



Cuerpos

El derecho de los cuerpos: Dispositivo de la persona, biopolítica afirmativa y derechos sexuales y reproductivos¹

The right of bodies: Dispositive of the person, affirmative biopolitics and sexual and reproductive rights

Eduardo Mattio²

Universidad Nacional de Córdoba
eduardomattio@gmail.com

Modo de citar: Mattio, E. (2015). “El derecho de los cuerpos: Dispositivo de la persona, biopolítica afirmativa y derechos sexuales y reproductivos”. *Pelicano*, 1. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/20/9>

Resumen

Las luchas feministas y LGTB se proponen salvaguardar el pleno acceso de los cuerpos a un conjunto de derechos que garanticen una vida sexual plena y una libertad reproductiva sin restricciones. Teniendo presente ese horizonte, este artículo explora el modo en que la tradición biopolítica puede contribuir a ese propósito más amplio. En la crítica de Roberto Esposito al dispositivo de la persona, es posible encontrar algunos insumos que permiten pensar de modo más inclusivo una agenda de derechos sexuales y reproductivos. En este trabajo, (1) expongo cómo la perspectiva biopolítica de Esposito permite vincular bios y política de otros modos no reductivos; (2) atendiendo a su crítica al dispositivo de la persona, reviso el modo como Esposito

sustituye el derecho de la persona por un derecho de los cuerpos; (3) teniendo en cuenta tales cambios en el dispositivo jurídico, esbozo qué idea de corporalidad asumen tales modificaciones; (4) extendiendo las sugerencias de Esposito a la construcción de una agenda de derechos sexuales y reproductivos más inclusiva.

Palabras clave: Cuerpo, dispositivo de la persona, biopolítica afirmativa, derechos sexuales y reproductivos.

Abstract

The feminist and LGBT struggles have sought to protect the full access of the bodies to a set of rights guaranteeing a full sex life and reproductive freedom without restrictions. Considering that horizon, this paper explores how biopolitics tradition can contribute to this larger purpose. In Roberto Esposito's critique of the dispositive of the person, is possible to find some inputs to think an agenda of sexual and reproductive rights in more inclusive way. In this paper, (1) I discuss how Esposito's biopolitical perspective allows linking bios and politics in other non-reductive modes; (2) serving his criticism of the dispositive of the person, I review how Esposito replaces the right of persons for the right of bodies; (3) considering such changes in the legal dispositive, I outline what idea of corporeality involve such amendments; (4) I extend Esposito's suggestions to the construction of an more inclusive agenda of sexual and reproductive rights.

Keywords: Body, dispositive of the person, affirmative biopolitics, sexual and reproductive rights.

¹ Versiones anteriores de este trabajo fueron presentados en la Mesa Temática “Democracia, género y diversidad sexual”, XVI Jornada de Filosofía del NOA. *Situación y tareas de la filosofía en el NOA*, Facultad de Humanidades, Cs. Sociales y de la Salud, UNSE, Santiago del Estero, 14-16 de agosto de 2014 y en el Seminario “Problemas teóricos en los estudios de género” de la Maestría en Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de México, Unidad Xochimilco, 13 de febrero de 2015.

² Doctor en Filosofía (UNC). Docente- Investigador en FemGeS, Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichon, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

En la fecunda historia de las luchas feministas y LGTB, la salvaguarda del derecho de los cuerpos ha servido de motivación y de meta para diversas estrategias de empoderamiento colectivo, de articulación política y de trabajo emancipatorio. En la divisa *Este cuerpo es mío* es posible que se resuma una ontología discutible; pero también se expresa la búsqueda de una justicia más amplia, capaz de garantizar el reconocimiento de la (im)propia singularidad



corporal. Según entiendo, los saberes académicos pueden ofrecer algunas herramientas que, desde la imaginación crítica, contribuyan al logro de dicho objetivo, es decir, que nos acerquen como comunidad democrática a un genuino gobierno de sí y de los otros en el que cada cuerpo-singular-plural realice su propia potencia.

En el afán de encontrar herramientas conceptuales más apropiadas para las luchas feministas y LGTB, se puede constatar que los autores de la tradición biopolítica han examinado de manera fructífera el vínculo que cabe establecer entre cuerpo-viviente y derecho. Entre ellos no hay un consenso unánime acerca de lo que el vínculo entre norma y vida supone para la vida común. En las consideraciones de Giorgio Agamben, por ejemplo, la vida no puede menos que ser ahogada por el gobierno soberano que se expresa en el dispositivo jurídico; entre derecho y violencia hay un vínculo ineludible que es condición de toda forma de soberanía. Por tal razón, la superación de cualquier horizonte biopolítico entraña la necesaria abolición del derecho. A distancia de la perspectiva agambeniana, Roberto Esposito ha ofrecido una concepción del dispositivo jurídico que alienta su transformación en los términos de una biopolítica afirmativa. Mientras que en autores como Agamben el binomio bios/política se resuelve en la forma de una política que sofoca la vida –una política *sobre* la vida–, Esposito nos propone pensar una política *de* la vida en la que el cuerpo-viviente ponga sus propias normas como referencia constante de un derecho ajustado a las necesidades de todos y de cada uno (Esposito, 2011, pp. 51-52).

En el presente trabajo me interesa pensar las implicancias que tales consideraciones pueden tener para una agenda de derechos sexuales y (no) reproductivos verdaderamente inclusiva. Bajo la premisa de que las herramientas jurídicas que se formulan a la sombra del “dispositivo de la persona” no son suficientes para garantizar a ciertos sujetos el libre ejercicio de tales derechos, se hace preciso imaginar críticamente un horizonte biopolítico afirmativo en el que los cuerpos, y no las personas, puedan gozar *en su singularidad* de las protecciones jurídicas que necesitan.

1. Bio/política e inmunidad

En los primeros volúmenes de *Homo sacer*, Agamben propone una interpretación de la biopolítica occidental en la que hay una relación de identidad estructural entre dispositivos biopolíticos y poder soberano (Muhle, 2009, p. 152). Por definición, el gobierno soberano es biopolítico: en sus términos, no sólo tiene la capacidad de establecer el dominio de lo legal, sino que puede producir escenarios de excepción –*v.g.*, el campo– en los que cualquier vida puede ser reducida a vida desnuda, es decir, en los que todo viviente puede ser convertido en un *homo sacer* (Agamben, 2010, pp. 39-40). En el Derecho Romano arcaico, los *homines sacri* eran aquellas vidas humanas de las que se podía disponer sin cometer homicidio, *i.e.*, “sin infringir el ordenamiento jurídico, y sin sacrificarle, es decir, sin considerarla[s] desde un contexto ritual” (Quintana Porras, 2006, p. 49). Ahora bien, lo que en el contexto romano resultaba ser una figura jurídica marginal, sostiene Agamben, hoy permite ilustrar algo que se ha vuelto índice de la modernidad política, a saber, la específica capacidad que tiene el soberano no de establecer la ley, sino de suspenderla. El gobierno soberano tiene la potestad de crear “estado de excepción” y en dicho marco despojar a ciertos sujetos de aquellas cualidades que los especifican como una forma-de-vida, como una vida inseparable de su forma (Agamben, 2010, p. 13); como una vida en contexto que ética y políticamente puede realizar su propia potencia. El poder soberano, entonces, tiene la capacidad de disolver la vinculación –pretendidamente indisoluble– entre los dispositivos jurídicos del Estado, su localización territorial y las vidas que nacían en él. Es decir, el poder soberano es tal porque puede suspender la ley en un determinado espacio y así convertirlo en un campo de exterminio en el que ciertas vidas puedan ser reducidas a meros vivientes. Como apunta María Muhle, “[e]n el campo, poblado por los *homines sacri* que pueden ser matados pero no sacrificados, se aúnan la excepción soberana hecha regla y el paradigma biopolítico en la producción de vida desnuda” (2009, p. 153). En tal caso, si el soberano es aquel que *decide* acerca del estado de excepción, acerca de la vigencia o de la suspensión de la ley, el



carácter violento de todo ordenamiento jurídico no puede ser desconocido. Con lo cual, el único modo de restaurar el vínculo entre el *bíos* y la forma que supone la vida-en-común es proponer una “existencia que se sitúa por fuera del derecho” (Agamben, 2013, p. 210).

A distancia de esta perspectiva biopolítica “trágica”, en la que la vida “aparece sometida y aprisionada por un poder destinado a reducirla a simple base biológica”, Esposito propone otro modo de articular *bíos* y política (2009a, pp. 19-20). El autor de *Bios* apela a una categoría *per se* ambivalente: inmunización, y con ella establece otra mediación entre la esfera de la vida y la del derecho. Explicita un vínculo entre vida y política que evidencia tanto los rasgos productivos/afirmativos como los mortíferos/negativos que se juegan en dicho cruce. Vale recordar que en el término *immunitas* conviven un sentido biomédico y otro jurídico: según el primero, la inmunización alude a la capacidad del organismo de resistir a los ataques de un agente etiológico externo; según el segundo, con la *immunitas* se exonera a alguien de una carga que comparten el resto de los ciudadanos. Solapados ambos sentidos, Esposito ofrece otra perspectiva de nuestra vida común: es claro que si la *communitas* supone la ruptura de las barreras protectoras de la pretendida identidad individual, la *immunitas*, por el contrario, alude al intento de reconstruir tales protecciones, defensiva y ofensivamente, contra todo aquello que suponga una ofensa (Esposito, 2009a, p. 17).

Dicho esto, Esposito no deja de subrayar el carácter ambivalente del término: aunque una cuota de inmunización sea necesaria para nuestra vida, llevada a límites extremos, puede poner en peligro la propia vida. Tal como ocurre con los procesos inmunitarios en el ámbito de la biología humana, donde el exceso de inmunidad puede causar la muerte –por caso, las enfermedades autoinmunes– o donde tales procesos pueden ponerse en suspenso para alojar algo distinto –otra vida en el embarazo, o un órgano ajeno en el caso de los trasplantes–, también las dinámicas sociales pueden ser pensadas desde esta ambivalencia: aunque toda comunidad pueda defenderse de lo que efectivamente la destruye, también debe ser capaz de inhibir su tendencia inmunitaria

respecto de lo que supone diferente. En algún sentido, en la *immunitas* se juega lo que ponderan los versos de Hölderlin, “allí donde reside el peligro, reside también lo que salva”. Es decir, aquello mismo que puede ser motivo de riesgo, entraña también recursos emancipatorios por exhumar.

En tal caso, el vínculo entre *bíos* y política, entre vida y poder, entre lo viviente y lo jurídico, no puede ser leído al modo agambeniano. La vida, según Esposito, no se ve despojada *necesariamente* por el dispositivo jurídico; la articulación entre *bíos-nomos* no implica *per se* una experiencia tanatopolítica. De hecho, una biopolítica afirmativa –i.e., una política *de* la vida, y no *sobre* la vida– supone la posibilidad de operar sobre el derecho para ponerlo al servicio del cuerpo viviente. Tal afán se hace explícito en la pretensión espositiana de pasar del “derecho de la persona” a un “derecho de los cuerpos”. Veamos a continuación cómo se hace posible tal sustitución.

2. Del dispositivo de la persona al derecho de los cuerpos

En opinión de Esposito, hoy más que nunca cualquier esfuerzo por reivindicar el valor de la vida humana se asocia *per se* a la afirmación de la noción de persona: “devenir persona es el umbral, el paso crucial a través del cual una materia biológica carente de significado deviene algo de carácter intangible”. Descontada la primacía ontológica de lo personal respecto de lo que no lo es, pareciera que “sólo puede ser sagrada o apreciable desde un punto de vista cualitativo la vida que ha traspasado ese umbral simbólico, que es capaz de acreditarse como persona” (Esposito, 2009a, pp. 189-190). En el plano jurídico, por ejemplo, la defensa de los derechos subjetivos encuentra un fundamento necesario en la categoría de persona: “sólo ella es capaz de llenar el hueco que desde el origen del estado moderno se ha producido entre el concepto de hombre y el de ciudadano” (Esposito, 2009a, p. 190; 2009b, p. 12). Solo el carácter universal de la noción de persona permitiría la expansión de los derechos fundamentales a todo sujeto humano.



A esa primera constatación, Esposito agrega otra difícil de contradecir: pese a la extensión del paradigma de la persona, los derechos humanos nunca han sido conculcados como en el tiempo presente a lo largo de todo el planeta. Tal vez pueda creerse que eso es resultado de una todavía deficiente adhesión a la categoría de persona; contra ello, Esposito propone otra interpretación: “no es el alcance restringido, la parcialidad, la incompletitud de la ideología de la persona, sino, por el contrario, su invasión, su exceso lo que produce tales resultados contradictorios” (2009a, p. 192; 2009b, p. 15).

En efecto, para Esposito la noción de persona funciona como un problemático dispositivo que, heredado de la teología cristiana y del derecho romano, favorece el desdoblamiento del sujeto humano entre lo personal y lo que no es personal. Esa escisión ya está contenida en su origen etimológico: *prosopón* es la máscara que se adhiere al rostro del actor, que cubre al personaje, pero que no se identifica nunca con él: “La persona no coincide con el cuerpo en el que se inserta, así como la máscara no conforma nunca una unidad con el rostro del actor que se la coloca” (Esposito, 2011, p. 74; 2009a, p. 193). Así, la idea cristiana de persona, por una parte, supone dividir al sujeto viviente en dos instancias de diferente cualidad –un alma inmortal y un cuerpo animal–; por otra, conlleva la sujeción de la parte menos digna a la que realiza la condición de persona. En palabras de Esposito, “[el cuerpo] siempre representará nuestra parte animal, y como tal estará sometida a la guía moral y racional del alma, en la que radica el único punto de tangencia con la Persona divina” (2011, pp. 18; 64). En esa línea, Maritain entendía que toda persona sería absoluto señor de sí y de sus actos si ejercía un dominio pleno sobre su parte animal. En otros términos, lo que vuelve al hombre propiamente humano en el vocabulario cristiano es la nítida demarcación de aquella línea que lo separa de su propia dimensión animal (Esposito, 2011, pp. 19; 65-66). Ahora bien, dicho esto, es necesario insistir aquí en el carácter *subjetivante* que supone pensar a la persona como dispositivo: “la prestación específica del dispositivo de la persona” radica en “crear subjetividad a través de un procedimiento de

sometimiento”, a saber, dividir al sujeto en dos naturalezas jerárquicamente asimétricas y, a renglón seguido, *sujetar* la parte inferior a la superior que le sirve de base (Esposito, 2011, p. 65). Al precio de ese desmembramiento insalvable nos sujeta/subjetiva el dispositivo de la persona; en esa cesura se edifica nuestra dignidad personal.

Tal separación se subraya aún más en la experiencia jurídica romana: “*Persona* no solo no coincide... con *homo* (término empleado, sobre todo, para designar al esclavo), sino que constituye el dispositivo orientado hacia la división del género humano en categorías claramente diferenciadas y rígidamente subordinadas unas a otras” (Esposito, 2011, p. 19). Sólo los *patres*, es decir, aquellos sujetos en que se realiza el triple estado de hombres libres, ciudadanos romanos e individuos independientes de otros; sólo ellos son *personae* en sentido pleno. El resto (mujeres, hijos, acreedores, esclavos), ubicados en una jerarquía decreciente, se sitúan en una zona intermedia que va de la persona a la no-persona, o mejor, que va de la persona a la cosa. Más aún, para que una pequeña porción de hombres romanos goce de la condición de persona, ese mecanismo diferencial debe reducir a otros sujetos humanos –los esclavos– al estado de cosa: “es preciso tener disponibilidad no sólo sobre los propios bienes, sino también sobre algunos seres, en sí reducidos a la dimensión de objeto poseído” (Esposito, 2011, p. 21). El estatuto de persona, entonces, no es de ningún modo *natural*: “es la proyección artificial, el residuo excepcional, que se desmarca de la común condición servil. Nadie nace persona –algunos pueden convertirse en ello, pero precisamente a base de expulsar a aquellos que lo rodean a la condición de cosa” (Esposito, 2009a, p. 195). En tal caso, concluye Esposito, el proceso de personalización que supone el derecho romano es inescindible de un proceso correlativo de despersonalización o reificación al que se ven sometidos otros sujetos humanos.

Frente al doble mecanismo de separación (interna al sujeto) y de exclusión (de los sujetos entre sí) que supone el dispositivo de la persona, el autor italiano contrapone una *filosofía de lo impersonal* que permita justipreciar lo que hay de singular y de común en/entre los



cuerpos. En *Tercera persona*, justamente, Esposito intentó esbozar la condición elusiva que reviste un pensamiento de lo impersonal. Reuniendo una diversidad de nociones de distinto origen, Esposito daba cuenta de la naturaleza negativa que supone dicha categoría:

lo impersonal se sitúa fuera del horizonte de la persona, pero no en un lugar que no guarde relación con ella, sino más bien en su confín. ...se sitúa sobre las líneas de resistencia que cortan su territorio, impidiendo, o al menos contrastando, el funcionamiento de su dispositivo excluyente. Lo impersonal... es el límite móvil, el margen crítico, que separa la semántica de la persona de su natural efecto de separación. Bloquea su resultado de reificación. No es su negación frontal – como lo sería una filosofía de la antipersona–, sino su alteración, su extraversion hacia una exterioridad que pone en tela de juicio e invierte su significado prevaleciente (Esposito, 2009b, p. 27).

En otras palabras, el recurso a lo impersonal en la obra de Esposito nos sustrae de la homologación entre persona y humano, aunque no para negar los efectos valiosos que supone dicha noción. Con lo impersonal, en cambio, se hace lugar a otras figuraciones que reparan en la multiplicidad, la pluralidad, la metamorfosis que conlleva la condición de “viviente”. Atender a lo impersonal, entonces, implica explorar las fronteras de lo humano, ampliar sus límites, subvertir su cartografía: promete una reunificación entre *bíos* y *zōé* aún no experimentada (Esposito, 2009b, p. 29).

Entre otros “ámbitos semánticos” posibles, Esposito cree que el derecho es uno de los lugares privilegiados para promover ese pensamiento y esa práctica de lo impersonal. Siguiendo de cerca a Simone Weil, Esposito evidencia el carácter selectivo y privativo del derecho fundado en la noción de persona: “si la persona siempre ha constituido el paradigma normativo, la figura originaria dentro de la cual el derecho ha expresado su propio poder selectivo y excluyente, entonces el único modo de pensar una justicia universal, en el sentido de una justicia de todos y para todos, no puede

estar sino en lo impersonal” (Esposito, 2009a, p. 200). Como bien advertía Weil, el vínculo oprobioso entre derecho y persona debía ser superado por la vinculación entre lo justo y lo impersonal; solo desmontando el dispositivo de persona el ser humano puede ser pensado por lo que tiene de singular y de absolutamente general: “Lo sagrado en el hombre no es la persona, sino lo que no está cubierto por su máscara. Sólo esto podría reconstituir la relación, interrumpida por la maquinaria inmunitaria, entre humanidad y derecho, posibilitando algo al parecer contradictorio como un ‘derecho común’ o ‘en común’” (Esposito, 2009b, p. 29). Sin la deconstrucción de dicho dispositivo no será posible desarticular la relación ambigua y jerárquica entre persona y cuerpo; no se podrá inhibir la indiferencia que la ideología de lo personal reserva para las necesidades del cuerpo; no será factible, en suma, combatir la discriminación de aquellos que ya no son, que aún no son o que nunca serán declarados personas (Esposito, 2011, p. 44; 2009a, p. 200). Con lo cual, el emplazamiento tanatopolítico del derecho de la persona –que solo cubre *nominalmente*, aunque no efectivamente a todos los sujetos– debe ser sustituido por un “derecho de los cuerpos”: “sólo si los derechos... adhirieran a los cuerpos, extrayendo de ellos sus propias normas, ya no de tipo trascendental, impartidas desde arriba, sino inmanentes al movimiento infinitamente múltiple de la vida, sólo en ese caso hablarían con la voz intransigente de la justicia” (Esposito, 2011, p. 44). Es decir, para evitar que el derecho regule “desde arriba”, “por fuera” la suerte de lo viviente, se ha de imaginar aquellas torsiones que son necesarias para que el derecho se someta a las normas propias de lo vivo. Solo así se haría posible una política *de* la vida, una biopolítica *afirmativa* en la que lo viviente no se vea sujeto al derecho; en la que éste asuma como propias las necesidades de lo viviente.

3. Breve excursus: ¿de qué cuerpos estamos hablando?

Ahora bien, dada la sugerencia de pensar un “derecho en común” o una “justicia de los cuerpos”, es claro que una meta semejante no solo entraña la necesaria reelaboración –teórica



y práctica— del dispositivo jurídico. A tales transformaciones ha de preceder una reconsideración de lo que entendemos por “cuerpo”. La corporalidad ya no será cortada al talle del individualismo posesivo; asumirá la forma en que la vulnerabilidad, la interdependencia y la opacidad alteran nuestra habitual concepción del sujeto individual, autónomo y propietario.

En “Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto”, un artículo publicado en *Marcos de guerra* (2009/2010), Judith Butler se detiene una vez más sobre la penosa situación de los prisioneros de Guantánamo³ y brinda algunas consideraciones en torno a la capacidad de resistencia en contextos de supervivencia extrema. En este texto, sugiero, Butler ofrece, como contribución a una “biopolítica afirmativa”, una serie de reflexiones acerca de la vulnerabilidad corporal que permiten pensar las condiciones de la agencia resistente. En el contexto tanatopolítico que supone la prisión de guerra, Butler advierte una contraparte que permite pensar de modo más generalizado *lo que puede un cuerpo* de cara a la violencia, en el horizonte regulativo que discrimina entre vidas que importan y vidas que han de ser desechadas.

En el trabajo que referimos, Butler revisa brevemente una colección de *Poemas de Guantánamo*, apenas veintidós poemas que sobrevivieron a la censura del Departamento de Defensa norteamericano, y que fueron compilados por un grupo de abogados y activistas pro DDHH. La justificación para

³ Con ocasión de las escandalosas circunstancias en las que se encontraban los prisioneros en la Bahía de Guantánamo, una prisión de guerra en la que los detenidos “no son considerados ‘sujetos’ protegidos por la ley internacional, no gozan del derecho a un juicio ordinario, de abogados, de un proceso como corresponde” (Butler, 2006, p. 17), la filósofa norteamericana ofrecía una reconsideración de la noción de gubernamentalidad y en sus vínculos con otras categorías no menos significativas en la constelación conceptual foucaultea de los ’70: soberanía, disciplina, ley, Estado, sujeto de derecho. En dicho artículo —titulado “Detención indefinida” y publicado en *Vida precaria* (2006)—, Butler examinaba “aquellas concepciones normativas de lo humano que a través de un proceso de exclusión producen una multitud de ‘vidas invivibles’ cuyo estatus político y legal se encuentra suspendido” (2006, p. 17).

destruir y confiscar tales materiales era que, por su contenido y formato, representaban un riesgo para la seguridad norteamericana. Ahora bien, ¿qué tenían tales piezas para constituir tamaño amenaza? Inscriptos en los géneros líricos propios de la poesía coránica, algunos de ellos son testimonio de la tortura sufrida; otros exponen ásperos comentarios políticos; en conjunto, desnudan la hipocresía de una Nación que tortura y mata en nombre de la paz y de la libertad. En opinión de Butler, vehiculizan ciertas formas de afecto que desafían desde la más extrema vulnerabilidad las regulaciones que imponen los marcos represivos de la prisión de guerra: “El abrumador poder del duelo, de la pérdida y del aislamiento se convierte en un instrumento poético de insurgencia, incluso un desafío a la soberanía individual” (Butler, 2010, pp. 90).

¿Qué dicen, se pregunta Butler, estos poemas acerca de la vulnerabilidad y la capacidad de supervivencia? Las palabras fueron grabadas en pequeñas tazas de plástico o escritas en papeles que se han perdido; algunas han salido del campo y restituyen una relación social con el mundo que podría pensarse imposible. En esas pocas palabras, esos cuerpos han encontrado cierta supervivencia provisional. En la sujeción a la tortura se corrobora la vulnerabilidad del cuerpo, se mancilla la necesaria interdependencia, la precariedad del cuerpo se traduce en los términos estrictos de la dañabilidad. Sin embargo, Butler entiende que los poemas de Guantánamo también expresan que la vulnerabilidad no se reduce a la posibilidad de ser dañados:

En estos poemas, el cuerpo es también lo que sigue viviendo, respirando, tratando de esculpir su aliento en la piedra; su respiración es precaria: puede ser detenida por la fuerza de la tortura que inflige el otro. Pero si este estatus precario puede convertirse en condición de sufrimiento, *también sirve a la condición de la capacidad de respuesta, a la condición de una formulación del afecto* entendida como un acto radical de interpretación frente al sojuzgamiento indeseado (Butler, 2010, p. 93; cursivas mías).



Es decir, en los poemas de Guantánamo se hacen patentes dos verdades distintas acerca del cuerpo: por su notoria exposición no sólo es el lugar donde se hace posible el sojuzgamiento y la tortura; también puede ser la condición del cuidado y del florecimiento moral. La socialidad es el marco en el que se hace posible nuestra supervivencia: nuestra interdependencia se vuelve promesa y amenaza a la vez. En los poemas se comunica un sentido de la mutua solidaridad que desafía las ideologías de la seguridad nacional y de la soberanía estatal. Aunque no sean capaces de modificar el curso de la guerra o el poderío militar del Estado americano, son para Butler “la prueba fehaciente de una vida tenaz, vulnerable, abrumada, la vida propia y la no propia, una vida desposeída, airada, perspicaz” (2010, pp. 94). A su modo, los poemas funcionan como “actos críticos de resistencia, interpretaciones insurgentes, actos incendiarios que... viven a través de la violencia a la que se oponen” (Butler, 2010, pp. 94).

Como puede verse, la lectura butleriana de los poemas de Guantánamo, en tanto índice de supervivencia en situaciones de extrema violencia, supone al menos dos presupuestos acerca de la corporalidad:

En primer lugar, Butler supone una *estructura del cuerpo socialmente extática*, según la cual éste aparece como un fenómeno social, en la que resulta vulnerable y expuesto a los demás; *i.e.*, una “ontología social corporal” en la que la persistencia del cuerpo depende de condiciones e instituciones sociales: “poder ‘ser’... ha de contar con lo que está propiamente fuera” (Butler, 2010, pp. 58). En tal caso, nuestra capacidad de supervivencia supone el reconocimiento del estrecho vínculo con los demás. Más allá de las ontologías que reducen los cuerpos a entidades discretas y circunscritas a determinados límites reconocibles, Butler propone pensar el cuerpo como algo que

[e]stá fuera de sí mismo, en el mundo de los demás, en un espacio y un tiempo que no controla, y no sólo existe en el vector de estas relaciones, sino también como tal vector. En este sentido, el cuerpo no se pertenece a sí mismo (2010, p. 83).

Esta exposición supone el vínculo ineludible con la alteridad; el (des)encuentro con otros anima en cada uno cierta capacidad de respuesta que es estrictamente *afectiva*: como tales respuestas afectivas son resultado de ciertos marcos interpretativos que las condicionan, o bien ocurre que nuestros afectos refieren y reproducen tales marcos; o bien cuestionan el carácter dado de tales marcos, suministrado así condiciones afectivas para la crítica social (Butler, 2010, pp. 59). En tales marcos afectivos se funda nuestra capacidad de respuesta al mundo, y por ello, nuestra responsabilidad respecto de los otros.

En segundo término, Butler supone una concepción del “nosotros” en la que nuestra responsabilidad frente a los demás está mediada por ciertas *regulaciones del afecto*. De estas últimas dependen nuestras reacciones morales respecto de lo que aborrecemos y aprobamos. En este contexto Butler refiere las inquietudes de Talal Asad respecto de la doble vara con la que medimos el atentado suicida (motivo de escándalo moral) y los crímenes perpetrados por el Estado soberano (justificados en razón de criterios de seguridad). Tales reacciones –de desaprobación o justificación– toman la forma de afectos y se hallan reguladas por marcos interpretativos que en último término determinan qué vidas nos importan y cuáles resultan irrelevantes, cuáles merecen duelo público y cuáles no. Dichas reacciones morales se hallan condicionadas por marcos interpretativos que funcionan diferenciando entre poblaciones de las que depende mi vida y otras que representan alguna amenaza directa o indirecta a mi supervivencia. En este último caso, tales cuerpos no aparecen como vidas sino como amenazas a la vida, con lo cual su pérdida resulta indolora respecto de las que guardan alguna semejanza étnica o religiosa con nuestras propias vidas (Butler, 2010, pp. 69). En tal caso, nuestra consideración de lo que vale un cuerpo, de lo que una vida merece, se ve transida por la distribución diferencial de la condición de “humano”. Bajo cierto marco hegemónico, algunas vidas son reputadas como dignas de sustento, de cuidado, de duelo; mientras que otras son invisibles, ininteligibles, inviábiles.



En la propuesta de Butler, entonces, la consideración del cuerpo supone, por una parte, una caracterización extática que lo vincula necesariamente con un contexto social que lo precede y lo excede, que lo especifica como expuesto, vulnerable e interdependiente. Por otra, tales cuerpos se hacen inteligibles en el marco de una economía discursiva que dispone –de manera contingente y diferencial– las regulaciones afectivas bajo las cuales los cuerpos resultan dignos o no de reconocimiento.

4. Biopolítica afirmativa y derechos sexuales y (no) reproductivos

¿Qué implicancias tiene lo dicho hasta aquí al momento de imaginar o evaluar una agenda de derechos sexuales y (no) reproductivos? Las consideraciones precedentes acerca del vínculo entre derecho y vida, entre justicia y cuerpos, ¿pueden contribuir a la formulación del repertorio de derechos sexuales y (no) reproductivos que supone una biopolítica afirmativa?

Revisemos algunos pocos ejemplos. En la Argentina, como en otros lugares de Latinoamérica, ciertos actores y colectivos conservadores –usualmente vinculados a determinados sectores religiosos– se valen aún de herramientas jurídicas afines al horizonte de lo personal para cercenar a ciertos sujetos el libre ejercicio de sus derechos sexuales y (no) reproductivos. En nombre de la dignidad personal del embrión o feto, y no de la de la madre que puede correr peligro de muerte o que tal vez haya sido violada, se condena y criminaliza cualquier forma de interrupción del embarazo. En algunos distritos de Argentina, incluso, se desoye lo dispuesto por la Corte Suprema de Justicia en relación a los casos de aborto no punible: pese a que el máximo estamento judicial ha dictaminado recientemente que no constituye delito alguno la interrupción del embarazo en casos de violación, algunos organismos pro-vida –v.g., la asociación civil Portal de Belén en Córdoba– interponen ante la justicia recursos para obstaculizar tales estrategias contraceptivas.

Otro tanto ocurre con el libre ejercicio del trabajo sexual: quienes se reconocen abolicionistas usualmente extienden

argumentos relativos a la trata de personas con fines de explotación sexual –situación en la que se conculca gravemente la dignidad personal de quien es tratado/a– para condenar toda iniciativa que pretenda favorecer el reconocimiento de la prostitución como actividad laboral autónoma. De este modo, pretendiendo evitar situaciones de explotación sexual, se pretende criminalizar una actividad laboral que no está consignada como delito en nuestro Derecho Penal, dejando así libradas a las trabajadoras sexuales a la especulación de los proxenetas o a la discrecionalidad policial. En uno y otro caso, se antepone cierta dignidad personal que tales mujeres no respetarían (la del feto en el caso del aborto, o la propia en el caso del trabajo sexual) a la autonomía decisional que se cifra en el *dictum* “Este cuerpo es mío”.

Algo semejante acontece en nuestro país respecto de los derechos adquiridos por el colectivo trans. De momento, el reconocimiento de su identidad de género se reduce a la gestión burocrática de los cambios registrales previstos por la Ley de Identidad de Género (sancionada en mayo de 2012), cuando dicho instrumento jurídico *también* garantiza la salud transicional de tales personas –cuestión que aún no ha sido reglamentada. Pareciera que la ficción de la identidad personal sobre la que descansa la ley, sólo alcanza a cubrir aquellas parcelas del yo relativas a la dignidad intangible de las personas trans y no a las necesidades concretas que supone la eventual modificación corporal garantizada por el Estado.

En vista de los déficits que supone pensar los derechos sexuales y (no) reproductivos a la luz del dispositivo de la persona, nuestra imaginación crítica tendría que proponer una biopolítica afirmativa en la que los cuerpos gocen *en su singularidad* del amparo jurídico que su condición de vivientes requiere. En decir, una política *de* la vida en la que se contemple la exposición diferencial de los cuerpos *per se* vulnerables a diversos mecanismos de desposesión económica, jurídica y cultural. En efecto, el derecho de las mujeres –en particular las menos aventajadas– a interrumpir el embarazo o a ejercer el trabajo sexual en condiciones laborales y sanitarias seguras; o el derecho de las personas trans a recibir la efectiva asistencia del Estado en materia de



salud transicional son vistos desde otro sesgo cuando se los vincula a una “justicia de lo impersonal” o a una ontología de la vulnerabilidad. Las necesidades del cuerpo viviente en su singularidad, las demandas inmanentes a la vida que se desarrolla en una *común heterogeneidad*, no han de ser leídas desde el dispositivo de la persona, es decir, privilegiando la hipotética dignidad personal a las concretas necesidades corporales. Es justamente este hiato o cesura el que salvaguarda la antropología política del individualismo posesivo, invocada por el reformismo liberal. Por fuera de esa gramática de los derechos, una *justicia de los cuerpos* ha de ser actuada desde lo que el mismo viviente –vulnerable e interdependiente– requiere para realizar o satisfacer su ser-singular-plural; una política de la vida ha de restaurar a todo viviente su forma, su cualificación ética y política, a fin de que pueda realizar en tanto forma-de-vida su más genuina potencia (Agamben, 2010, pp. 41-42).

En ese marco, el deslinde entre viviente y derecho operado por el dispositivo de la persona ha de ser suplantado por una articulación afirmativa entre derecho y vida, entre leyes y cuerpos que garantice la inclusión democrática a todo sujeto en su singularidad. En otras palabras, en las subversiones jurídicas que promete una biopolítica afirmativa, en las apropiaciones inapropiadas/bles que supone el derecho de los cuerpos, se hace posible imaginar una sociedad democrática en la que los desafíos sexo-genéricos y (no) reproductivos sean abordados de manera igualitaria, en la que el cuidado de lo impersonal, de lo viviente, de lo corporal, sea una prioridad inaplazable.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G. (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2013). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BUTLER, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- ESPOSITO, R. (2009a). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.

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

ESPOSITO, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.

MUHLE, M. (2009). Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem. *Revista de Ciencia Política*, 29 (1), 143-163. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32414666008>

QUINTANA PORRAS, L. (2006). De la *nuda vida* a la ‘forma-de-vida’. Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder. *Argumentos*, 19 (52), 43-60. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59505203>