desaparecen sin dejar huella: el sueño de cualquier sociedad que, guiada por los impulsos contradictorios de la protección y el abandono de la vida, ambiciona proteger a sus ciudadanos productivos y procura mantener el bienestar social.

4.3. Resistencia al biopoder en la obra de Mario Bellatín

Para poder analizar las posibles estrategias de resistencia en las obras de Mario Bellatín partiremos de un supuesto que no fue desarrollado explícitamente por Foucault, pero que fue delineado posteriormente a partir de una lectura crítica del pensador francés. Asumiremos que, con sus acciones, los individuos pueden resistir y no únicamente reforzar las relaciones de la red de poder. Seguimos así una interpretación posible de la obra de Foucault en la que la resistencia, aunque integrada en las relaciones de poder, participa de los procesos de cambio social. Esta premisa nos permitirá ampliar el análisis de los personajes creados por Bellatín. Asimismo, supondremos que los individuos están dotados de agencia, que surge a partir de un proceso de reflexión. Como observaremos, los personajes en las obras analizadas no flotan a la deriva y son capaces de responder a las relaciones de poder de maneras que van desde la creación de condiciones autónomas de vida hasta la subversión.

4.3.1. Resistencia al poder soberano

Por motivos estrictamente metodológicos, el poder soberano será analizado como un poder independiente en esta sección, tal como lo hacen Lilja *et al.* en su estudio de las relaciones entre resistencia, poder y cambio social. Como ya se mencionó, el biopoder foucaultiano contiene una arista represiva que puede ser representada de una manera adecuada con el poder teorizado por Thomas Hobbes en el siglo XVI. Esta operación no oscurece de manera alguna la redefinición que Foucault hizo del poder soberano, caracterizándolo como un poder incapaz de actuar independientemente e integrándolo en los engranajes mismos del biopoder. Consideramos que esta separación es útil para analizar como los colectivos y los personajes bellatinianos reaccionan a la represión violenta de parte del estado.

La sociedad de los universales en *Lecciones para una liebre muerta* está sometida, como fue ya detallado ampliamente, a mecanismos violentos de prohibición y de represión. El poder soberano se vale de la fuerza para intentar crear individuos subordinados en esta sociedad, proclamando al mismo tiempo el monopolio de la violencia. Este poder constituye la arista represiva al interior del biopoder foucaultiano y sanciona el hecho que los universales se resistan a ser integrados en la maquinaria social y que disientan públicamente. Los universales, además de no mostrar lealtad a los

principios que constituyen el tejido social, buscan subvertir el orden a través de diferentes estrategias de resistencia. Estas acciones no se dan como un reflejo irracional. Ellas se producen a partir de un proceso de reflexión que configura un “[...] *cierto perfil de carácter político [...]*” (Bellatín 2005a: 9) de los personajes. Los universales muestran de esta manera que no son únicamente subyugados por el poder soberano, sino que también se constituyen como individuos políticos en la interacción con éste. Son individuos cuya resistencia se ejerce haciendo uso de la agencia que se materializa desde el instante que “*trataban de organizarse para llevar a cabo algún tipo de acción*” (*ibid.*, p. 82).

Los universales son acosados violentamente al ser designados como sospechosos de portar una enfermedad incurable que se transmite por medio de prácticas censuradas. El consumo de drogas y el estilo de vida alejado de cualquier convención convierten a este colectivo en el blanco de la represión estatal. Para tratar con esta amenaza, que puede desequilibrar el bienestar del resto de individuos en la comunidad, se ha establecido un campo de segregación. La resistencia que ejercerán los universales ante estas acciones se desarrolla a partir a partir de dos estrategias de desafío. Por un lado cumplirán con las normas y órdenes, pero con intereses alternos que les favorecen. Por el otro, desafiarán el monopolio de la violencia que caracteriza al poder soberano mediante acciones de sabotaje. Ambas estrategias, una pasiva y la otra activa, se desarrollan de manera paralela y podrían demostrar la intención de socavar los valores y las instituciones con la intención de debilitar al sistema.

La estrategia de resistencia pasiva se estructura alrededor de la búsqueda de la reclusión voluntaria en la ciudadela final. Para lograr este fin los universales “[...] *piden ser confinados de manera perpetua a pesar de no padecer enfermedad alguna*” (*ibid.*, p. 9). Esto sucede porque la ciudadela final, pensada como la solución para protegerse de aquellos que habían contraído la enfermedad, ofrece condiciones de vida que son menos duras que en el exterior: “[...] *para acallar las posibles protestas que un método de reclusión así suscitaría se dotó a los internados de ventajas con las que no cuentan las personas sanas*” (*ibid.*, p. 10). La sociedad exige formas y estilos de vida productivos por lo que se orientarán fondos y energías para lograr dicho objetivo. El parasitismo del sistema que busca excluirlos implica que los universales jugarán con las reglas del sistema para obtener beneficios que no están contemplados. La desviación de recursos

con intereses propios y alternos se convierte así en el eje de la resistencia pasiva de los universales.

Para lograr ser internados, los universales buscan insistentemente ser infectados por lo que establecen redes para recibir la sangre contaminada de los reclusos en la ciudadela final: *“Reciben esa sangre, que los propios drogadictos internados depositan en jeringas, quienes desean tener un motivo real para ser ingresados en la institución”* (*ibid.*, p. 14). Como moneda de cambio, los universales suministran drogas a los reclusos: *“Deben dar a cambio remesas de anfetaminas que entregan a través de los rombos de las alambradas”* (*ibid.*, p. 14). Un caso emblemático se observa con el único universal que, aunque anónimo, es descrito con cierta precisión. Se narra cómo, al llegar a la alambrada que aísla a la institución, busca ser observado por los internos que necesitan drogas para apaciguar su adicción. Una vez que el contacto se establece, el universal les entrega la anfetaminas y ofrece el brazo para ser inyectado con una jeringa que contiene la sangre mezclada de tres reclusos enfermos.

Otra muestra del acatamiento selectivo de las reglas para lograr intereses propios se observa en la actitud que mantienen los universales cuando los militares los rodean para sacarles muestras de sangre: *“Como era de esperar, no opusieron la menor resistencia cuando quisieron apresarlos. Se dejaron manipular dócilmente”* (*ibid.*, p. 88). Poco importa si son tratados con crueldad, dejando que sus pertenencias sean consumidas por el fuego, los universales colaboran con el sistema que busca excluirlos para conseguir beneficios. Sin la menor queja se dejan conducir a los autobuses carcelarios, forman filas para facilitar la extracción de muestras de sangre que serán analizadas, o esperan un día completo en el calor, sin comida, ni agua. La única reacción se observa cuando los universales cuyos análisis han arrojado positivo son introducidos en inmensas bolsas de plástico en las que apenas se puede respirar.

El contagio voluntario como táctica del activismo político nos acerca a la práctica conocida coloquialmente como *getting pozzed*, *seeking bug juice*, *gift giving*, o *conversion*. Llevada a cabo por un sector minoritario entre los hombres homosexuales, dicha práctica es realizada con el fin de transmitir de manera voluntaria el virus de inmunodeficiencia adquirida (VIH). Thomas Loveless la estudia a profundidad en su tesis doctoral, cuyo objetivo fue entender las experiencias de aquellas personas que

buscan ser infectadas (cf. Loveless 2013: 9). Este estudio arroja asimismo luces sobre este círculo minoritario y poco conocido en la comunidad gay, así como sobre la relación complementaria entre el *bug chaser* -aquel que, contra las normas comunes en la comunidad gay, busca ser infectado-, y el *gift giver* -el VIH positivo que desea compartir su infección-.

Entre los factores que Loveless postula como importantes para entender la aparición del *getting pozzed* se cuentan: la disminución del miedo a la infección con VIH, la disponibilidad y simplificación de la terapia antirretroviral, la percepción de la enfermedad como crónica, pero tratable, así como la ausencia de una representación devastadora del SIDA entre los jóvenes. Tomados en conjunto, estos factores habrían jugado un rol en la expansión de dicha práctica (*ibid.*, p. 3). Entre las motivaciones complejas que impulsan a este colectivo se discuten cuatro: el miedo y alivio, la actitud de riesgo como erotismo, la soledad y solidaridad de grupo, y, finalmente, el activismo político (*ibid.*, p. 31). Esta última razón es la que nos interesa ya que, en *Lecciones para una liebre muerta*, los universales, “[...] por razones bastante complicadas que tienen que ver principalmente con cierto perfil de carácter político [...]” (Bellatín 2005a: 9) buscan ser contagiados con una enfermedad incurable.

El activismo político, como motivación para el contagio voluntario con HIV, implica que algunos individuos actúan y responden de una manera políticamente orientada cuando la sociedad estigmatiza su comportamiento homosexual y trata a los seropositivos como marginales (cf. Loveless 2013: 33). Esta observación es reforzada por Loveless con la teoría de desviación secundaria, la cual postula que una vez que un individuo es señalado como desviado por la sociedad, éste podría entonces buscar cumplir ese rol. De esta manera, la discriminación y el rechazo moral al que son sometidos podrían ser percibidos por estos individuos como las fuerzas que potencialmente los pueden empujar a responder de una manera política. Aceptarán, como parte de su identidad, la etiqueta peyorativa de marginal y cumplirán la profecía negativa, añadiéndole peso al estigma original (*ibid.*, p. 43).

El contagio voluntario de los universales que buscan ser internados en la ciudadela final es una práctica difícil de entender, aun sabiendo que obtendrán beneficios materiales. Bajo la luz del estudio de Loveless podríamos pensar en otros dos

factores que podrían empujar a este colectivo a realizar dicha práctica: la estigmatización de su comportamiento, considerado como desviado de la norma, así como la marginalización a la que son sometidos por la sociedad. Los universales podrían buscar cumplir con el estereotipo con el cual son caracterizados, a decir, portadores de la enfermedad y consumidores de drogas, como un acto de transgresión contra los valores sociales dominantes. Al decidir contagiarse, se estaría mezclando en la toma de la decisión un componente consciente -la obtención de beneficios específicos- con un componente inconsciente -el acto simbólico de cumplir con la profecía negativa que les está señalada-.

La segunda estrategia de los universales para resistir al poder soberano -la estrategia activa- no se estructura sobre el acatamiento selectivo de las reglas para lograr intereses propios, sino sobre la abierta confrontación y el desafío al monopolio de la violencia. Según Heitgerd *et al.* (cf. 1987: 777), las comunidades pueden ser transformadas en unidades cohesivas de resistencia cuando son amenazadas con un cambio radical o con la extinción. Como un ejemplo citan a los residentes del área de Addams, en Chicago, que se unieron cuando la construcción de una universidad amenazó con destruir parte del vecindario. De la misma manera, la comunidad de los universales podría haber sido convertida en un colectivo de resistencia activa al sentirse amenazada por un sistema que busca excluir lo que considera como un peligro para el bienestar de la sociedad.

A diferencia de la desobediencia civil -en la que los actos de resistencia son cometidos en público por individuos que aceptan sin problemas las consecuencias legales (cf. Vanderheiden 2008: 301)-, los actos de resistencia activa al poder soberano de los universales son cometidos a espaldas del sistema. Asimismo se trata de acciones coordinadas: “[...] *trataban de organizarse para llevar a cabo algún tipo de acción [...]*” (Bellatín 2005a: 82), como por ejemplo el “[...] *asalto de los camiones cargados de bicicletas que salían de una fábrica cercana*” (*ibid.*, p. 83). Este conjunto de prácticas de los universales se enmarca en la táctica del *direct action*, es decir, el uso de medios no legales de protesta política, tales como los incendios, el sabotaje o la destrucción de propiedad, para dañar económicamente a las entidades designadas como enemigas (cf. Loadenthal 2013: 23). Un componente clave en la tradición anarquista, el

direct action es visto como la manera de alcanzar objetivos, cuando los métodos tradicionales, como el *lobbying*, no han dado resultado.

En las otras novelas analizadas de Mario Bellatín se encuentran diferentes personajes que buscan resistir al poder soberano a través de varias estrategias de resistencia. *Efecto invernadero* nos presenta a Antonio, un bailarín que vive bajo un régimen con rasgos dictatoriales y que es perseguido por acciones de resistencia al poder soberano. La trama de la historia se desarrolla en una sociedad en la que se ejerce la censura estatal, cuya acción se dirige a restringir la libertad de información. Este tipo de censura se suele practicar en regímenes dictatoriales en los que la prohibición violenta y el castigo son los métodos favorecidos para intentar disciplinar a la sociedad y pedir obediencia absoluta. La violencia, que caracteriza al poder soberano, se manifiesta sin velos bajo esta forma de gobierno, puesto que, con ella, se asegura el orden público. Una situación en la que se revelan los métodos típicos de un régimen dictatorial se desarrolla cuando Antonio es buscado en casa de su madre por agentes del aparato represivo. Ante la sorpresa de ésta “[...] los agentes dijeron que revisarían la casa. En ese momento, la Madre escuchó varios agentes más entraban por la puerta. Oyó cómo volcaban algunos muebles en el piso superior” (Bellatín 2005b: 63).

El delito por el cual Antonio es buscado fue haber “[...] puesto en circulación una revista junto con otros compañeros intelectuales. La publicación había sido requisada, y sus autores perseguidos” (*ibid.*, p. 63). *Efecto invernadero* dramatiza así las acciones de un grupo de intelectuales que hace uso de su agencia para intentar resistir al poder soberano. Aunque integradas en las relaciones de poder, las acciones de Antonio y sus colegas buscan infructuosamente participar de los procesos de cambio social. Este intento de resistencia nos muestra, una vez más, como algunos personajes en la obra de Mario Bellatín son capaces de responder a las relaciones de poder. Dado el perfil de Antonio, se puede inferir que su revista desarrollara contenidos culturales, pero, evidentemente, con un tono político. Este tipo de revistas puede convertirse en un lugar de resistencia al poder soberano en los tiempos de dictadura. Se puede mencionar como ejemplo a la revista *Expreso Imaginario*, que surgió en Argentina poco después del establecimiento de la dictadura en 1976. En ella se incluían temas de índole cultural, como literatura, música o cine, pero estuvo en la mira del régimen debido a que varias

de sus publicaciones contenían alegorías y metáforas con mensajes de resistencia (cf. De los Santos 2015: 71).

La censura estatal suele contarse entre las primeras acciones que toma un régimen dictatorial para evitar la difusión de mensajes de resistencia. Desde el primer día de gobierno, la Junta Militar argentina buscó controlar físicamente los periódicos, la televisión y la radio. Poco después, emitió un comunicado en el que se dictaban los límites impuestos a los medios de comunicación al momento de informar a la población argentina, así como los castigos para quienes lo incumplieran (*ibid.*, p. 60). Considerando que los procedimientos de censura suelen ser similares en los regímenes represivos, se puede inferir que el régimen en *Efecto invernadero* encarga los actos de censura a agentes calificados. En la Argentina de fines de los años setenta, estos agentes eran especialistas en sus áreas del conocimiento: sociólogos, abogados o incluso profesores de universidades católicas (*ibid.*, p. 59).

El primer viaje de Antonio a Europa tuvo como objetivo encontrar un espacio para convertirse en bailarín clásico profesional. Podemos imaginar la imposibilidad de una tal tarea en un régimen con rasgos dictatoriales, como el de *Efecto invernadero*, debido a que la cultura se convierte también en un campo de batalla estratégico. Este tipo de sistema de gobierno desarrolla políticas culturales que apuntan a transformar el tejido político, social y cultural (cf. Marino *et al.* 2006: 3). Es decir, dicta líneas maestras que guiarán el sendero de la cultura oficial, buscando vaciar los contenidos considerados como perjudiciales y controlando la enseñanza artística para evitar la corrupción de los jóvenes. En la España franquista, el que fuera jefe del Servicio de Archivos y Bibliotecas, Javier Lasso de la Vega, concebía su misión, con respecto al lector, como una tarea de: “*Enriquecer su mente con el máximo número de conocimientos útiles posibles para ponerla al servicio de Dios, de la patria, de sí mismo y de su profesión*” (cf. De Blas 1999: 291). Mientras que en la Argentina de la Junta Militar se justificaba la quema de libros -entre los que se incluían novelas Gabriel García Márquez y libros de poemas de Pablo Neruda- mediante un comunicado que dictaba: “*Se incinera esta documentación perniciosa que afecta al intelecto y a nuestra manera de ser cristiana, a fin de que no pueda seguir engañando a la juventud sobre nuestro más tradicional acercamiento espiritual: Dios, Patria y Hogar*” (cf. De los Santos 2015: 59).

Como consecuencia del incumplimiento de las disposiciones en un régimen represivo, los periodistas y escritores pueden ser víctimas de represión, secuestro, tortura e incluso asesinato. En Argentina, casi un centenar de periodistas se encontraba aún desaparecido en 1983, y otro tanto tuvo que salir del país bajo amenaza de muerte (*ibid.*, p. 73). El exilio se convierte así en la opción lógica para aquellos escritores o editores que se sienten amenazados en *Efecto invernadero*: “[...] Antonio trataba de refugiarse en alguna embajada, donde esperaba ser acogido por las relaciones que mantenía con un grupo de diplomáticos. A los pocos días pudo salir del país” (Bellatín 2005b: 63).

Jacobo el mutante, otra novela de Mario Bellatín, resalta una red de evasión que desafía al poder soberano ejercido por la Rusia imperial. Organizada a ambos lados de la frontera, esta red se compone de individuos de diferentes confesiones que ayudan a escapar del Imperio a los judíos rusos víctimas de los pogromos. El protagonista de esta red es Jacobo Pliniak, quien: “*Considerado como rabino en su pequeña comunidad, dedica buena parte de la jornada a enseñar las Escrituras a los hijos de las familias del poblado*” (*ibid.*, p. 277). Sus clases de religión son complementadas durante las jornadas con la regencia de una taberna, a partir de la cual se organiza la red de evasión. Esta red opera desde un condado fronterizo como una iniciativa “privada”, puesto que no es respaldada por una organización o institución. Por otro lado, considerando que se habla de la consecuente inmigración de judíos rusos a los Estados Unidos, inferimos que se trata de los pogromos ocurridos en el suroeste de la Rusia imperial -hoy Ucrania- entre 1881 y 1884. Por lo que postulamos la posible ubicación de la taberna en el Imperio austrohúngaro.

En la historia rusa son varios los episodios de persecución de judíos. Desde los pogromos de la edad media hasta los ocurridos en la narración se cuentan diferentes situaciones en las que los judíos fueron injustamente acusados y victimizados desde el poder (*cf.* Gibson *et al.* 2007: 197). Tras el asesinato del zar Alejandro II el primero de marzo de 1881, varias oleadas de pogromos azotaron el suroeste del Imperio durante tres años. Azuzados por rumores sobre la participación judía en el magnicidio, estos disturbios fueron los eventos de violencia antisemítica más relevantes en dicha área desde los pogromos ocurridos en el año 1648. (*cf.* Aronson 1980: 18). Los incidentes del siglo XIX iban desde disturbios mínimos de unas cuantas horas hasta la violencia

descontrolada de dos o tres días. Entre las primeras acciones se contaba el robo de licor de tabernas judías o la rotura de vidrios de hogares, mientras que entre las últimas se podía llegar al asesinato, el saqueo o la destrucción de propiedades (*ibid.*, p. 19). Hoy en día se considera que el estrés creado por la situación política, social y económica habría también jugado un rol en el desencadenamiento de la violencia. Los rumores y las difíciles circunstancias económicas en las que vivían los ciudadanos fueron la pólvora y el fermento que los llevaron a realizar tales actos de violencia. Prueba de ello es que en las ciudades, donde hubo una menor prevalencia de violencia, los competidores de los negocios que regentaban los judíos solían participar con particular energía. Después de surgir en un área, los disturbios avanzaban como una oleada para luego disminuir en intensidad, apagarse y volver a activarse más tarde en otra área (*ibid.*, p. 23). Estos pogromos marcaron un punto de inflexión en la historia de la relación entre el gobierno ruso y sus súbditos judíos. Se considera que miles de hogares judíos fueron destruidos y que similar número de familias cayeron en la pobreza al final de la oleada de violencia. Asimismo se calcula en dos millones el número de rusos judíos que emigraron a los Estados Unidos hasta la Primera Guerra Mundial (*cf.* Gibson *et al.* 2007: 198).

Historiadores, sociólogos y psicólogos han utilizado la teoría del chivo expiatorio para explicar los estallidos de intolerancia y prejuicio (*ibid.*, p. 193). Cuando los problemas sociales parecen incontrolables, la tensión puede ser rebajada por un gobierno encontrando un grupo minoritario a quien acusar. Aunque esta teoría es insuficiente para explicar procesos sociales complejos, sí habría habido la intención de acusar y castigar a los judíos rusos luego del asesinato del zar Alejandro II. En 1882 se dictaron las Leyes de Mayo, que forzaban a los rusos judíos a dejar los centros urbanos y los *shtetls* rurales en el oeste del Imperio, para segregarlos en asentamientos (*ibid.*, p. 197). Los mecanismos de exclusión que Foucault discutió, cuando estudiaba el funcionamiento del poder desde un modelo de confrontación, pueden ser usados para analizar este caso. A partir de un discurso político y biológico, así como de acciones que lo respaldan, se consigue dividir a la sociedad en términos binarios para poder establecer la confrontación. El énfasis del discurso científico en las supuestas diferencias fisionómicas llevaron al desdoblamiento de una sola y misma raza en dos grupos que podían ser considerados como dos razas extrañas. Esta forma de racismo, basado en la biología, sustenta la idea de que la otra raza no es la que se encuentra

afuera, sino aquella que está ya infiltrada en el cuerpo social. Con el campo social fragmentado, el poder soberano en la Rusia Imperial podía volcarse contra sus propios sujetos para reducir a la tensión a la que ésta se ve sometida ante los problemas sociales, políticos y económicos.

De cara a un complejo proceso social, que implicaba un riesgo evidente, los judíos rusos ven disminuidas sus opciones para ponerse a salvo o resistir al poder soberano: intentar esconderse, unirse a los pocos resistentes o tratar de huir. Las redes de evasión que actúan en *Jacobo el mutante* responden a las relaciones de poder de una manera sistemática y organizada. Los individuos que la conforman están dotados de agencia y buscan resistir al poder soberano. Jacobo Pliniak se cuenta entre estos individuos que operan a ambos lados de la frontera. Dedicar un día de la semana para ayudar a cruzar a los perseguidos: “*Se reserva los jueves para llevar a cabo el éxodo. [...] La gente de los alrededores sabe que, aparte del sábado tradicional, los jueves también han sido convertidos en una especie de días sagrados*” (Bellatín 2005b: 281). Mientras que sus acciones emulan a las realizadas por las redes de evasión de la resistencia francesa en la frontera entre Francia y España durante la Segunda Guerra Mundial: “*Regresa a medianoche, llevando detrás suyo, una fila de inmigrantes. [...] Los inmigrantes permanecen dos noches ocultos en la taberna. Durante la mañana del sábado el grupo de refugiados es subido, sigilosamente, a un carretón conducido por un hombre delgado*” (ibid., p. 282).

4.3.2. Resistencia a la anatomopolítica del cuerpo humano

Una primera estrategia de resistencia a la anatomopolítica del cuerpo humano puede estructurarse alrededor del rechazo a la participación en la autoconstrucción de nuevas capacidades, habilidades o subjetividades que sean útiles para los intereses del sistema. Es decir, mediante el sabotaje del proceso continuo que conduce a que uno actúe por sí mismo o piense sobre sí mismo. El protagonista de *Shiki Nagaoka: una nariz de ficción* puede ser visto como un caso paradigmático de esta primera estrategia de resistencia a la anatomopolítica del cuerpo. Sin embargo, se debe considerar la discrepancia entre los trazos con los que se pinta el personaje y el contexto en el que se desarrolla su historia: casi con toda seguridad el Imperio del ahora Japón a comienzos

del siglo XX. Mario Bellatín nos presenta a Shiki Nagaoka como un personaje agobiado por las decisiones que determinarán su futuro. Este tipo de disyuntivas parece más propia de una sociedad individualista -donde las decisiones sobre la vida futura son negociables- que de una centrada en la comunidad. Pese a estas reservas analizaremos, siguiendo el relato, las posibilidades de resistencia a la anatomopolítica del cuerpo humano.

Shiki Nagaoka, luego de un periodo literario fecundo, se retira al monasterio de Ike-no-wo donde pasa cerca de trece años. Habiendo estudiado profundamente las literaturas ancestrales y habiendo escrito cerca de ochocientos relatos cortos entre los diez y los veinte años de edad, el protagonista deja la vida laica en contra de las expectativas sociales y familiares. La trayectoria prevista para este joven perteneciente a una familia aristócrata era bastante previsible: “[...] *que una vez cumplida la mayoría de edad, Naigu Zenchi dejara de escribir monogatarutsis y se dedicase a administrar los negocios de la familia*” (*ibid.*, p. 218). De Shiki Nagaoka, se desea que se entrene, que adquiera las maneras de pensar necesarias para una tal tarea. Con la aplicación de las disciplinas, de su cuerpo se espera el incremento de “[...] *su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos [...]*” (Foucault 1976 [2007]: 168). Sin embargo, el protagonista decide ir al monasterio en la búsqueda de un espacio místico, según su hermana. De esta manera no se subordina al orden predeterminado, desde el cual, como sujeto normalizado, pensará y se comportará de una manera útil para ciertas necesidades. Las consecuencias son previsibles. Sus padres pagaron en el periódico local una nota en la que se estipulaba que la familia no estaba de acuerdo con la decisión del protagonista. “*Shiki Nagaoka sería desheredado en cuanto cruzara las puertas del pabellón principal del monasterio de Ike-no-wo*” (Bellatín 2005b: 218).

Una segunda estrategia de resistencia a la anatomopolítica del cuerpo humano se puede construir alrededor de la modificación de la propia subjetividad, que uno tiene por dada, para poder brindar otra historia de uno mismo. Si el rechazo a la construcción de nuevas capacidades, habilidades o subjetividades, puede ser visto como decisiones puntuales, la modificación de la subjetividad requerirá de prácticas constantes sobre el propio cuerpo y espíritu. Según la hermana de Shiki Nagaoka, éste se retira al

monasterio porque “[...] necesitaba un espacio místico que de algún modo le produjera la sensación de un nuevo nacimiento” (*ibid.*, p. 217). La idea de “un nuevo nacimiento” nos sugiere la posible búsqueda de la transformación de su subjetividad en el monasterio. Foucault estudió el esquema de las “técnicas de sí”, aquellas que permiten la modificación de la subjetividad y la construcción de otra narrativa de sí mismo, en los monasterios cristianos desde el siglo cuarto y quinto de nuestra era. Ellas se basaban, entre otros principios, en la *exagoreusis*, es decir, en la autoexaminación y la revelación del sí mediante ejercicios verbales. Esta técnica, adoptada de las tecnologías estoicas de transformación, exigía la verbalización analítica y continua de los pensamientos y debía ser llevada a cabo en una relación de completa obediencia a otro (*cf.* Foucault 1982 [1988]: 49). Por razones obvias no podemos extrapolar las “técnicas de sí” de los monasterios budistas en el Japón del siglo XX desde las “técnicas de sí” practicadas en los monasterios cristianos en los primeros siglos. Lo que sí podemos argüir sin especular es que el “nuevo nacimiento”, que Shiki Nagaoka espera de su estancia en el monasterio, necesitará de técnicas que contengan principios similares a los discutidos por Foucault.

Las experiencias de orden místico, conjugadas con el acto literario frenético, están presentes en otros personajes de la obra de Mario Bellatín. El escritor que protagoniza *Flores* participa de prácticas sufíes en una mezquita local. Bautizado en una mezquita de Estambul, el *sheik* que regenta la mezquita escucha los sueños místicos del escritor, quien suele entonar cantos guturales y bailar, rotando sobre su eje luego de despojarse de su pierna ortopédica. Las torturadoras sesiones de escritura a las que se obligaba Joseph Roth en *Jacobo el mutante* son consideradas como “penitencias”. O como sucede con el escritor protagonista de *Underwood portátil. Modelo 1915*, quien no cree tener dudas de que el “misterio” que acompaña su vida se encuentra en el lugar de origen de su escritura. En esta suerte de *Ars poetica* del autor, el protagonista – llamado mario bellatín, con minúsculas- descubre que es este misterio inaccesible el que, desde su infancia, lo empeña en mantenerse varias horas seguidas frente a una máquina de escribir.

La estrategia de resistencia fundamentada en la transformación de la propia subjetividad abarca la exploración del placer y de sexualidades alternativas. A través de las prácticas de autotransformación creativa, que pasan por la sexualidad, se ofrece la

posibilidad de vivir otros estilos de vida y formas de existencia que resisten a la anatomopolítica del cuerpo humano por su improductividad. Los estudios de Foucault abren así la posibilidad de una “diferente economía de cuerpos y placeres” que potencialmente pudiese conducir a la creación de nuevos deseos. Este énfasis en la experimentación de nuevos placeres y de sexualidades alternativas es una constante en diferentes obras de Mario Bellatín. El interés en el tópico se refleja, por ejemplo, en el trabajo del escritor de *Flores*, quien se desarrolla una “*investigación sobre las distintas maneras en que se ejerce el sexo en la ciudad*” (Bellatín 2005b: 395). Asimismo, de una manera más directa, el epílogo de *Flores* plantea: “*Mientras tanto, las relaciones entre padres e hijos, entre lo anormal y lo normal en la naturaleza, la búsqueda de sexualidades y religiones capaces de adaptarse a las necesidades de cada uno de los individuos, seguirán su rumbo [...]*” (*ibid.*, p. 432). Estos personajes bellatinianos no están conformes con su subjetividad parcialmente asignada y modelada por las disciplinas y las relaciones de poder. La concepción de sí mismos, enfocada en la religión y la sexualidad que practican, no responde a sus necesidades, por lo que, haciendo uso de su agencia, buscarán experimentar nuevas posibilidades.

Una forma radical de transformación ocurre en el esposo de la crítica literaria en *Flores*. Después de diez años de matrimonio, le confiesa a su esposa que sería sometido a una operación de cambio de sexo. “*Señaló que le atraían las mujeres, pero de una manera distinta a la habitual*” (*ibid.*, p. 408). Lo habitual, la norma que busca determinar el objeto del deseo, es subvertido, en este caso, por métodos quirúrgicos. Otros personajes de Mario Bellatín exploran sexualidades alternativas mediante prácticas de travestismo. En *Flores* se habla de la zona conocida como el Hell kitchen, donde, “*aparte de los establecimientos clásicos dedicados a las Drag queens [...] el escritor ha descubierto a un grupo de muchachas que, vestidas como hombres, se reúnen todas las tardes en un local de puertas doradas llamado el Okoge*” (*ibid.*, p. 395). Asimismo, el peluquero y sus colegas en *Salón de belleza* suelen estar vestidos casi siempre con ropas femeninas cuando trabajan o se divierten. La exploración de otras sexualidades la desarrollan a través de prácticas casi ritualizadas: la espera de hombres en una avenida poco concurrida, la transformación con “los vestidos, las plumas y las lentejuelas” o las visitas a los baños de vapor los sábados por la tarde. Esta opción no la ejercen por necesidad económica, la cual sería un factor que cuestionaría la

motivación planteada por Foucault, a decir, la exploración y la creación de nuevos deseos.

“A medida que el negocio se estabilizaba, yo me sentía cada vez mas vacío por dentro. Fue entonces cuando comencé a llevar una vida que puede llamarse algo disipada. Es cierto que cumplía con mis obligaciones diarias, pero no veía el momento de que llegara uno de los días de la semana que habíamos señalado para salir a la calle vestidos de mujer” (Bellatín 2005b: 41).

El filósofo travesti de *Lecciones para una liebre muerta* le cuenta al narrador sus primeras incursiones infantiles en el “juego de cambio de identidad sexual”. Las prácticas transformativas de este personaje continúan en la edad adulta, lo que le permite continuar transformando su subjetividad, crear nuevas posibilidades de relación y, de paso, construir una nueva narrativa de sí mismo. El ritual de transformación es enriquecido con el trasfondo que le ofrece su formación:

“Mientras hablaba iba sacando los aretes, el lápiz labial y las pelucas que se pondría más tarde. Sin ningún pudor se quitaba los pantalones y se colocaba unas medias negras de rombos. De esa forma mario bellatín veía, teniendo como fondo las letanías sobre kant y nietzsche, cómo ese tímido estudiante iba transformándose en la agresiva mujer que, noche tras noche, corría distintos riesgos en sus pesquisas por la ciudad” (Bellatín 2005a: 107).

La posibilidad de vivir otros estilos de vida y formas de existencia navegará de forma frontal contra la anatomopolítica del cuerpo, que busca que los individuos se disciplinen y que autoincrementen su productividad y eficiencia. Debido a esta posibilidad, se establece un sistema correccional para aquellos que pretendan desviarse de la norma. El peluquero y sus colegas de *Salón de belleza*, así como el filósofo travesti de *Lecciones para una liebre muerta*, deben, por esta razón, evadir a la policía y actuar al amparo de la oscuridad a lo largo de sus historias. Asimismo, el Hell kitchen en *Flores* está a punto de desaparecer “como resultado de las últimas medidas gubernamentales [...]” (*ibid.*, p. 397). Por otro lado, la naturalización e integración de las disciplinas en la sociedad participan también en la normalización y el control social. Esto se observa en los casos de violencia ejercida por colectivos fuera del sistema correccional, como los matababros de *Salón de belleza*, o por individuos aislados, como le sucede al amante otoñal de *Flores*:

“El amante otoñal, dijo que hubo una temporada en que le gustaba salir a la calle vestido de mujer. Abandonó esa práctica cuando fue acuchillado por un anciano con quien entró en el elevador de un edificio vetusto [...] El amante otoñal prosiguió diciendo que meses después de su acuchillamiento decidió vestirse como una anciana” (Bellatín 2005b: 402).

Las prácticas de autotransformación a través de la sexualidad no se limitan a la exploración de sexualidades alternativas, sino que abarcan también la exploración del

placer. En este último caso, el enfoque no debería orientarse, según Foucault, a una búsqueda de placeres que se suponen ya existentes, o dentro de una identidad profunda y verdadera, sino como una manera de crear nuevos deseos, usando el cuerpo de formas diferentes. El filósofo francés pensaba que la actividad teórica podía relacionarse a prácticas concretas de autotransformación, por lo que participó de la subcultura sadomasoquista de los años setenta (cf. Plant 2007: 531). La relación entre la transformación de la subjetividad, el deseo y el placer es discutida por Foucault en sus reflexiones sobre el sadomasoquismo. Este es elogiado por expandir las posibilidades de producir placer en situaciones inusuales y con diferentes partes del cuerpo: “*The idea is also to make use of every part of the body as a sexual instrument*” [...]” (Foucault 1982 [1997]: 165). Para el pensador francés, el sadomasoquismo puede ser entendido mejor como creador de nuevos deseos -y, por ende, transformador de la subjetividad-, que como revelador de deseos preexistentes: “*I think that S&M is much more than that; it's the real creation of new possibilities of pleasure, which people had no idea about previously. [...] I think it's a kind of creation, a creative enterprise [...]*” (ibid., p. 165).

La exploración de nuevos placeres es un tópico que se desarrolla ampliamente en *Flores*. En este libro se nos narra las reuniones sadomasoquistas en los llamados Altares, nombre de los encuentros en los depósitos manejados por el gremio de carniceros y contruidos cerca de los muelles de la ciudad. Los usuarios habituales de los Altares participan de una cadena telefónica exclusiva, que se activa únicamente horas antes de iniciada una sesión. Casi todos los Altares comienzan a las dos de la mañana, “*salvo los reservados a los jóvenes que aman a los ancianos, pues los hombres de edad madura contratados para estas funciones suelen quejarse de enfermedades causadas por frecuentar la calle a altas horas de la madrugada*” (Bellatín 2005b: 381). Los encuentros sadomasoquistas son dibujados en todas sus distintas variantes. En algunas oportunidades, los Altares están dedicados a los adultos maltratados en la infancia. “*En esas ocasiones aparecen en el escenario hombres y mujeres vestidos como niños, haciendo el simulacro de ser apaleados por sus padres o tutores*” (ibid., p. 381). Los asistentes suben regularmente al escenario, siempre y cuando esa noche no se presenten los gemelos Kuhn. Las performances de estos hermanos -también personajes en *Lecciones para una liebre muerta*- “*es de tal naturaleza [...] que todos los visitantes deben guardar una distancia prudencial*” (ibid., p. 381). Hay ocasiones en que los

animales también toman parte de las funciones. Se acostumbra utilizar entonces cerdas rechonchas o perros daneses. Existe asimismo un Altar dedicado a los hombres a quienes les gusta dañar a los niños (*ibid.*, p. 431). Por otro lado, el sistema correccional, que trabaja de forma paralela con la anatomopolítica del cuerpo para desaconsejar o castigar la desviación de la norma, amenaza la realización de los Altares. Por esta razón, “*Las funciones duran cerca de una hora y, por temor a las autoridades, casi todos se retiran apenas termina la actuación*” (*ibid.*, p.381).

Entre los personajes que se interesan en las prácticas sadomasoquistas se encuentra el escritor en *Flores*, quien participa de los ritos sufíes en una mezquita local. Acude a los Altares con pantalones cortos y una pierna protética decorada con piedras artificiales. Sin embargo y, “*pese a todos sus esfuerzos, nadie parece nunca dispuesto a conocer las posibilidades sádicas o masoquistas que ese miembro falso es capaz de ofrecer*” (*ibid.*, p. 381). Asimismo, se cuenta con el amante otoñal, quien, luego de ser acuchillado en un ascensor, comenzó a frecuentar algunos bares de sadomasoquismo. “*Al escogerlo como parte de sus ritos nocturnos, los asistentes no maltrataban con sus bates de beisbol al amante otoñal sino a la anciana en la que se había convertido*” (*ibid.*, p. 403).

Fuera de las experiencias sadomasoquistas, la exploración de placeres puede relacionarse con prácticas que, por el contexto en que se realizan, pueden potencialmente crear nuevos deseos. El peluquero en *Salón de belleza* suele visitar así un local de baños de vapor los sábados por la tarde para relajarse. Se trata de un local atendido por una familia de japoneses y exclusivo para personas de sexo masculino: “[...] *aquí todos los usuarios saben a lo que van. Una vez que se está cubierto sólo por las toallas, el terreno es todo de uno*” (*ibid.*, p. 30). En otras ocasiones, el peluquero y sus colegas buscan algo de diversión en algunos cines que proyectan en forma continua películas pornográficas. Asimismo, en *Flores*, el escritor que participa de los ritos sufíes suele visitar los establecimientos con cabinas triple equis esperando que “ocurra algo”.

4.3.3. Resistencia a la biopolítica de la población

La resistencia a la biopolítica de la población puede ser ejercida de una manera colectiva, mediante la creación de “culturas de resistencia” que permiten vivir de una

manera diferente. Una de sus variantes se sirve de las “técnicas de sí”, que, cuando realizadas colectivamente, presentan un fuerte potencial para socavar las políticas de manejo de la población. Como ya se detalló con amplitud, las prácticas de autotransformación permiten cultivar diferentes valores alternativos para construir otra narrativa de uno mismo. Si un colectivo de tamaño considerable las realizara, cuestionando el control externo sobre la conducta y la vida, se encontraría en disonancia con la biopolítica de la población, que busca implementar controles reguladores e intervenciones sobre el colectivo.

En *La escuela del dolor humano de Sechuán* se nos narra el origen de un movimiento que podría inscribirse entre aquellos que promueven prácticas de autotransformación. La sociedad en que se desarrolla la historia nos evoca la China actual, puesto que se nombra un “[...] *pasado imperial no lejano del inconsciente colectivo —con sus hambrunas y guerras que diezmaron millares de vidas— así como [...] los horrores de la república popular [...]*” (*ibid.*, p. 438). Esta información es relevante por el paralelo que se puede delinear con el movimiento Falun Gong, que fue fundado en 1992 en China, donde la aparición de movimientos sectarios ha sido un fenómeno recurrente en su historia. Desde las revueltas milenaristas de los Turbantes Amarillos hace 18 siglos contra la dinastía Han, pasando por los movimientos del Loto Blanco a partir del siglo XIV, estos movimientos fueron severamente reprimidos durante la época imperial. Durante la época republicana (1911-1949), las sectas resurgieron con ímpetu debido a la destrucción de las estructuras sociales tradicionales. Hubo que esperar hasta la llegada al poder del Partido Comunista Chino en 1949 para que se organice una represión sistemática contra las llamadas religiones reaccionarias, buscando erradicarlas completamente (*cf.* Palmer 2001: 37).

El origen del movimiento sectario en la obra de Bellatín es trazado al interés de un oscuro pedagogo quien “[...] *ideó el modo de convertir en rituales los sentimientos que embargaban el alma de los individuos mientras llevaban a cabo la construcción de la Gran Muralla*” (*ibid.*, p. 461). Por su parte, el Falun Gong fue fundado por Li Hongzhi, quien lo pensó como una disciplina de vida con la que se espera cultivar valores en sus practicantes. Para conseguirlo, concibió una mezcla de conceptos religiosos y meditativos provenientes del budismo y taoísmo, junto con antiguos ejercicios de respiración -*qigong*- (*cf.* Leung 2002: 763). El movimiento del pedagogo,

orientado a preparar el estado de ánimo de los futuros constructores de la Gran Muralla, fue concebido como un conjunto de técnicas para representar los sentimientos y estados de ánimo más profundos. Asimismo, se explotan prácticas respiratorias, así como otras que exploran las posibilidades que es capaz de provocar el dolor humano. Se busca enseñar, entre otras cosas, cómo adaptar las manifestaciones del dolor a diferentes instancias de la vida cotidiana. El potencial transformador de estas prácticas puede ser inferido de los testimonios presentados: *“Incluso nos han dicho algunos peregrinos que a través del dolor podemos vislumbrar algún destello de luz”* (Bellatín 2005b: 452). El desafío a la biopolítica de la población se entiende cuando se considera a millones de personas que, participando de prácticas con las que se cultivan valores alternativos, forman una subcultura desde las que se puede cuestionar el control sobre la conducta y la vida.

Ambos movimientos son perseguidos por razones de seguridad nacional. En el caso del Falun Gong, el Partido Comunista de China “[...] realized that the movement was proving more powerful in undermining the ideology of the state than any organized religion” (cf. Leung 2002: 784). Mientras que, en el movimiento de la historia de Bellatín, la rapidez con la que proliferan los grupos que le rinden culto a sus ideas, el secreto con el que llevan a cabo las reuniones, así como el potencial de transformación de las prácticas, conducen a una cruel represión: *“La persecución desatada contra los seguidores actuales de la Escuela del dolor humano de Sechuán es de tal intensidad que se escoge siempre la pena de fusilamiento sin juicio sumario”* (Bellatín 2005b: 488). Para justificar una tal persecución, el gobierno chino dictó una ley de supresión de religión heterodoxa contra el Falun Gong en 1999. En el otro caso, las autoridades levantaron cargos relacionados con la prostitución y al narcotráfico.

Otras comunidades que intentan ofrecer resistencia a la biopolítica de la población no se sirven de las “técnicas de sí” para lograr sus fines. La resistencia que estos grupos intentan ejercer se fundamenta en la creación de condiciones autónomas de vida y de formas radicales de sociedad. Una de estas comunidades existe en *Lecciones para una liebre muerta*, donde el colectivo de los universales hace todo lo posible para desaparecer del control de la tecnología gubernamental: *“Una de las medidas más sabias que pueden tomar los miembros de una sociedad donde hechos en apariencia intrascendentes pueden ser considerados delito, es la de volverse ciudadanos*

invisibles” (*ibid.*, p. 98). Los controles reguladores y las intervenciones sobre el colectivo, propias de la biopolítica de la población, podrían ser parcialmente desafiados, si los universales lograsen crear condiciones que se acerquen a la autonomía y autogestión. El control de la población ejercido por la biopolítica de la población se realiza a través de la administración e intervención en los problemas de salud pública, natalidad, vivienda y longevidad. De ahí que cualquier intento de desafío, basado en proyectos autónomos, implique intentar cortar vínculos con la sociedad de la cual se desea desaparecer: “*El primer paso recomendado es la renuncia más absoluta a cualquier bien, sea de carácter mundano o espiritual*” (*ibid.*, p. 98). Sin embargo, la dificultad de desligarse completamente de la sociedad y del control que ejercen las instituciones es casi incontestable, por lo que los proyectos semiautónomos deberán negociar diariamente su existencia mediante luchas simbólicas y materiales.

4.4. Representación de los cuerpos enfermos, monstruosos y discapacitados

La mayoría de las historias de Mario Bellatín se desarrollan alrededor de individuos portadores de alguna carencia, deficiencia o deformación física. Personajes sin brazos o piernas, individuos repletos de lunares, niños de testículos sobredimensionados, mellizos deformes, paralíticos, o ciegos plagados de obsesiones, inscriben su corporalidad en los linderos del dolor y el placer. Esta búsqueda de la experiencia corporal es central en el universo narrativo de Bellatín y se convierte en el fundamento de un posible proceso de autotransformación. En esta sección nos enfocaremos en la representación de los cuerpos discapacitados, enfermos y monstruosos, así como en la manera en la que se negocian las diferencias físicas. Intentaremos determinar si dichas representaciones contribuyen a cristalizar las categorías normalizadas con las que se suele definir al cuerpo o si se manifiestan formas alternativas de representar al cuerpo abyecto, lo cual podría presentarse como una crítica de tales categorías. Para ordenar la secuencia del análisis distinguiremos las formas del cuerpo discapacitado, enfermo o monstruoso -tres categorías que presentarán inevitablemente recubrimientos entre sí- como pertenecientes a los seres abyectos de Judith Butler. Es decir, aquellos seres necesarios como matriz excluyente para formar a los sujetos. Estos aún-no-sujetos abyectos de Butler tienen cuerpos y deseos que no

pueden ser incorporados en las normas sociales, por lo que habitarían ya en el límite entre lo aceptable y lo inaceptable.

4.4.1. El cuerpo discapacitado

El escritor que protagoniza uno de los relatos de *Flores* forma parte de la constelación de cuerpos anómalos que existen a partir de una carencia o del exceso en la obra de Mario Bellatín. Para poder entender parcialmente la compleja subjetividad de este escritor, que nació sin una pierna, podemos remontarnos a algunas de sus experiencias infantiles. Cuando pequeño, su madre no tenía el dinero suficiente para comprar un miembro protético que pudiera reemplazar al anterior. Fue llevado entonces a un programa de televisión dirigido a un público femenino. Entre los cursos de cocina y de artes manuales, este programa tenía una sección dedicada a pedir ayuda de orden social que se mostraba como una esperanza para solucionar el problema. Sin embargo, el dinero para la confección de la prótesis fue conseguido a costa de pasar por una situación potencialmente traumática: *“El escritor fue sentado al lado de la conductora, quien después de decir unas palabras al público le pidió a uno de los camarógrafos que mostrara un primer plano de su rodilla trunca”* (Bellatín 2005b: 84).

Los sueños del escritor pueden darnos otras pistas sobre la compleja relación que el escritor mantiene con su cuerpo amputado: En *“Una de las pesadillas recurrentes del escritor [...] el personaje se halla dentro de un escenario. De pronto se encuentra, con el torso desnudo, frente a un público que comienza a reír de su cuerpo deforme”* (Bellatín 2005b: 423). Únicamente se da cuenta que le falta su pierna ortopédica cuando llega al centro de la escena dando pequeños saltos. Cuando el escritor intenta entender el origen de su sentimiento, avanza dos veces una misma causa: *“Recuerda entonces una explicación psicológica, que escuchó en la adolescencia, que afirma que una prótesis colocada en pacientes menores de dos años produce, cuando se es despojada del cuerpo, la sensación al usuario de sentirse desnudo”* (ibid., p. 423). Así como: *“[...] el escritor aseguraba que la imposición de una prótesis a edad temprana, era la causa de que siempre que se despojaba de ella se sintiera desnudo”* (ibid., p. 421). Sin embargo, esta explicación de carácter psicológico, así como el énfasis que se hace en ella, son insuficientes para ayudarnos a penetrar en la subjetividad del escritor de

Flores, puesto que no se considera a plenitud el plano relacional. La relación con su cuerpo anómalo está inevitablemente mediada también por factores sociales y culturales.

La parte de la subjetividad del escritor que lo conduce a sentirse como una anomalía no puede ser explicada únicamente por el hábito o por las experiencias de sobreexposición pública y compasión a las que fue sometido. La anomalía existe desde el momento en que algo se ubica en el plano relacional y en el campo simbólico que media a la ideología. Donoso (cf. 2011: 98) menciona al filósofo de las ciencias Thomas Kuhn, quien afirmó que “*la anomalía aparece únicamente en relación con el fondo provisto por el paradigma*”. Las representaciones sociales y culturales usadas generalmente para describir y concebir el cuerpo “normal” suelen ser aquellas con un cuerpo sano, completo y proporcionado. El imaginario social, tejido por estas representaciones, marginaliza otras representaciones más osadas del cuerpo anómalo, dejándolo fuera de esferas como la sexual, por ejemplo. Peor aún, el cuerpo discapacitado, aunque se ajuste a las representaciones normalizadas, no deja de ser completamente una anomalía desde la mirada normativa de lo normal y lo anormal.

La vergüenza y el sentimiento de anomalía que el escritor en *Flores* experimenta podrían haberse convertido en los factores determinantes de su compleja subjetividad. Sin embargo, existe en él una fuerza adicional que aplica en la construcción de su subjetividad, una zona de naturaleza afectiva e imaginativa en su subjetividad que lo llevará a desestabilizar las representaciones tradicionales del cuerpo discapacitado. Por lo pronto anotemos que el escritor se siente en libertad, cuando lo juzga conveniente, de prescindir en público de su pierna ortopédica.

La compleja subjetividad del escritor es activamente trabajada y modificada mediante prácticas en las que la prótesis sienta su presencia. Los miembros prostéticos que este personaje utiliza son escogidos según los requerimientos de las circunstancias y de sus necesidades. Por un lado, en la búsqueda de una espiritualidad alternativa, participa con regularidad en ritos sufíes en los que puede prescindir de la prótesis “*en buena parte debido a los giros místicos*” (Bellatín 2005b: 421). Cuando necesita de ella, hace uso de un miembro prostético modesto y poco llamativo que suele dejar de una manera natural en la entrada de la mezquita. Por otro lado, como parte de sus prácticas

de experimentación de placeres eróticos, asiste a reuniones sadomasoquistas en los llamados Altares, donde el escritor exhibe su corporalidad desafiando la norma que sugiere mostrar lo menos posible el miembro prostético. Para estas ocasiones suele escoger una pierna ortopédica que está decorada con piedras artificiales y que es resaltada por los pantalones cortos que la acompañan. Se tiene así un cuerpo anómalo que no se priva de la exploración de placeres eróticos alternativos mediados por el dolor y el placer. Entre otras prácticas, con las que el escritor busca explorar placeres sensuales más convencionales, se encuentran: la visita a la avenida de establecimientos con cabinas triple equis, donde los habitáculos aislados se prestan a encuentros furtivos, así como las caminatas hasta el muelle con la esperanza de establecer algún contacto nocturno.

El escritor en *Flores* presenta así un cuerpo anómalo cuya discapacidad no le impide explorar nuevos y diferentes placeres corporales. Su cuerpo se convierte en un cuerpo abyecto -según la definición de Judith Butler- que escapa a la normalización y que reclama el derecho de participar en diferentes posibilidades de experiencias eróticas. Esta representación del cuerpo discapacitado se aleja de aquellas otras más convencionales que dejan de lado aspectos como la exploración del dolor que conduce a la generación de placer. Por otro lado, se tiene el proceso de construcción y modificación de la subjetividad del escritor, quien participa activamente de dicho proceso. La exploración de prácticas sadomasoquistas le permite experimentar nuevos placeres que, potencialmente, pueden conducirlo a crear nuevos deseos. Una modalidad de construcción y modificación de la subjetividad se logra desde el momento en que los nuevos deseos son incorporados. Como una consecuencia, se tendrá la interferencia del factor social en el proceso de subjetivación, entendido como la construcción de la subjetividad del individuo. En este caso, las expectativas normalizantes entran en tensión con los nuevos deseos, lo cual abre un espacio desde donde amplificar las posibilidades de vida. Este escape parcial de la construcción social de la subjetividad, mediada por el discurso, se presenta así como una oportunidad para ampliar el área reducida en la que el cuerpo discapacitado se puede desarrollar.

Este personaje bellatiniano presenta incluso una relación más compleja con su discapacidad. Incluye a su prótesis en la exploración de nuevos placeres, añadiéndole al miembro prostético una dimensión suplementaria con una función no prevista: “*Pese a*

todos sus esfuerzos, nadie parece nunca dispuesto a conocer las posibilidades sádicas o masoquistas que ese miembro falso es capaz de ofrecer” (ibid., p. 381). Se observa que no solo se está construyendo a partir de una carencia, sino que la carencia misma le brinda nuevas oportunidad para amplificar las posibilidades de experimentación. Se tiene así un acto de afirmación vital en el que el escritor ha encontrado una modalidad para transformar lo que le sucedió -el nacimiento sin una pierna- en una necesidad desde la cual amplifica las posibilidades de vida. Se puede decir que está a la altura de lo que le sucedió, teniendo como faro el *Amor fati* desarrollado en el aforismo 276 de *El gay saber* de Friedrich Nietzsche:

“Quiero aprender mejor cada día a ver como belleza lo necesario de las cosas: así seré de los que las embellecen. Amor fati: ¡que ése sea mi amor a partir de ahora! No quiero hacer la guerra a lo feo. No quiero acusar, ni siquiera a los acusadores. ¡Que mi única negación sea apartar la mirada! ¡Y en todo y en lo más grande, yo sólo quiero llegar a ser algún día un afirmador!”

En *La escuela del dolor humano de Sechuán* encontramos a uno de los equipos de voleibol más populares de una región que nos recuerda al área andina. Este equipo, conocido como *Los democráticos*, era famoso no solo por los logros conseguidos con su juego, sino también porque sus integrantes carecían de los dedos de la mano derecha. Sus jugadores provenían de una comunidad en la que buena parte de sus pobladores fueron mutilados por grupos sediciosos que habían prohibido la participación en unas elecciones. El gobierno no tomó en cuenta estas amenazas y exigió no solo la participación obligatoria de los pobladores, sino también la identificación de los votantes con tinta indeleble en los dedos. Esta técnica, usada en algunos países para evitar la doble votación, le permitió a los grupos sediciosos distinguir a los votantes, quienes debieron poner la mano completa sobre una mesa y prepararse para el castigo: *“Un par de hachazos bastaba para cercenar los dedos de por lo menos tres ciudadanos. Una pila de dedos quedó en medio del poblado” (ibid., p. 477).* El acto de mutilación finalizó con una ceremonia de entierro de los dedos, luego de haber sido velados durante dos días sobre un tapete de terciopelo rojo sacado de la iglesia.

La representación de los pobladores mutilados entra en conflicto con la representación normalizada del cuerpo discapacitado, la cual difícilmente suele privilegiar la imagen de esta corporalidad inmersa en la práctica de deportes a un nivel de competición. El cuerpo exitoso en el deporte suele ser pensado como uno atlético y completo. En este caso, se tiene a un conjunto de cuerpos discapacitados, cuyo secreto

para tener éxito en el voleibol radica en la discapacidad misma: *“Hacían ahí alarde de sus destrezas, mostrando entre otras cosas cómo una mano sin dedos es capaz de duplicar la potencia del golpe en una pelota”* (ibid., p. 447). La carencia de los dedos de la mano derecha les permite así a estos pobladores desarrollar una ventaja comparativa con respecto a sus adversarios. Les permite asimismo amplificar y desarrollar nuevas posibilidades de vida que no hubieran necesariamente contemplado antes. Se tiene así una forma alternativa de negociar la diferencia física y de representar al cuerpo considerado como anómalo. Este desafío al binomio normal-anormal podría ser tomado como una crítica indirecta, pero no necesariamente prevista, de las categorías normalizadas con las que se suele pensar y observar al cuerpo.

Con el pasar del tiempo, el nivel competitivo del equipo de voleibol decreció debido a la edad de los integrantes y la llegada de entrenadores venidos de la capital. Sin embargo, esta circunstancia no impidió el aprovechamiento de la original potencialidad que había sido desarrollada. Los pobladores mutilados comenzaron a organizar un espectáculo con el que se presentaban en las ferias de fines de semana en su región. En ese nuevo espacio el equipo continuaba demostrando la extraordinaria potencia que una mano amputada podía imprimir. Más adelante, cerca del retiro definitivo, los pobladores intentaron transmitir la experiencia y los conocimientos adquiridos. Sin embargo, este intento no hizo más que constatar, una vez más, que la carencia de los dedos era el factor necesario para tener éxito en ese deporte: *“A veces pretenden enseñarles a jugar voleibol a los niños. En ese campo es poco lo que pueden hacer, pues descubren que al sobrarles cinco dedos estos niños están incapacitados para adquirir la destreza necesaria para este juego.”* (ibid., p. 487).

El desarrollo de nuevas potencialidades no se circunscribe únicamente a la experiencia deportiva de estos pobladores. Una vez que abandonaron definitivamente el juego de pelota, estos personajes continuaron amplificando las potencialidades que la mutilación les ofrece: *“Si bien es cierto que por casualidad descubrieron la fuerza que una mano sin dedos es capaz de imprimir a una pelota, saberlo les ha servido para utilizar sus nuevas potencialidades y adaptar los instrumentos de la comunidad a las tareas de todos los días”* (ibid., p. 487). Se vuelve usual verlos entonces, ya en el retiro, adaptando arados, monturas para caballos o maquinas de coser, para el uso del resto de la comunidad que fue mutilada. Los pobladores mutilados continúan, de esta manera,

construyendo espacios en el que son reconocidos, resistiendo al fantasma de la exclusión al que podrían haber sido sometidos: “*Actualmente el equipo de voleibol Los democráticos cumple una función clave en el poblado*” (*ibid.*, p. 487). Nos encontramos así nuevamente ante un acto de afirmación vital. Estos individuos, que raramente suelen ser sujetos generadores de discurso, han logrado transformar un accidente trágico en una necesidad que amplifica sus posibilidades de vida. Existiría así una zona en la subjetividad de estos individuos, con una dimensión de naturaleza imaginativa, que les ha permitido salir de las representaciones habituales y normalizadas.

En la obra de Mario Bellatín se encuentran otras representaciones del cuerpo discapacitado que escapan de las representaciones tradicionales. En *Perros héroes*, se nos presenta al “hombre inmóvil” quien, debido a una condición progresiva, ha perdido toda capacidad para moverse. Cuando niño, como otros personajes bellatinianos, fue llevado a una institución caritativa que pudiera ayudarlo a desarrollar ciertas habilidades y educarlo. Sin embargo su condición empeoró con el tiempo. Después de unos lustros, perdió incluso la capacidad para girar el cuello.

El hombre inmóvil comparte la casa con su madre, una hermana, su enfermero-entrenador y treinta Pastor Belga Malinois adiestrados. A pesar de su discapacidad, es considerado como de los uno de los mejores entrenadores de dicha raza de perro. Más aun, la inmovilidad no le impidió entrenar a sus perros en pruebas que exigen mucha animación. Sus canes han sido “[...] *campeones del ring francés principalmente, prueba de habilidades caninas que incluye rastreo, salto y valentía. Han destacado también en ejercicios de defensa personal, y en detección de olores de sustancias narcóticas*” (Bellatín 2005b: 320). El hombre inmóvil posee incluso diplomas que certifican “*la asombrosa destreza que posee aquel hombre para entrenar perros de conducta tan difícil*” (*ibid.*, p. 313). Este personaje dedicó “*cada minuto de su vida*” (*ibid.*, p. 319) a observar las conductas de los Pastor Belga Malinois, así como a desarrollar técnicas de adiestramiento desde su cama. Con el motor de la pasión llegó no solamente a ser considerado uno de los mejores entrenadores de dicha raza, sino también “*el psicólogo de perros más prominente de la ciudad*” (*ibid.*, p. 319), como ciertos intelectuales conocedores del caso lo catalogaron. La pasión por esta raza de perros y su crianza no decreció con el tiempo. Aunque, con los años, comenzara a perder el prestigio como entrenador de Pastor Belga Malinois, nunca dejó de trabajar

con ellos. Se tiene así a un individuo cuya una discapacidad podría haber determinado su vida. Sin embargo, su pasión por los perros la cristalizó en un oficio que a primera vista sería incompatible con la discapacidad que presenta.

Esta representación del cuerpo paralizado se aleja aun más de aquella normalizada desde que se nos sugiere una escena homoerótica entre el hombre inmóvil y su enfermero-entrenador. Algunas veces el hombre inmóvil afirmar sentir molestias en la pierna más sensible. En estos casos “*El enfermero-entrenador deberá hacerle masajes [...] y pedirles a las dos mujeres su consentimiento para pasar la noche en la habitación*” (*ibid.*, p. 330). Cuando el dolor no se disipa, “[...] *el enfermero-entrenador debe introducirse en la cama del hombre inmóvil para calentar con su cuerpo la pierna adolorida*” (*ibid.*, p. 330). La discapacidad del hombre inmóvil, como sucede con otros personajes de Mario Bellatín, no se muestra como un impedimento para la experimentación de placeres eróticos.

Algunos personajes ciegos en *Lecciones para una liebre muerta* captan asimismo nuestra atención por la manera en que son representados sus cuerpos discapacitados. Flo Flax es una fotógrafa ciega que perdió completamente la vista debido a una degeneración de la retina, causada por la diabetes. Sin embargo, sus intereses eróticos no se extinguieron con su mal: “*Desde hacía algunos años, cuando su incapacidad fue declarada irreversible, comenzó a frecuentar con una pequeña cámara los bares de sadomasoquismo más duros de la ciudad*” (Bellatín 2005a: 111). Otro personaje, el poeta ciego, fue recogido de niño por una familia de pescadores que “*Cuando advirtió que sufría ceguera, [...] pareció arrepentirse por no haberlo dejado morir tranquilamente*” (*ibid.*, p. 21). Con el pasar del tiempo, el niño ciego se volvería el centro de la atención de los habitantes del pueblo debido a la sabiduría que empezó precozmente a mostrar. En las noches la gente se reunía para escucharlo en la puerta de la choza donde habitaba. A los nueve años, compuso su primer poema y, tiempo después, emprendió un peregrinaje por los pueblos de la costa de su país. Luego de un recorrido de diez años, llegaría a la capital, donde se quedó hospedado en la casa de unos parientes.

El poeta ciego obtuvo el primer lugar en el examen de admisión a una de las universidades con más prestigio en la capital. Luego de unos meses de adaptación en la

universidad “[...] comenzó a ser conducido del brazo por la mujer con la que luego se casó” (*ibid.*, p. 34). Durante el primer año de estudios, fue asimismo propuesto para conducir la asamblea de estudiantes de la universidad, pero declinó la postulación. Es en este periodo de su vida que comienza a redactar su *Tratado de la austeridad*, que le significaría un respetable número de seguidores. “Desde ese momento fue cada vez mayor la cantidad de personas que buscaban su compañía. Incluso tenía adeptos que al no saber leer ni escribir asistían a unas lecturas que se organizaron [...]” (*ibid.*, p. 41). Mario Bellatín nos delinea así a dos personajes ciegos que viven experiencias que no son tradicionalmente asociadas con las situaciones que experimentan las personas afectadas con su condición, alejándolos de las representaciones habituales.

Entre los demás personajes bellatinianos, el escritor sin brazo se presenta como otro personaje de interés para nuestro estudio. Este individuo aparece en una de las historias de *Lecciones para una liebre muerta*, utilizando una mano artificial de marca otto bock. A lo largo de su relato se nos permite ingresar a su subjetividad mediante un ejercicio de introspección y de narración en primera persona. Se cuestiona sobre los motivos que lo han llevado a escribir como profesión, sin hacer mención de la falta de su miembro, ni llegar a una explicación satisfactoria. Solo sabe que siempre habrá un misterio que seguirá siendo inaccesible. En este caso no se puede hablar, como en los casos anteriores, de una intención de amplificación de potencialidades a partir de una carencia. Sin embargo, se trata de un texto interesante, puesto que, en la modalidad de la confesión, nos permite ser testigo de la compleja relación que este personaje mantiene con su miembro prostético.

Los recuerdos infantiles del escritor y el detalle con que son narrados nos dan una primera pista para intentar penetrar en la subjetividad del escritor. Este hombre de letras se extraña de la “*exactitud casi matemática*” (Bellatín 2005a: 111) con que recuerda los talleres donde se solían fabricar los aparatos ortopédicos que llevaba cuando niño. Nos describe con precisión la desolación de las áreas, generalmente los sótanos de los grandes hospitales, en las que se suelen ubicar dichos talleres. Rememora murales que representaban “*una especie de lucha entre el hombre y su cuerpo*” con “[...] tres seres sufrientes en posturas retorcidas” (*ibid.*, p. 111), donde empezaban los interminables y oscuros túneles. Los colores, texturas y materiales de los túneles son trabajados con minuciosidad y envueltos en un ambiente de misterio por la luz difusa a

la que son expuestos. Los techos, el suelo y las escaleras con tratadas con la misma minuciosidad, exponiéndonos a la horrorosa experiencia del niño, quien tenía “[...] la sensación de caminar sobre mosaicos repletos de figuras terroríficas” (ibid., p. 113) y escuchaba “[...] máquinas que chirrían, tornos en movimiento, martillazos y radios de transistores” (ibid., p. 115). Finalmente, una vez en el taller, el futuro escritor descubre una escena depresiva: “[...] una sala grande iluminada con fluorescentes de luz fría. Hay varias mesas con herramientas, moldes, hierros extraños. Se trata del lugar donde se realiza la labor del vaciado y el modelado de las prótesis” (ibid., p. 117). Asimismo, en el fondo de ese gran ambiente, encontrará “[...] el lugar del horno. En las paredes cuelgan láminas del cuerpo humano. Se ven también fotos de los mutilados antes y después de la rehabilitación” (ibid., p. 119). Las experiencias infantiles traumáticas pueden potencialmente influir de una manera negativa la relación de un cuerpo con su miembro prostético. Sin embargo, como veremos más adelante, la relación que establece el escritor va más allá de estas experiencias infantiles, por lo que, para tratar de entender esa parte de la subjetividad del escritor, analizaremos como se expresa ésta en forma literaria.

Un primer punto que destaca es que la prótesis recibe un tratamiento literario que la personifica, lo cual le otorga una dimensión afectiva: “En todos estos años la otto bock se ha mostrado bastante fiel [...]” (ibid., p. 8). Se nos detalla asimismo sus virtudes: “Una de sus mayores virtudes es su precisión y su funcionamiento con las pulsaciones del cerebro” (ibid., p. 74). Se describen las obligaciones que el miembro prostético exige: “[...] las obligaciones que me exige la otto bock es que tenga siempre sus baterías cargadas. Cada noche antes de acostarme repito el ritual de ponerlas en el cargador” (ibid., p. 80). Así como las recomendaciones a seguir, pero expresadas desde la subjetividad del escritor y no apelando al manual de instrucciones: “[...] siento que debo seguir sus instrucciones al detalle para que su fidelidad continúe sin tropiezos. Tengo, por ejemplo, que desconectarla cuando subo a un avión o cuando me acerco a las bocinas de las discotecas” (ibid., p. 88). Atestiguamos las certezas que el escritor sin brazo tiene sobre la posible interferencia de la prótesis con sus males físicos: “[...] cuando me sometí a la serie de pruebas encefalografías cuyo fin era diagnosticar los extraños mareos [...], tuve la certeza de que las señales electromagnéticas que arroja la otto bock cada vez que recibe una orden puede tener algo que ver con esos

trastornos” (*ibid.*, p. 75). Se especifica el exiguo mantenimiento que la otto bock requiere con un algodón empapado en alcohol y se dan las razones por las que el escritor desechó otros solventes más agresivos: “*lo primero que se estaba borrando era el nombre de otto bock y no creo que la mano siga siendo la misma si no lleva su nombre escrito entre las tenazas que hacen de dedos*” (*ibid.*, p. 75). El nombre inscrito en la prótesis no puede desaparecer. La otto bock es un miembro prostético que presenta un carácter definido y una identidad que se materializa en un nombre propio. El uso de las minúsculas en los nombres propios, como en el caso de la otto bock, es una estrategia ya explotada en la obra de Mario Bellatín. Es utilizada para diferenciar un referente real, como el escritor Mario Bellatín, de un referente literario, como en el personaje mario bellatín en *Lecciones para una liebre muerta*.

Otro indicio de la parte de la subjetividad que da cuenta de la relación con la prótesis nos las da las experiencias del escritor con la otto bock. Se relata la “*horrible circunstancia*” en que, sin querer, la otto bock le prensó la otra mano con una fuerza descomunal. El incidente es descrito como una situación peligrosa debido a la manera como se produjo el accidente. Durante varios minutos, el escritor no pudo activar el mecanismo de emergencia para casos de esa naturaleza. En otra oportunidad se produjo un cortocircuito en la mano ortopédica mientras se encontraba conduciendo en una vía rápida. Su hijo lo acompañaba en el auto, cuyo volante terminó sujetado por la prótesis con una fuerza inusitada durante unos segundos. El incidente no tuvo mayores consecuencias, aunque en el volante quedara una marca imborrable. Aun considerando los incidentes relatados, el escritor aduce que “*En todos estos años la otto bock se ha mostrado bastante fiel*” (*ibid.*, p. 88).

Sin embargo, como se podría esperar, será con la expresión de afectos que la parte de la subjetividad que da cuenta de la relación con la otto bock se infiere con más claridad. El escritor nos confiesa que “[...] *no todo ha sido armonía con la otto bock. Al principio tuve que pasar por largos periodos de adaptación, que más de una vez me llevaron a repudiarla*” (*ibid.*, p. 82). Fue solamente después de haber ejecutado una serie de ajustes y reparaciones que la prótesis comenzó a serle realmente útil. A partir de ese momento la relación cambió por completo: “*A partir de entonces fue notable el cambio en mis costumbres. Poco tiempo después formaba parte de mi vida cotidiana y no podía concebir que hubiese estado tantos años llevando sistemas distintos*” (*ibid.*, p.

82). Asimismo el escritor confiesa: “*Me gusta especialmente el color de la mano. Es de un gris acero, que hace juego con la pieza negra de carbono que la acompaña y que hace de antebrazo*” (ibid., p. 77). A partir de la apreciación visual de la prótesis, el escritor explora las nuevas posibilidades estéticas que se pueden desarrollar: “*En uno de mis últimos viajes conseguí un reloj swatch diseñado con los mismos tonos. Me pareció sorprendente que la combinación de colores fuera idéntica. El mismo gris acero en la correa y un negro profundo en la máquina. Compré el reloj de inmediato*” (ibid., p. 77).

El conjunto de prácticas que ejecuta el escritor en *Lecciones para una liebre muerta* no alcanza para la construcción de nuevas formas de vida o para la modificación de su subjetividad y una potencial amplificación de potencialidades. Sin embargo, el interés en este relato se origina en la relación compleja y multifacética entre el escritor en *Lecciones para una liebre muerta* mantiene con su prótesis. La exposición minuciosa de los recuerdos, afectos, cuidados y prácticas relacionadas con la prótesis, así como su personalización y el detalle de las confesiones consigue colocar a la otto bock en el foco y confrontar al lector con la experiencia del cuerpo discapacitado. Mario Bellatín nos introduce así en la subjetividad de su personaje y nos coloca en un espacio de contacto con el cuerpo anómalo, desde el cual el lector podría experimentar una movilización de afectos.

Otras representaciones del cuerpo discapacitado en la obra de Mario Bellatín no desafían las representaciones tradicionales, ni construyen nuevas posibilidades de vida, partiendo de la afirmación de la misma. Sin embargo éstas logran describirnos, de una manera cruda, la exclusión a la que pueden ser sometidos aquellos que son percibidos como una anomalía desde la mirada normativa de lo normal y lo anormal. Así, encontramos al pintor manco que no aparece más que en unas pocas páginas de *Jacobo el mutante*. Sus servicios son requeridos para dibujar el mapa de unas hojas informativas que indican el lugar donde se desarrollarán unas sesiones de baile. Rosa Plinianson, la metamorfosis del protagonista Jacobo Pliniak, ha creado una academia de baile, por lo que busca al pintor manco en la playa donde suele inspirarse. Al encontrarlo pintando, Rosa Plinianson le ofrece el trabajo con la seguridad de saber que “*en sus condiciones, aquel hombre no podía rechazar su propuesta*” (Bellatín 2005b: 298). Ambos personajes se ponen en el camino de regreso, pero a la dama le cuesta entender la independencia de alguien con esa condición: “*Pasó después el lienzo y el papel por*

debajo de su brazo. Rosa Plinianson se preguntó cómo habría podido, tomando en cuenta su circunstancia física, subir tantas cosas” (ibid., p. 299). Más adelante se nos relata la historia del pintor, la cual nos revela el grado de exclusión al que puede ser sometido un individuo considerado como “anormal”:

“Llegó al poblado con el grupo de trabajadores que tenían el encargo de transformar las casas en academias. El capataz, al verlo, montó en cólera. No era posible que la empresa de contrataciones le hubiera enviado a un hombre semejante —le faltaba el brazo izquierdo— como trabajador. Antes de echarlo del grupo, escupió al suelo con desprecio” (Bellatín 2005b: 303).

La experiencia de la exclusión se dibuja también en la historia del niño al que le falta un brazo en *Flores*. A partir de un suceso, atribuido al mal uso del brazo ortopédico, lo invitan cada vez menos a las fiestas infantiles. En uno de esos eventos se le perdió el guantecillo mullido que hacía de mano. El interés del niño en ese instante no era el saber dónde podía estar la mano, sino entender porque la fiesta de pronto había cambiado de dirección. La tarea principal de los adultos invitados ya no era festejar el cumpleaños, sino ponerse a buscar el guantecillo que hacía de mano. Debido, en parte, a estas experiencias la madre no dejaba de vigilarlo: *“Colócate el brazo, quítate el brazo, ¿dónde has dejado el brazo? No asustes a los niños con el brazo”* (ibid., p. 449). Otras medidas preventivas fueron asimismo tomadas para evitar el alejamiento de sus amigos: *“A mi garfio hubo que colocarle un recubrimiento de espuma para evitar que dañara a mis compañeros de clase”* (ibid., p. 469).

4.4.2. El cuerpo monstruoso

El cuerpo monstruoso es percibido como un fallo en la regularidad de la naturaleza. El horror que genera puede ser explicado por la supuesta transgresión de las fronteras entendidas como naturales. Esta idea de la violación de las reglas naturales fue delineada ya por Aristóteles, quien pensaba al monstruo como un ser que “[...] aun permaneciendo dentro de la naturaleza, desnaturaliza a su referente biológico al ir contra la norma” (Balza 2013: 30). Al ser observado como desviación de la verdadera naturaleza humana, el cuerpo monstruoso se convierte en el candidato ideal para condensar el repudio y la ansiedad de la sociedad, como se puede ver en algunos de los libros de Mario Bellatín. Por ejemplo, se tiene la historia en *Flores* en la cual proliferan los cuerpos monstruosos y en la que se tematiza la ansiedad social generada cuando se

hacen evidentes las malformaciones en algunos recién nacidos debido al uso de un fármaco no especificado. El grado de monstruosidad y, por ende, el grado de repudio de estos cuerpos anómalos se presenta como dependiente de la dosis consumida del fármaco:

“El científico había constatado que las consecuencias fueron proporcionales a las cantidades consumidas. Por eso mientras que los niños alemanes presentaban una especie de aletas en los puntos del cuerpo donde debían estar los brazos y las piernas, algunos de los nacidos en otras regiones experimentaron las consecuencias de una manera bastante más atenuada”. (Bellatín 2005b: 394).

Los indicios que podrían acercarnos a la subjetividad de estos individuos con cuerpos monstruosos no son plenamente desarrollados, por lo que terminan convirtiéndose en tela de fondo y elementos de sostén de un tema que recorre parte de su obra. Esto no sucede en *Shiki Nagaoka: una nariz de ficción*, donde la subjetividad y el cuerpo monstruoso del protagonista son colocados en un lugar privilegiado de la escena. Shiki Nagaoka presenta un extraño físico que *“hizo que fuera considerado por muchos como un personaje de ficción”* (Bellatín 2005b: 215). Su nariz descomunal fue la causa de que su nacimiento se prolongase más allá de lo habitual, poniendo en peligro la vida del recién nacido. Lo anormal de su nariz causaría asimismo un debate entre las parteras que asistieron a su madre: *“Cuando vieron al niño, las mujeres discutieron sobre si aquella nariz no sería un castigo por haber participado, tanto la madre como buena parte de la sociedad, del entusiasmo desmedido que motivó la llegada de ideas extranjeras”* (*ibid.*, p. 215). El cuerpo monstruoso de Shiki Nagaoka condensa así los temores y la ansiedad que causa la influencia de la sociedad occidental sobre una sociedad que evoca el Imperio del ahora Japón a comienzos del siglo XX. Por otro lado, un tipo de representación fundamentada en una interpretación religiosa de los siglos XVI y XVII tendió a mostrar al monstruo como signo de la ira divina, mientras mantenía su condición *contra natura* de violador del orden natural o moral. Esta manera de representar lo monstruoso se reprodujo en las representaciones culturales subsecuentes, entre las cuales este relato se inscribe: *“Las parteras hablaron de castigo porque, desde tiempos arcaicos, el tamaño de la nariz era la característica física más relevante de los extranjeros que a través de los siglos habían llegado a las costas del país”* (*ibid.*, p. 215).

Para el cuerpo monstruoso la exclusión no es una consecuencia posible, como se da con el cuerpo discapacitado, sino necesaria. De ahí que, históricamente, la

monstruosidad haya sido instrumentalizada para representar al sujeto deshumanizado producido por los mecanismos de exclusión. En el caso de Shiki Nagaoka, únicamente su familia parecía no incomodarse con la dimensión exagerada de su nariz. Incluso le elogiaban la deformidad debido a la idea de que, por su carácter descomunal, podía asemejarse a una nariz occidental. Haciendo una extensión de esta lógica, sus familiares lo tomaban *“de ejemplo del nuevo estado de libertad en el que había entrado la nación”* (*ibid.*, p. 228). Sin embargo, la realidad de la exclusión se revelaba con solo traspasar el umbral del hogar: *“[...] apenas Shiki Nagaoka salía de su casa, notaba que era mal visto por la gente de la calle. Lo mismo le sucedía con la servidumbre de la clase más baja”* (*ibid.*, p. 228). Luego de un periodo literario fecundo, se retira al monasterio de Ike-no-wo, donde pasaría cerca de trece años. Esta experiencia estará marcada igualmente por la exclusión: *“Desde su llegada al monasterio Shiki Nagaoka fue motivo de burlas solapadas, de alusiones expresadas con disimulo”* (*ibid.*, p. 220). Durante los años subsiguientes, cierta calma pudo ser establecida debido a que *“El prior superior, Takematsu-Akai, reunió a los monjes antes de su llegada y les advirtió que la tolerancia a una nariz de tales características era prueba de templanza”* (*ibid.*, p. 220). Aunque efectiva durante un par de lustros, esta actitud de continencia hacia el cuerpo monstruoso de Shiki Nagaoka se degradaría durante su último año en el monasterio: *“Para los monjes reprimir durante trece años sus reacciones, había sido una prueba más que contundente de templanza. [...] Algunos estudiosos afirman que aquel incidente propicio su alejamiento del monasterio”* (*ibid.*, p. 221).

La culpabilidad y la vergüenza son dos factores entre las fuerzas que trabajaron la subjetividad de Shiki Nagaoka: *“Con respecto a los juicios a su defecto físico, todo el tiempo pareció sentirse culpable del tamaño de su nariz”* (*ibid.*, p. 229). El hecho de cristalizar la ansiedad de una sociedad que veía amenazada su integridad cultural, se convierte asimismo en una carga difícil a llevar: *“Desde niño intuyó que era considerado, desgraciadamente por la mayoría, como el símbolo de los tiempos terribles que se avecinaban”* (*ibid.*, p. 228). Sin embargo, se nos sugiere también una voluntad positiva que dirige al protagonista y que modela su subjetividad. Entre los diez y los veinte años de edad, Shiki Nagaoka creó ochocientos relatos cortos que tuvieron a la nariz como elemento temático central. La dimensión de la misma, las distorsiones en la capacidad para respirar o en el sentido del olfato, así como las posibilidades eróticas

de una tal nariz se cuentan entre las variaciones temáticas. *“Esa devoción sin límites a las prácticas ancestrales aunque adaptadas a su sistema particular, lo convirtió en un autor poco común en una época en que la gran mayoría de los artistas parecían deslumbrados por las recién descubiertas formas de expresión extranjera”* (ibid., p. 216). A los quince años, el protagonista comenzó a estudiar lenguas extranjeras y *“en un periodo asombrosamente corto, logró dominarlas con una destreza admirable”* (ibid., p. 216). Años más tarde, se dedicaría a escribir ensayos tales como su *Tratado de la lengua vigilada*, sobre teoría literaria, así como otro que trata sobre las relaciones entre la escritura y los defectos físicos. Más adelante, su *Diario póstumo* lo consagrará como un escritor de talla mundial: *“[...] es este último libro el que tanta admiración causa en el mundo entero y por el cual continua trabajando de manera activa el grupo de nagaokistas en París”* (ibid., p. 232). La exclusión y sus repercusiones emocionales no se convierten, de esta manera, en los factores determinantes que hubieran podido limitar las posibilidades de vida del protagonista. Si bien su nariz descomunal jugó un rol, éste se desarrolla más bien a un nivel de orientación: *“Al final de su vida abrazó la idea de que en realidad, el tamaño de su nariz era lo que había orientado su existencia”* (ibid., p. 228). No solo a pesar de su cuerpo monstruoso, Shiki Nagaoka pudo consagrarse internacionalmente. Sino también debido a su cuerpo monstruoso el protagonista encontró una orientación que lo conduciría a amplificar sus potencialidades.

Las exploraciones homoeróticas no son ajenas a Shiki Nagaoka, lo cual lo aleja de las representaciones más tradicionales del cuerpo monstruoso. El sirviente del cual se enamoró es descrito con características que lo acercan también al cuerpo anómalo: *“[...] el objeto amado, un joven sirviente gordo y deforme [...]”* (ibid., p. 218). Ambos personajes participan de fantasías eróticas mediadas por sesiones fotográficas, en las que sus cuerpos monstruosos juegan un rol central: *“Tal vez por eso lo llevó, una y otra vez, a que se fotografiasen juntos, buscando quizá confundir en una sola imagen su nariz defectuosa con aquel repulsivo cuerpo”* (ibid., p. 229). Por otro lado, en esta relación, el erotismo se mezcla con el poder, como sucede en otras historias de Mario Bellatín: *“Desde que lo conoció fue vilipendiado por el sirviente [...]. Es extraño el trato que el sirviente tenía con Shiki Nagaoka. Resulta inverosímil que siendo de tan baja condición, ejerciera el derecho de tratarlo tan mal”* (ibid., p. 229). Será esa mezcla de poder y pasión que hará derivar la relación al extremo: *“[...] se encontró asesinado,*

de la manera más cruel, al sirviente deforme [...]” (ibid., p. 218). De esta manera encontramos, nuevamente, un cuerpo anómalo que no se priva de la exploración de placeres eróticos alternativos mediados por el poder y el placer.

4.4.3. El cuerpo enfermo

El cuerpo enfermo, en las obras analizadas de Mario Bellatín, es trabajado poniendo el énfasis en su descripción espeluznante, así como en el detalle de su degradación progresiva. Para lograr este fin, se sugieren enfermedades incurables y desgastantes que nunca son especificadas. Esta descontextualización permite ampliar las posibles interpretaciones y mejorar así la posición del lector para realizar una lectura activa. El caso de Antonio, en *Efecto invernadero*, se ubica dentro de este patrón. En plena agonía, experimenta la degradación progresiva de su cuerpo, e, incluso, busca colocarse como observador de la transformación: “Antonio se refirió mucho al deterioro estético que su cuerpo iba sufriendo. Por eso su primer acto en las mañanas era mirarse desnudo” (Bellatín 2005b: 77). Aunque el interés del protagonista se centra en la relación entre la belleza y la muerte, ponerlo en la posición de observador permite abrir una vía de acceso a su subjetividad, que podría involucrar emocionalmente al lector: “Antonio se quedaba una hora o más delante de su propia figura. Iba examinando con paciencia el aumento de turbidez en los ojos, así como la carne del cuello y las piernas” (ibid., p. 77). La reacción al cuerpo enfermo, tal como es caracterizado por Bellatín, es de repulsión para quien está en contacto con él. Al enfermero que no estaba satisfecho con su labor en *Flores* le repulsa el contacto con los cuerpos enfermos: “Lo que más le exasperaba era constatar el estado de putrefacción al cual podían llegar los cuerpos de los pacientes” (ibid., p. 406). La proyección que éste hace de su vida está marcada por el horror que le causan estos cuerpos: “Su vida se iba a circunscribir a tratar diariamente con aquellos cuerpos atacados por el cáncer. Aquel olor lo acompañaría en forma perpetua” (ibid., p. 426). El cuerpo enfermo es colocado, de esta manera, en un plano central desde donde puede movilizar en el lector, que actúa como testigo, emociones como el horror, entre otras.

La historia del peluquero travesti en *Salón de belleza* es trabajada también con el patrón de la descripción espeluznante del cuerpo enfermo y de la degradación

progresiva. Afectados por un mal no especificado, los cuerpos enfermos son delineados con características que apelan al horror: “[...] *costillas protuberantes, la piel seca, [...] ojos desquiciados [...] alguien que no era más que hueso y pellejo. Alguien que, además del decadente aspecto, no era otra cosa que un simple portador del mal*” (Bellatín 2005b: 48). La imagen del cuerpo enfermo en una etapa más avanzada de la enfermedad intensifica el horror que el lector podría experimentar: “[...] *no pueden más con los dolores de cabeza o con las llagas que les supuran por todo el cuerpo, pasan por un proceso similar al de los que están con las largas y aparentemente interminables diarreas*” (ibid., p. 46). Por otro lado, con el peluquero travesti de *Salón de belleza* se usa el mismo recurso que con Antonio de *Efecto invernadero* para abrir una vía de acceso a la subjetividad. El peluquero busca colocarse, en primera persona, como observador de la transformación de su cuerpo: “*A la pasada me miré en el pequeño espejo que reservaba para afeitarme. Vi un par de pústulas en mi mejilla derecha. No tuve necesidad de palpar los ganglios para ver si estaban inflamados*” (ibid., p. 44). El testimonio íntimo del peluquero travesti completa el esbozo que se nos ofrece de la relación que este personaje mantiene con su cuerpo: “*Hasta ahora he sentido sólo ciertos atisbos, sobre todo los signos externos tales como la pérdida de peso y el ánimo decaído. Nada interno se me ha desarrollado. Hace unos momentos me referí al asunto del hedor y de la costumbre porque mi nariz no siente ya casi los olores*” (ibid., p. 32).

En *Salón de belleza*, se encuentra asimismo un dispositivo que trabaja como caja de resonancia y que podría amplificar el efecto que busca movilizar los afectos del lector. Para lograr este fin, los cuerpos de los peces en los acuarios del salón de belleza son sometidos a un trato similar al de los cuerpos humanos enfermos. La descripción espeluznante del cuerpo animal enfermo y de su degradación progresiva refleja y amplifica la representación brutal del cuerpo humano atacado por la enfermedad no especificada.

“[...] de un día para el otro, comenzaron a aparecerles hongos a unos Escalares que habían continuado con vida desde los tiempos de prosperidad. Al principio se trató de unas pequeñas nubes que les crecieron en los lomos. Es extraño el aspecto que adquieren los peces en tales circunstancias. Se ven los colores opacados por una gran aureola, que parece de algodón. Finalmente, todos los cuerpos fueron contagiados y los Escalares cayeron al fondo un par de días antes de morir” (Bellatín 2005b: 38).

Además de la descripción descarnada del cuerpo enfermo en *Salón de belleza*, Mario Bellatín trabaja también la progresión de la enfermedad por el cuerpo. El

desarrollo de esta enfermedad sin nombre es descrito en dos registros. De una manera impersonal, el peluquero travesti nos explica que, cuando el mal empieza por la cabeza o los pulmones, la expansión es rápida y afecta con premura a las demás funciones vitales. Más adelante, se desencadenará una reacción violenta que matará al afectado. El protagonista aclara asimismo que, si el proceso empieza por el estómago, *“el huésped cae en una diarrea constante, que va minando el organismo pero sólo hasta cierto punto. El estómago se afloja cada vez más, y el enfermo cada día está más decaído”* (ibid., p. 298). Pasado algo de tiempo, el proceso se mantendrá en una condición estable, caracterizada por cólicos y calambres constantes, *“Hasta que llega un día en el cual el organismo se ha vaciado por dentro de tal modo que no hay ya nada por eliminar. En ese instante no queda sino entrar en la espera final”* (ibid., p. 46). A partir de ese momento, el cuerpo caerá en un letargo en que se vive *“como en un limbo”*, durante un periodo de una semana o diez días. El segundo registro para ilustrarnos el desarrollo de la enfermedad se realiza en la forma de un testimonio personal, por lo que la subjetividad del personaje infiltrará la descripción: *“Los primeros síntomas del mal los sentí en mi cuerpo cierta mañana, en que desperté más tarde que de costumbre [...] En uno de esos viajes noté el brote de la enfermedad”* (ibid., p. 43). El protagonista descubre un par de pústulas en la mejilla derecha e inmediatamente infiere, debido a su experiencia para reconocer los síntomas, que los ganglios estarían también inflamados. *“Las heridas de mis mejillas se extendieron pronto por todo el cuerpo. Yo sabía que era preferible no frotarlas con los dedos. Tampoco tratarlas con ninguna crema [...] Al principio las curaba por completo, pero al cabo de una semana aparecían con mis fuerza que nunca”* (ibid., p. 47). El peluquero travesti es consciente de lo que le espera. Semanas después, sus fuerzas empezarán a declinar irremediabilmente.

Mediante un conjunto de operaciones se busca movilizar los afectos del lector. La descripción espeluznante del cuerpo enfermo que además se refleja en los peces, el detalle de la degradación progresiva hacia un cuerpo anómalo, así como el testimonio personal de la progresión de la enfermedad, colocan al cuerpo enfermo en una zona de contacto desde la cual el lector podría sentirse interpelado. Al ser trabajado de esta manera, el cuerpo enfermo recuerda, a quien lee la historia, la brevedad y la naturaleza efímera de la vida, así como el fundamento común a todos: la muerte.

A diferencia del tratamiento que reciben los cuerpos discapacitados y monstruosos, no encontramos, en las obras analizadas, el interés por trabajar las posibles exploraciones eróticas de un cuerpo enfermo, ni otros tipos de experimentación que pudieran crear nuevas posibilidades de vida. En *Efecto invernadero*, el inicio del relato coloca al protagonista, Antonio, en la fase final de su enfermedad. El contacto físico con su amante se limita a los cuidados que este último le prodiga:

“Poco antes de morir, Antonio decidió que la Amiga y el Amante fueran los únicos testigos de su agonía. Con el objeto de contar con la presencia cercana del Amante, hizo colocar una tarima a escasos centímetros de su cama. Para la Amiga acondicionó en la sala dos pequeños sofás. Atento a un Antonio confundido por el delirio, el Amante no pudo hacer más que pasar con insistencia una toalla con alcohol por su frente. El médico había asegurado que los síntomas del final eran evidentes. [...] Durante los últimos cuatro días, no la había dejado atender el cuerpo enfermo. Había sido el único encargado de limpiar la piel de Antonio con una esponja húmeda” (Bellatín 2005b: 57).

El peluquero travesti de *Salón de belleza*, cuando no sufría todavía de mal alguno, buscaba experimentar diferentes placeres corporales. Solía buscar algo de diversión con los espectadores en los mezanines de los cines, esperar travestido en una avenida poco concurrida para tener sexo o visitar a los baños de vapor los sábados por la tarde con el mismo fin. Una vez que se vuelve consciente de su enfermedad, el peluquero travesti decide limitar sus experiencias. Deja de travestirse para buscar hombres al ver los primeros síntomas y marca el cambio de su vida con un ritual: *“Pero al descubrir las heridas en mis mejillas las cosas acabaron de golpe. Llevé los vestidos, las plumas y las lentejuelas hasta el patio donde se encuentra el excusado. Hice allí una gran fogata [...]”* (ibid., p. 44). Comienza a hablar de las visitas a los baños de vapor como un pasado lejano: *“Pero ahora aquellos son tiempos idos que estoy seguro nunca volverán. Actualmente mi cuerpo esquelético me impide seguir frecuentando ese lugar”* (ibid., p. 31). La explicación que nos brinda sobre el abandono de este tipo de prácticas, como la visita a las saunas, es razonable: *“[...] era muy probable que me las tuviera que ver, cara a cara y sin salida, con algún tipo entre asqueado y furibundo. [...] Me sentía como aquellos peces tomados por los hongos, a los cuales les huían hasta sus naturales depredadores”* (ibid., p. 48). Sin embargo, hay algo más que una actitud realista. Mediante un ejercicio de introspección, se nos revela ahora una subjetividad dominada por fuerzas reactivas que ahogan a la voluntad: *“Otro factor importante para considerar aquello como cosa del pasado es el ánimo, que parece haberme abandonado por completo”* (ibid., p. 31). Como una consecuencia de este nuevo equilibrio en su

subjetividad, en el que la voluntad ha sido socavada, el protagonista buscará limitar su vida: *“Esta nueva condición de mi cuerpo me sirvió para retirarme definitivamente de la vida pública”* (ibid., p. 47).

El cuerpo enfermo, en las obras analizadas de Mario Bellatín, no busca crear nuevas posibilidades de vida, lo cual sí suele suceder con el cuerpo discapacitado o el monstruoso. Una diferencia relevante entre los tres cuerpos se da en la transformación progresiva e irreversible que sufre el cuerpo enfermo, debido a las enfermedades tematizadas por Bellatín. Los cuerpos discapacitados y monstruosos, que han sido analizados, no pasan por una metamorfosis inevitable, como sí lo hace el cuerpo enfermo que progresivamente entra a un proceso de degradación. Podemos ver que no existe la intención de colocar a los cuerpos enfermos como portadores de un acto de afirmación vital. La degradación de estos cuerpos y su hundimiento emocional pueden servir para movilizar los afectos del lector y para recordar al lector la brevedad y la naturaleza efímera de la vida, pero hacen perder, a estos personajes, el carácter afirmativo que lleva a amplificar y desarrollar nuevas posibilidades de vida.

5. Conclusiones

En las obras analizadas de Mario Bellatín encontramos algunos aspectos formales que se mantienen constantes. Sus protagonistas pueden encontrarse en la frontera de lo social y suelen llevar inscrito en el cuerpo alguna carencia, enfermedad, deficiencia o deformación física. El centro de gravedad de estos individuos es colocado en el cuerpo mediador de experiencias, que abarcan incluso la exploración del binomio dolor-placer. La mayoría de estos relatos suele presentar una estructura fragmentada que, al avanzar la trama, comienza a combinarse e intersecarse por medio de sus protagonistas y motivos. El carácter fragmentario de estos relatos estimula la lectura activa del texto, tal como Julio Cortazar lo exigía, y potencialmente puede conducir a ampliar o a negar las posibles interpretaciones. La generación o anulación de significado es estimulada asimismo por el proceso de descontextualización que el escritor opera en sus obras. La falta de referentes directos de las enfermedades tematizadas o de la localización geográfica de las narraciones deja abierto el texto al trabajo de construcción o anulación del sentido. La digresión metaliteraria también suele estar presente en la obra de Bellatín, discutiéndose aspectos formales como la fragmentación narrativa o la mecánica de los roles asignados a los personajes. Otro aspecto importante es el uso de múltiples referencias autobiográficas que suelen estar infiltradas por la ficción. Esta operación logra poner en entredicho el lindero que separa la ficción y la autobiografía, así como aquél que separa al autor, el personaje y el narrador.

Considerando la teoría de biopoder de Michel Foucault, postulamos que algunas obras de Mario Bellatín reflejan adecuadamente la violencia y el conflicto que podría resultar de la aplicación de las técnicas biopolíticas sobre el cuerpo individual y el colectivo humano. Esta violencia es justificada en el nombre de la existencia y del bienestar de la sociedad. De esta manera, se nos revela literariamente la paradoja del biopoder foucaultiano: aun teniendo como misión la multiplicación y la salvaguarda de la vida, el biopoder amenazará a la vida misma. El intento de neutralización de ciertas comunidades, como la de los universales en *Lecciones para una liebre muerta*, ilustra con certeza este aspecto del biopoder. Bellatín delinea asimismo sociedades que están obsesionadas con la misión de fomentar y asegurar la vida de los ciudadanos por medios excluyentes. Aunque *La escuela del dolor humano de Sechuán* se desenvuelve en una

sociedad con dichas características, será en el relato de los universales que se desarrolla con amplitud el proceso de separación de lo socialmente indeseable. Este procedimiento se basa en la exclusión, la concentración y el tratamiento de los individuos portadores de estigmas sociales y biológicos. Este conjunto de intervenciones sobre la población busca organizar los fenómenos vitales del colectivo con el fin de volverlo más productivo y manejable. Se evidencia así, en estas narraciones, la acción de la biopolítica de la población, aquella técnica del biopoder que busca integrar en la red de poder a la vida como especie. La segunda técnica del biopoder, la anatomopolítica del cuerpo, o la técnica que se encarga de integrar a los cuerpos individuales en la red del poder, es ilustrada de una manera alegórica en *Salón de belleza*, así como en el relato de los universales. Al interior de una institución de reclusión, los cuerpos y actos de los universales son disciplinados y vigilados mediante un esquema de control disciplinario. Las vidas y acciones de estos individuos son de esta manera penetradas por un poder que termina invadiéndolos plenamente.

Tomando en cuenta la teoría de biopoder de Giorgio Agamben, distinguimos en las obras analizadas algunas sociedades funcionando bajo el principio de exclusión institucionalizada. En estas sociedades, el estado de excepción crea el entorno jurídico necesario para producir y disponer de la vida nuda, aquella vida que siempre fue difícilmente integrable en el orden político y que ahora podrá ser neutralizada sin quebrar el orden jurídico. En *Lecciones para una liebre muerta*, las prácticas estatales de exclusión están dirigidas exclusivamente hacia los universales. Estos individuos son portadores de una doble marca -son sospechosos de portar una enfermedad contagiosa y de mantener un estilo de vida fuera de la norma-, lo cual activará el reflejo de protección social mediante la exclusión. El área en el que se hará afectiva la separación de estos personajes, que se resisten a ser integrados en la maquinaria social, es la ciudadela final. En este estudio postulamos a este espacio como el ejemplo paradigmático del campo agambiano, es decir, la zona de excepción donde los derechos se encuentran anulados y que tiene como objetivo producir la vida nuda que podrá ser neutralizada. Discrepamos con los estudios que ven al Moridero del *Salón de belleza* como un ejemplo de campo, puesto que este espacio no es producido por estructuras institucionalizadas. Lo consideramos, eso sí, como una representación simbólica de este tipo de zona de excepción, debido a que refleja algunas de sus características: La

inscripción topológica en la periferia, así como la compleja dinámica interna que despoja al individuo de valor. Sin embargo, ahí se detienen las similitudes, dado que únicamente la ciudadela final se presenta como el producto indubitable de la lógica de la excepción, mientras que el Moridero existe independientemente de la situación sociopolítica al ser una iniciativa privada.

Con respecto a los modos de resistencia al biopoder, consideramos que en las obras analizadas de Mario Bellatín se ilustra un amplio conjunto de prácticas e iniciativas desafiantes, que pueden ir desde la creación de condiciones autónomas de vida hasta la subversión. Ante la violencia de la arista represiva del biopoder foucaultiano, los universales de *Lecciones para una liebre muerta* responden con dos estrategias, una pasiva y la otra activa. La primera se caracteriza por el acatamiento selectivo de las reglas con el fin de obtener intereses propios, mientras que la segunda se fundamenta en la abierta confrontación y el desafío al monopolio de la violencia. Entre los otros relatos que ilustran a este tipo de resistencia encontramos a *Efecto invernadero*, el cual dramatiza las acciones de un grupo de intelectuales que intenta resistir a la violencia de estado. Estos individuos buscarán infructuosamente participar de los procesos de cambio social mediante la publicación de una revista subversiva. Asimismo, tenemos a Jacobo Pliniak, el protagonista de *Jacobo el mutante*, quien organiza una red de evasión que busca ayudar a las víctimas de los pogromos.

La resistencia a la anatomopolítica del cuerpo, aquella técnica que busca integrar al cuerpo individual en la red de poder, se estructura alrededor de dos estrategias. La primera tiene como eje el rechazo a la participación en la autoconstrucción de nuevas capacidades, habilidades o subjetividades que puedan ser útiles a los intereses del sistema. En este espectro tenemos al protagonista de *Shiki Nagaoka: una nariz de ficción*, quien no se subordina al destino que le estaba señalado. De él se esperaba que se entrene, que adquiriera las maneras de pensar necesarias para dirigir a los negocios de la familia. Sin embargo, Shiki Nagaoka decide dedicarse a la literatura y entrar a un monasterio, rechazando así las disciplinas que podrían construir las aptitudes esperadas de él. La segunda estrategia de resistencia gira en torno a la modificación de la propia subjetividad para poder brindar otra historia de uno mismo. Si la primera estrategia se basaba en decisiones discontinuas, la modificación de la subjetividad requiere de prácticas constantes sobre el propio cuerpo y espíritu. Entre las posibles vías de

transformación de la subjetividad, una es enfatizada en los relatos analizados de Mario Bellatín: la experimentación de nuevos placeres que conduzcan a la implantación de nuevos deseos. Esta opción ofrece la posibilidad de vivir nuevos estilos de vida y otras formas de existencia que, por su improductividad, resistan a la anatomopolítica del cuerpo humano. La segunda técnica del biopoder, la biopolítica de la población, se enfrenta a una estrategia de resistencia que se estructura alrededor de la creación de “culturas de resistencia”, las cuales ofrecen la posibilidad de vivir de una manera diferente a ciertos colectivos. *La escuela del dolor humano de Sechuán* nos delinea a una comunidad que encaja en esta categoría y que se inscribe entre aquellas que promueven prácticas de autotransformación. Estas “técnicas de sí”, cuando realizadas colectivamente, presentan un fuerte potencial para socavar las políticas de manejo de la población, puesto que permiten cultivar valores alternativos. El desafío a la biopolítica de la población se evidencia desde el momento en que millones de personas cultivan valores alternativos que pueden cuestionar el control sobre la conducta y la vida. Otra variante de resistencia a la biopolítica de la población se presenta mediante la creación de condiciones autónomas de vida y de formas radicales de sociedad. En este marco, el colectivo de los universales en *Lecciones para una liebre muerta* hace todo lo posible para desaparecer del control de la tecnología gubernamental, aunque nunca lo logra debido a las dificultades de desligarse completamente de la sociedad y del control que ejercen las instituciones.

Los relatos de Mario Bellatín suelen desarrollarse alrededor de individuos portadores de alguna carencia, deficiencia o deformación física. La representación de estos cuerpos anómalos se aleja de otras más convencionales debido a la exploración de placeres sensuales alternativos, que pueden incluir aquellos mediados por el dolor y el placer. Sin embargo, existen algunas diferencias en el tratamiento de estos cuerpos. Los cuerpos discapacitados y monstruosos tienen a la vergüenza como una de las fuerzas que trabajan su subjetividad. Esta fuerza reactiva, que juega un rol en la experiencia de sentirse una anomalía, podría haberse convertido en el factor determinante, sin embargo, se impondrá una fuerza activa que participará activamente en la modificación de la subjetividad. Esta fuerza activa estimula la experimentación de nuevos placeres que conducen a la implantación de nuevos deseos, logrando así la modificación. Los cuerpos discapacitados y monstruosos pueden de esta manera interferir parcialmente con el

componente social que actúa en la construcción de la subjetividad y que es mediado por el discurso. La carencia o la deformación son convertidas en el fundamento desde donde se pueden desarrollar nuevas potencialidades y posibilidades de vida, lo cual equivale a un acto de afirmación vital. Como una consecuencia se tiene a la oportunidad de ampliar el área reducida en que estos cuerpos se pueden desarrollar.

Los cuerpos enfermos son trabajados mediante un conjunto de operaciones que llevan a la movilización de los afectos del lector. La descripción espeluznante, amplificada por un dispositivo de resonancia con los peces enfermos, el detalle de la degradación progresiva, así como el testimonio personal de la progresión de la enfermedad, colocan al cuerpo enfermo en una zona de contacto desde la cual el lector podría sentirse interpelado. Al ser trabajados de esta manera, los cuerpos enfermos recuerdan al lector la brevedad y la naturaleza efímera de la vida, así como el fundamento común a todos: la muerte. Sin embargo, este tratamiento tendrá un efecto secundario: la dificultad de trabajar en ellos algunas oportunidades de experimentación alternativa que pudiera llevarlos a la creación de nuevas posibilidades de vida. Los cuerpos enfermos se encuentran dominados por fuerzas reactivas que ahogan a la voluntad, por lo que no harán más que limitar sus vidas. Por esta razón, estos cuerpos no ganan un carácter afirmativo que podría haberlos llevado a amplificar y a desarrollar nuevas oportunidades de vida.

6. Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Aguilar, Yanet. 2007. *Escribo para saber quién soy: Bellatin*. El Universal. Ciudad de México. [Http://archivo.eluniversal.com.mx/cultura/52757.html](http://archivo.eluniversal.com.mx/cultura/52757.html) (visitada el 27.2.2017).
- Amaral de Oliveira, Lucas. 2011. Se Questo è un Uomo: Primo Levi e o paradigma biopolítico da modernidade. *Revista Habitus – IFCS/UFRJ*. 9 (1): 140-158.
- Arendt, Hanna. 1951 [1998]. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Santillana.
- Aronson, Michael. 1980. Geographical and Socioeconomic Factors in the 1881 Anti-Jewish Pogroms in Russia. *The Russian Review*. 39 (1): 18-31.
- Balza, Isabel. 2013. Tras los monstruos de la biopolítica. *Dilemata* 12: 27-46.
- Bellatín, Mario. 2005a. *Lecciones para una liebre muerta*. Barcelona: Anagrama.
- Bellatín, Mario. 2005b. *Obra reunida*. México D.F.: Alfaguara.
- Bernardo, André. 2012. *Entre a Vida e a Morte: Uma reflexão sobre “Biopolítica”, “Distopia” e “Morte” em José Saramago*. Tesis de maestría. Lisboa: Universidade de Lisboa.
- Burkitt, Ian. 2002. Technologies of the self: habitus and capacities. *Journal for the Theory of Social Behaviour*. 32 (2): 219-237.
- Butler, Judith. 1995. Subjection, resistance, resignification, p. 229-250. En: Rajchman, John, (Ed.). *The identity in question*. New York: Routledge.
- Castro, Edgardo. 2007. Biopolítica y gubernamentalidad. *Temas & Matizes* 11: 8-18.
- Castro, Rodrigo. 2008. *Foucault y el cuidado de la libertad*. Santiago de Chile: LOM.
- Chartier, Roger. 1999. *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.
- Coleman, Matthew; Grove, Kevin. 2009. Biopolitics, Biopower, and the Return of Sovereignty. *Environment and Planning: Society and Space*. 27 (3): 489-507.
- Coppola, Alessandro; Vanolo, Alberto. 2015. Normalising autonomous spaces: Ongoing transformations in Christiania, Copenhagen. *Urban Studies*. 52(6): 1152-1168.

- Daston, Lorraine. 2001. *Wonders and the Order of Nature*. Nueva York: Zone Books.
- Davis, Lennard. 1997. Constructing Normalcy: The Bell Curve, The Novel, and the Invention of the Disabled Body in the Nineteenth Century, p. 9-28. En Lennard, Davis, (Ed.). *The Disability Studies Reader*. New York: Routledge.
- Davis, Lennard. 1997b. Nude Venuses, Medusa's Body and Phantom Limbs: Disability and Visuality, p. 51-70. En Snyder, Sharon, (Ed.). *The Body and Physical Difference: Discourses of Disability*. Ann Arbor: University of Michigan.
- De Blas, Andrés. 1999. El libro y la censura durante el franquismo: Un estado de la cuestión y otras consideraciones. *Espacio, Tiempo y Forma*. 12: 281-301.
- Delgado, Sergio. 2011. Estética, política y sensación de la muerte en Salón de belleza de Mario Bellatín. *Revista Hispánica Moderna*. 64 (1): 69-79.
- De los Santos, María. 2015. La censura cultural durante la dictadura militar argentina: 1976-1983. *Philologica Urcitana*. 12: 51-78
- Donoso, Ángeles. 2011. “Yo soy Mario Bellatín y soy de ficción” o el paradójico borde de lo autobiográfico en “El gran vidrio”. *Chasqui*. 40 (1): 96-110.
- Edkins, Jenny; Pin-Fat, Véronique, 2005. Through the wire: relations of power and relations of violence. *Millennium – Journal of International Studies*. 34 (1): 1-24.
- Falletti, Valeria. 2006. Los problemas de la construcción del conocimiento en las Ciencias Sociales. Una mirada crítica sobre las nociones clásicas el tipo ideal y la representación. *Universitas Humanística*. 62: 71-89
- Fernández, Marta. 2006. Foucauldian biopower in contemporary anglo-American theater: Margaret Edson and Nell Dunn. *Bells: Barcelona English Language and Literature Studies*. 15: 1-11.
- Foucault, Michel. 1966 [1997]. *Il faut défendre la société : cours au Collège de France, 1975-1976*. Paris : Gallimard/Seuil.
- Foucault, Michel. 1975 [2002]. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Foucault, Michel. 1976 [1996]. *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira.
- Foucault, Michel. 1976 [1997]. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel. 1976 [2007]. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Foucault, Michel. 1982 [1997]. Sex, power, and the politics of identity, p. 163-174. En: Rabinow, Paul, (Ed.). *Ethics, Subjectivity and Truth: The Essential Works*. Vol. I. New York: The New Press.

Foucault, Michel. 1982 [2001]. The Subject of Power, p. 326-349. En: Faubion, James, (Ed.). *The Essential Works of Foucault 1954-1984*. Vol. III. New York: The New Press.

Foucault, Michel. 1982 [1988]. Technologies of the self, p. 16-49. Luther, Martin *et al.*, (Eds.). *Technologies of the self: a seminar with Michael Foucault*. London: Tavistock Books.

García, Fernando. 2010. El hombre del brazo de carbono. El País. Montevideo. http://historico.elpais.com.uy/Suple/Cultural/10/01/01/cultural_462433.asp (visitada 27.2. 2017).

Genel, Katia. 2004. Le biopouvoir chez Foucault et Agamben. *Methodos - Savoirs et Textes*. 4: 1-39.

Gibson, James; Morjé, Marc. 2007. Russian Anti-Semitism and the Scapegoating of Jews. *British Journal of Political Science*. 37 (2): 193-223.

Gomel, Elana. The Plague of Utopias: Pestilence and the Apocalyptic Body. *Twentieth Century Literature*. 46 (4): 405-433.

Guerrero, Javier. 2009. El experimento “Mario Bellatin”. Cuerpo enfermo y anomalía en el tránsito material del sexo. *Estudios*. 17 (33): 63-96.

Haver, William. 1996. *The Body of This Death: Historicity and Textuality in the Time of AIDS*. Stanford: Stanford UP.

Heitgerd, Janet; Bursik, Robert. 1987. Extracommunity dynamics and the ecology of delinquency. *American Journal of Sociology*. 92 (4): 775-787.

Heller, Kevin Jon. 1996. Power, Subjectification and Resistance in Foucault. *SubStance*. 25 (1): 78-110.

- Hunt, Alastair. 2012. Introduction: The Romantic Rhetoric of Life. Romantic Circles. <https://www.rc.umd.edu/praxis/biopolitics/HTML/praxis.2012.hunt-rudolf>. (visitada 21.1. 2017).
- Kasper, Kristensen. 2013. *Michel Foucault on Bio-power and Biopolitics*. Tesis de maestría. Helsinki: University of Helsinki.
- Kristeva, Julia. 1988. *Poderes de la perversión*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Larrain, Ramiro. 2006. Entrevista a Mario Bellatín. *Orbis Tertius*. 11 (12): 1-14.
- Le Breton, David. 2002. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Leung, Beatrice. 2002. China and Falun Gong: Party and society relations in the modern era. *Journal of Contemporary China*. 11 (33): 761-784.
- Lilja, Mona; Vinthagen Stellan. 2014. Sovereign power, disciplinary power and biopower: resisting what power with what resistance? *Journal of Political Power*. 7 (1): 107-126.
- Loadenthal, Michael. 2013. The Earth Liberation Front: A Social Movement Analysis. *Journal of Radical Criminology*. 2: 15-45.
- Lord, Beth. 2006. Foucault's museum: difference, representation, and genealogy. *Museum and Society*. 4 (1): 11-14.
- Loveless, Thomas. 2013. *Gay Men and the Intentional Pursuit of HIV*. Tesis doctoral. Milwaukee: University of Wisconsin.
- Marino, Santiago; Postolski, Glenn. 2006. Relaciones peligrosas. Los medios y la dictadura entre el control, la censura y los negocios. *Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación*. 8 (1): 1-19.
- Mazzaferro, Alina. 2010. Puerco, iracundo y obsceno: representaciones del cuerpo abyecto en la literatura latinoamericana de los '90. *Verso e Reverso*. 24 (57): 156-170.
- Mossman, Mark. 2009. Representations of the Abnormal Body in the Moonstone. *Victorian Literature and Culture*. 37 (2): 483-500.
- Muckelbauer, John, 2000. On reading differently: through Foucault's resistance. *College English*. 63 (1): 71-94.

- Nepstad, Sharon; Vinthagen, Stellan. 2008. Strategic changes and cultural adaptations: explaining differential outcomes in the international plowshares movement. *International Journal of Peace Studies*. 13 (1): 15-42.
- Palmer, David. 2001. Falun Gong : la tentation du politique. *Critique internationale*. 11: 36-43.
- Paredes, Diego. 2012. La inoperatividad de la máquina antropológica. *Revista de Filosofía Política*. 28: 195-209.
- Papadopoulos, Dimitris. 2008. In the ruins of representation: Identity, individuality, subjectification. *British Journal of Social Psychology*. 47: 139-165.
- Penna, João Camillo. 2007. Estado de exceção: um novo paradigma da política? *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*. 29: 179-204.
- Plant, Bob. 2007. Playing games/playing us - Foucault on sadomasochism. *Philosophy & Social Criticism*. 33 (5): 531-561.
- Porzio, Laura. 2012. El cuerpo entre la resistencia y la asimilación: Estrategias incorporadas e itinerario corporal de un latin King. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. 67 (1): 85-114.
- Rabinow, Paul 2016. Biopower today, p. 297-325. En: Cisney, Vernon, (Ed.). *Biopower: Foucault and beyond*. Chicago: The university of Chicago press.
- Rail, Geneviève; Harvey, Jean. 1995. Body at work: Michel Foucault and the sociology of sport. *Sociology of Sport Journal*. 12: 164-179.
- Roberts, Morley. 1938. *Biopolitics. An essay on the physiology, pathology and politics of social and somatic organisms*. London: Dent.
- Rodríguez, Félix. 2006. Biopolítica, animalidad y el porvenir de los estudios literarios. *Mil Seiscientos Dieciséis*. 11: 289-298.
- Roig, Silvia. 2012. ¿Qué significa vivir en un Estado de derecho?: Vida, contaminación y muerte en «Salón de belleza» de Mario Bellatin. *Lucero*. 22: 39-54.
- Salinas, Adán. 2014. *Los discursos sobre el biopoder: itinerario crítico conceptual, discusiones y propuestas*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad complutense.
- Scott, James. 1989. Everyday forms of resistance. *Copenhagen Papers*. 4: 33-62.

- Siebers, Tobin. 2001. Disability in Theory: From Social Constructionism to the New Realism of the Body. *American Literary History*. 13 (4): 737-754.
- Sontag, Susan. 1978 [1983]. *Illness as Metaphor*. London: Penguin.
- Starobinski, Aaron. 1960. *La biopolitique. Essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et des civilisations*. Paris : Impr. des Arts et Manufactures.
- Thomson, Rosemarie. 1997. *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*. New York: Columbia UP.
- Torrano, Andrea. 2014. Animalización y monstrificación en la biopolítica. Una consideración teratopolítica del nazismo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. 1 (2): 116-132.
- Toscano, Daniel. 2008. *Un estudio del biopoder en Michel Foucault*. Tesis de maestría. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Vanderheiden, Steve. 2008. Radical environmentalism in an age of antiterrorism. *Environmental Politics*. 17 (2): 299-318.
- Vázquez García, Francisco. 2007. Gobernante como “buen pastor”. Biopolítica en la cultura española del barroco a la ilustración. *Tavira: Revista de Ciencias de la Educación*. 22: 49-70.
- Vecchi, Roberto. 2007. Biopolítica e literatura: os disiecta membra do presente em Feliz ano velho. *Revista do Ieb*. 44: 13-26.
- Vint, Sherryl. 2010. Animal Studies in the Era of Biopower. *Science Fiction Studies*. 37 (3): 444-455.
- Watney, Simon. 1987. The Spectacle of AIDS, p. 71-87. En: Crimp, Douglas (Ed.), *AIDS: Cultural analysis/ cultural activism*. Cambridge: MIT.
- Willaert, Thijs. 2012. *Postcolonial Studies After Foucault: Discourse, Discipline, Biopower, and Governmentality as Travelling Concepts*. Tesis doctoral. Gießen: Justus-Liebig Universität.