



TRABAJO FINAL DE GRADO

Monografía:

Genealogía del monstruo. Corporeidad del poder

El cuerpo político y sus diferentes niveles de discursividad socio-históricos.

Estudiante: Virginia Mónico Sedes

Tutora: Prof^a. Agr. Mag. María Ana Folle

Revisor: Prof. Asist. Paribanú Freitas

Montevideo, 6 de agosto del 2018

Índice

Índice.....	2
Resumen.....	3
Introducción.....	4
Marco teórico	7
El discapacitado	14
El loco.....	16
La mujer.....	20
Las personas trans.....	23
Incertidumbre y caos.....	27
Reflexiones finales.....	33
Referencias bibliográficas.....	37

Resumen

El presente trabajo monográfico crítico-reflexivo se propone indagar, analizar, deconstruir y visibilizar los diferentes niveles de discursividad que han adoptado metafóricamente la significación del monstruo en su construcción histórica, a través de diferentes relaciones de poder y modos de subjetivación, con el fin de normar un orden social.

Desde esta línea, el poder no se posee, se ejerce, por lo que todos lo padecen y lo practican. Los discursos que se toman como afirmaciones en cada época son definidos como verdades y falsedades y definen las formas específicas en que se establecen las relaciones de poder. De esta manera, se encuentran prácticas invisibilizadas de discriminación, exclusión, sometimiento y control de aquellos sujetos que se alzan desde la diferencia ante una normalidad normada.

Como desafío, se propone pensar al sujeto a través del continuo cuerpo subjetivo-cuerpo subjetivado, entendiendo al cuerpo subjetivo como la construcción y significación por parte del sujeto de sí mismo y de su cuerpo, y al cuerpo subjetivado como la simbolización y discursividad que otorgan los modos de subjetivación al cuerpo *social*, con el fin de reconocer las relaciones de poder que a través del discurso hegemónico heteropatriarcal esconde el control de la corporeidad.

Palabras claves: Monstruo-Poder-Cuerpo.

Introducción

El monstruo es un personaje de ficción que genera terror y miedo. Es un ser singular y múltiple, compuesto de sentidos diversos que apuntan hacia una destitución de la identidad. Por ende, estas figuras son construcciones de lo diverso, cuyos elementos intrincados en matrices densas mezclan lo cultural, lo ideológico, lo corporal, lo humano y lo animal, en una reflexión estética sobre los límites y posibilidades de un cuerpo.

A la hora de pensar en su construcción, se evidencian diferentes dispositivos de poder que afectan su constitución corporal en relación a los diferentes niveles de discursividad, utilizados como herramienta para normar en oposición, por lo que resulta necesario relacionarlos con los juegos de verdad en donde los modos de subjetivación son inherentes a dichos juegos.

Cuando Foucault (Citado en Fernet-Betancourt, Becker & Gómez-Muller, 1984) se refiere a juegos de verdad toma al juego como a un conjunto de reglas de producción de la verdad:

Cuando yo digo "juego" digo un conjunto de reglas de producción de la verdad. No es un juego en el sentido de imitar o de hacer la comedia de...; es un conjunto de procedimientos que conducen a cierto resultado, que puede ser considerado, en función de estos principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, ganancia o pérdida. (p.275)

Los juegos de verdad adoptan diferentes formas. Se los puede encontrar en la ciencia, adoptando un modelo científico, y también reconocerlos en las instituciones o en prácticas de control, definiendo un sujeto humano normado, un cuerpo que habla, que vive y que trabaja. Estos juegos de verdad ya no tienen tanto que ver con una práctica coercitiva, sino con una práctica de auto-formación del sujeto.

Este autor plantea que siempre existe, en un juego de verdad dado, la posibilidad de descubrir algo distinto y de cambiar más o menos una determinada regla, e incluso a veces de cambiar en su totalidad el juego de verdad, lo que lo lleva a pensar que no puede existir ninguna sociedad sin relaciones de poder, entendidas como las estrategias mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar la conducta de los otros (Fernet-Betancourt et al., 1984, p.277).

Entonces, a la hora de pensar en las prácticas de liberación (efectivamente exigen un cierto grado de liberación) se debe introducir la noción de dominación ya que se centran fundamentalmente en las relaciones de poder, relaciones algo distintas a los estados de dominación. En este sentido, Foucault afirma:

El análisis de las relaciones de poder se encuentra a veces con lo que podemos denominar hechos o estado de dominación en los que las relaciones de poder en lugar de ser inestables y permitir a los diferentes sujetos una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas. Cuando un individuo o un grupo social consiguen bloquear un campo de relaciones de poder, haciendo de estas relaciones algo inmóvil y fijo, e impidiendo la mínima reversibilidad de movimientos –mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares–, nos encontramos ante lo que podemos denominar un estado de dominación. (Citado en Fonet-Betancourt et al., 1984, p.259)

Estas relaciones buscan delimitar cómo se deben de comportar los sujetos, y es a través de la liberación que se construyen nuevas relaciones de poder mediante prácticas de libertad.

Si se piensa al sujeto como forma –no siendo siempre la misma– y no como sustancia, se generan relaciones entre las diferentes formas del sujeto, lo que conlleva a su constante transformación mutua. Esta transformación también es histórica debido a la concordancia que tiene con los juegos de verdad, con las relaciones de poder. El poder está siempre presente en cualquier tipo de relación en la que se intenta dirigir el comportamiento del otro. Al tratarse de relaciones, las relaciones de poder son por tanto móviles, modificables, reversibles e inestables.

Existen necesariamente posibilidades de resistencia, ya que si no existiesen posibilidades de resistencia –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación– no existirían relaciones de poder. Si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque existen posibilidades de libertad en todas partes. No obstante, hay que señalar que existen efectivamente estados de dominación. En muchos casos, las relaciones de poder son fijas de tal forma que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado. En los casos de dominación– económica, social, institucional o sexual– el problema es en efecto saber dónde va a formarse la resistencia ya que es necesario responder a todas estas cuestiones de forma específica, en función del tipo y de la forma concreta que adopta en cada caso la dominación. (Citado en Fonet-Betancourt et al., 1984, p.269)

Para generar tales resistencias es importante saber cómo se van a evitar en estas prácticas –en las que el poder necesariamente está presente y en las que no es necesariamente malo en sí mismo– los efectos de dominación que pueden llevar a que el sujeto sea sometido a una autoridad arbitraria e inútil. Fonet-Betancourt et al. (1984) sostienen que “es necesario

plantear este problema en términos de reglas de derecho, de técnicas racionales de gobierno, de ethos, de práctica de sí y de libertad” (p.277).

Surge, por lo tanto, como mecanismo de resistencia visibilizar los juegos de verdad que operan a través de dispositivos discursivos ligados a las relaciones de poder históricas y contextuales (procesos sociales, instituciones y prácticas de poder), adoptantes de modos y/o procesos de subjetivación a la hora de dar forma al monstruo social normado, monstruo que fue significado en diferentes cuerpos.

Marco teórico

Los modos de subjetivación no pasan necesariamente por el sujeto, tal como menciona Guattari (1996) el sujeto está en posición de *terminal* respecto a los procesos por lo que su interioridad se instaura en el cruce de múltiples componentes relativamente autónomos los unos en relación con los otros.

La subjetivación según Gómez (2003) hace referencia al proceso por el cual nos convertimos en sujetos, es decir, el proceso de constitución de nuestra subjetividad. Llevar a cabo una genealogía de la subjetivación no significa construir la historia de las diferentes ideas sobre el individuo sino analizar las prácticas por las que los individuos son comprendidos y por las que se actúa sobre ellos. No es hacer la historia del ser humano considerado como entidad individualizada, interiorizada y totalizada y psicologizada, porque este modo histórico de definir la subjetividad bajo el modelo identitario es justamente aquello que debe ser explicado.

La subjetividad es el producto azaroso y contingente de diversas prácticas históricas y de esos procesos heterogéneos, por el cual los seres humanos se relacionan consigo mismos y con los otros actantes (humanos y no-humanos). En consecuencia, el establecimiento del orden y las regulaciones sociales dependen del control o gestión de los modos y/o procesos de subjetivación.

Dichos modos y/o procesos significan al monstruo como aquello que es producido contra el orden regular de la naturaleza y, en general, se aplica a un ser fantástico que asusta. También puede ser algo excesivamente grande o extraordinario o diferente en cualquier sentido, o una persona muy fea o bien muy cruel y perversa. El término *monstrum* proviene de “prodigio”, palabra del bajo latín derivada del verbo *monere* “advertir”, “avisar”. Para los antiguos fue la aparición de cualquier cosa diferente, extraordinaria o que pareciera violar las leyes de la naturaleza. Era un aviso, una advertencia de los dioses a los hombres (Soca, 2013, p.474-475).

La palabra ya tenía su forma actual en la primera edición del *Diccionario de Autoridades* (1734) en la que se definía como:

Parto o producción contra el orden regular de la naturaleza, viene del latino “monstrum”; también juntas de animales de diversa naturaleza que causan también admirables monstruos y por último monstruo no es otra cosa sino un pecado de naturaleza, con que por defecto o sobra no adquiere la perfección que el viviente había de tener. (p.598(2))

Freud (1921) en su libro *Psicología de las masas y análisis del yo* plantea que:

En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo. (1984, 2a ed., p.67)

Se entiende que si el individuo toma a esos otros como modelos, objetos, auxiliares y enemigos buscará construir en muchos casos cuerpos subjetivados, cuerpos figurados a imagen y semejanza de los *normales*.

Para Pichón-Rivière (1971) la producción de subjetividad se da a partir del relacionamiento vincular e implica a un sujeto cognoscente. Plantea que el proceso de socialización es concebido como un largo proceso de aprendizaje que da lugar a la conformación en cada subjetividad de un esquema referencial, una estructura subjetiva que, producto de la socialización, va a determinar la reproducción inconsciente que el sujeto lleva a cabo de las relaciones sociales que lo han conformado.

Los sujetos se construyen biológicamente, son organismos pluricelulares que están formados por millones de células organizadas, al igual que también construyen conscientemente sus cuerpos subjetivos en su devenir. Pero también son contruidos desde la mirada exterior en un cuerpo subjetivado mediante los modos de subjetivación que responden a un esquema referencial, en el cual no solo son objetivados sino también son significados, en donde cada sujeto producirá su condición de existencia.

Todo esquema referencial está determinado por un vínculo, entonces es a la vez producción social y producción individual. Se construye a través de los vínculos humanos y logra a su vez que se constituyan subjetividades que producen y reproducen determinadas relaciones sociales. Si se piensa al vínculo como una estructura compleja y no como a una estructura simple, como lo es la relación de objeto, en la que hay involucrados sólo dos elementos: el sujeto y el objeto, el vínculo se transforma en complejo, ya que hay más de dos elementos en juego. Se trata, por tanto, de una estructura triangular, en donde existe un tercero en la relación sujeto-sujeto, en la cual el gran tercero de todo vínculo es la cultura.

Esta estructura triangular se descompone del vínculo en bi-corporal, puesto que siempre hay en juego dos sujetos relacionados entre sí afectándose mutuamente y tri-personal porque hay una tercera *persona* que es la cultura, presente en esa relación bi-corporal. Por lo tanto, estos tres elementos construyen una estructura, ya que está compuesta por una serie de elementos relacionados entre sí con la siguiente característica: si se modifica uno sólo de los elementos

de la estructura, toda es modificada, es decir, que los otros elementos de la estructura resultarán afectados si se afecta uno sólo de los elementos de ella (Pichón-Rivière, 1985).

Al pensar a la sociedad como plantean Pichón-Rivière y Pampliega de Quiroga (1972) en su libro *Psicología de la vida cotidiana*, la sociedad está construida a partir de relaciones vinculares. Son relaciones simbólicas.

Las relaciones de poder expuestas por Foucault (Citado en Dreyfus y Rabinisu, 2001) se podrían entender como las relaciones simbólicas expuestas por Pichón-Rivière (1971), ya que dichas relaciones simbólicas serán utilizadas como herramienta a la hora de construir la realidad, como mecanismos de control delimitando sujetos-cuerpos normales y sujetos-cuerpos *anormales*.

Desde la teorización planteada por Spinoza (1989) se trazan las definiciones de *cuerpo subjetivado* y *cuerpo subjetivo*.

Dicho autor plantea que la realidad es lo mismo que la sustancia, a la que define como “lo que existe por sí mismo” (1989), por lo cual no necesita de ningún otro concepto para ser comprendida. El universo está constituido por una sola sustancia que es también su causa, la naturaleza, que se manifestará activamente, *naturans*, o pasivamente, *naturata*. Sus atributos son infinitos, pero se concretan en los *modos*. Los objetos físicos son uno de esos *modos* y proceden del *atributo* extensión, de la misma manera todas las ideas son *modos* que proceden de otro *atributo*, en este caso el pensamiento. El sujeto, al estar dotado de cuerpo y alma, conoce y se compone de ambos atributos, unidad formada por extensión y pensamiento.

Para Spinoza (1984) la comprensión de la realidad se encuentra en la capacidad de captar la unidad de este *todo* mediante un proceso en el que la ordenación de las ideas (concreción del pensamiento) tiene que coincidir con el orden de las cosas u objetos físicos (concreción de la extensión).

Postula que no hay que alcanzar el saber partiendo de ideas. Defiende a un sujeto realista, al sujeto como es y no como debería de ser. Así dice “todo lo que es, en cuanto es, intenta perseverar en su existencia” (Spinoza, 1989). Si todos los individuos se encuentran en la naturaleza como en un plano de consistencia del que forman la figura completa, variable en cada momento, se afectan unos a otros, puesto que la relación que constituye cada uno supone un grado de fuerza, un poder de ser afectado.

Los afectos son devenires: unas veces nos debilitan, en la medida en que disminuyen nuestra potencia de obrar y descomponen nuestras relaciones (tristeza), y otras nos hacen más fuertes, en la medida en que aumenta nuestra potencia y nos hacen entrar en un individuo más amplio o superior (alegría).

Cuando Spinoza dice “lo asombroso es el cuerpo, aún no sabemos lo que puede un cuerpo” (Citado en Deleuze y Parnet, 1980, p.71) no quiere convertir el cuerpo en un modelo, y el alma en una simple dependencia del cuerpo, sino que quiere eliminar la pseudo-superioridad del alma sobre el cuerpo. Ambos expresan una misma y única cosa: un atributo del cuerpo es también un sentido del alma. Entonces, la verdadera cuestión es ¿qué puede un cuerpo?, ¿de qué afectos es capaz?

Invita a experimentar, ya que para este autor:

Vivimos en un mundo desagradable, en donde las personas y los poderes establecidos tienen interés en comunicarnos afectos tristes. La tristeza es aquello que disminuye nuestra potencia de obrar. Y los poderes establecidos necesitan de ellos para convertirnos en esclavos. Los poderes tienen más necesidad de angustiarnos que de reprimirnos. (Citado en Deleuze y Parnet, 1980, p.71)

Los enfermos, del alma tanto como del cuerpo, no nos dejarán, vampiros que son, mientras que no hayan conseguido contagiarnos su neurosis, su angustia, su querida castración, su resentimiento contra la vida, su inmundo contagio. No es fácil ser un hombre libre: huir de la peste, organizar encuentros, aumentar la capacidad de actuación, afectarse de alegría, multiplicar los afectos que expresan o desarrollan un máximo de afirmación. Convertir el cuerpo en una fuerza que no se reduzca al organismo, convertir el pensamiento en una fuerza que no se reduzca a la conciencia. (p.72)

Al aceptar al cuerpo como la enunciación material del sujeto, construido por una performatividad heterogénea mental y corporal, se concibe el cuerpo subjetivo como el cuerpo metafísico –no solo se busca su reproducción física sino también su reproducción estética, imagen de lo que debes de ser– anclado a una visión anatomista, preponderado y definido, objetivado y controlado por las diferentes relaciones de poder históricas, que a través de los disímiles modos de subjetivación potencian un discurso ideológico heteropatriarcal que sea aceptado y reproducido por la sociedad.

En cambio, el cuerpo subjetivo se encuentra conformado por el caos y construido desde la autoidentificación, entendiendo al caos como el término griego que vino a significar lo opuesto a orden. Es un estado amorfo e indefinido que se supone anterior a la ordenación del cosmos.

Para la Física y la Matemática es el comportamiento aparentemente errático e impredecible de algunos sistemas dinámicos deterministas con gran sensibilidad a las condiciones iniciales (Real Academia Española, 2017).

El cuerpo subjetivo (yo subjetivo) no solo se encuentra representado desde una materialidad pragmática del deseo del propio sujeto, sino, tal como plantea Spinoza (1989), se encuentra también construido desde los afectos, desde los devenires. Los cuerpos no se definen por su género o por su especie, por sus órganos y sus funciones, sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces, tanto en pasión como en acción. Estos devenires, si son producto de nuestro deseo, nos hacen más fuertes, nos potencian.

Por tanto, el objetivo de este trabajo será indagar, analizar y/o deconstruir los modos de subjetivación e identificar los juegos de verdad. Se plantea visibilizar de qué manera se ha constituido el continuo material entre cuerpo subjetivado y cuerpo subjetivo, identificando los juegos de verdad que adoptan los modos de subjetivación y modelan diferentes formas, diferentes cuerpos. Se pretende observar las ideologías del *deber de ser* y los mecanismos coercitivos utilizados para anular *quien quieres ser*. Es el camino que favorece la posibilidad de reivindicar el cuerpo subjetivo, cuerpo disidente, *anormal*, monstruo simbólico que es violentado física y psicológicamente, de manera que se destruye la posibilidad de su performatividad móvil, tan singular como seres humanos existen.

El sujeto no solo cambia físicamente desde el instante mismo de su gestación, sino que en todo el desarrollo de su vida; cambia biológica, psicológica y socialmente. Se encuentra en un constante vital *caótico* desarrollo, pero aun así se tiene la imperiosa necesidad de encontrar la diferencia, no una diferencia en su devenir de libertades, no para sublimarla y potenciarla, sino una diferencia moralista, dicotómica, dualista, una diferencia normada con el fin de exponer a ese *monstruo metafórico* de manera perversa y represiva.

Las sociedades contextualizadas témporo-espacialmente inscriben al monstruo encerrándolo en adjetivos que las relaciones simbólicas, tómesese como relaciones de poder, le asignan a las disidencias. Estas disidencias son catalogadas moralmente controlando los cuerpos, excluyéndolos, eliminándolos y hasta buscando *curarlos*, ya que se los señalaba y señala como cuerpos discapacitados, monstruosos, categorizados dentro de diferentes paradigmas. A modo de ejemplo, citamos el modelo biomédico imperante, que pondera a un hombre natural y/o normal definido por su modos de subjetivación (Planella, 2015, p.97).

Freud (1919) en su libro *Lo Siniestro* plantea el tema de la diferencia y la reacción que tenemos ante ella a través de la siguiente experiencia:

Esta se dio mientras viajaba en tren, en un coche cama, de golpe se abrió una puerta y vio a un señor con gorra de dormir y pijama. Reaccionó con la intención de decirle algo, pero se dio cuenta que era él mismo y no se había reconocido en la imagen reflejada delante suyo. Esta acción –de verse a uno mismo y no sentirse reconocido– es una de las fuentes de producción de la condición de *extranjería inquietante*. Lo mismo pasa en las familias que tienen un hijo con discapacidad cuando los padres no se sienten reconocidos, o también (Korff-Sausse, 2001) un accidente o la enfermedad que obligan a vivir con un cuerpo modificado, alterado, discapacitado. El cuerpo habitual se ha convertido en extranjero; el cuerpo se convierte en una fuente de inquietud, si se quiere de terror. (Citado en Planella, 2015, p.117)

También las disidencias sexo-género son catalogadas desde la ideología, sesgando la construcción subjetiva de la sexualidad y las identidades disidentes, entendiendo al género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales y un ordenador de estas relaciones y como plantea Scott (1990) es una cuestión de la sociedad y no solo de los individuos y sus identidades, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre sexos, siendo este una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder (p.28).

El género pasa a ser una forma de denotar las *construcciones culturales*, la creación totalmente social de ideas sobre roles apropiados para mujeres y hombres. Es una forma de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres. Es entonces, una categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado. Nos ofrece la posibilidad de diferenciar la práctica sexual de los roles sociales asignados a mujeres y hombres. (Scott, 1990, p.28)

Es relacional ya que refiere a las inter-dependencias construidas intersubjetivamente, es jerárquico porque evidencia las relaciones de poder desigual, es cambiante porque se modifica con las intervenciones y a través del tiempo, es contextual porque se expresa diferente de acuerdo a la clase, etnia, edad, orientación sexual, identidad de género y es institucional porque se sostiene a través de las instituciones.

Las significaciones relativas a los cuerpos disidentes han servido como justificación para la producción de desigualdades sociales, ya que han dado lugar a un ordenamiento social dentro de un sistema de dominación debido a un desigual agenciamiento del poder. Se entiende al agenciamiento como colectivo ya que se encuentra conformado por las personas y por las cosas, diferentes flujos arrastrados y unidos en multiplicidades. El cuerpo también es un agenciamiento, es la territorialidad del sujeto que se encuentra en constante cambio,

transformándose y siendo transformado circunstancialmente por el propio sujeto y por los modos de subjetivación que lo atraviesan.

Deleuze y Guattari (1997) afirman que:

Todo agenciamiento es territorial. La primera regla concreta de los agenciamientos es descubrir la territorialidad que engloban. El territorio crea el agenciamiento. El territorio excede a la vez el organismo y el medio, y la relación entre ambos; por eso el agenciamiento va más allá también del simple comportamiento. (p.513)

Las significaciones normadas responden ni más ni menos a un sistema de poder heteropatriarcal ya que el sujeto-hombre siempre se encuentra liderando la construcción social de cada época frente a las demás identidades. Es un sistema heteropatriarcal que define al ser humano desde un constructo biológico binario como lo *normal* y deja por fuera a las demás identidades, identidades *monstruosas*, cercenando los derechos de aquellas personas que se encuentran fuera de estos límites *normales*, que reivindican su esencia, su deseo, su ser disidente.

Dichas significaciones se visualizan en las interacciones entre estructuras sociales, representaciones simbólicas y procesos de construcción de la identidad que son específicos de cada contexto e inextricablemente vinculados a la praxis política (Winker y Degele, 2011). Por lo tanto, se toma como herramienta la reflexión genealógica a partir de las discursividades locales, buscando la sublevación de los saberes locales contra los efectos de poder centralizadores que imponen un paradigma determinado, que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado (Ávila-Fuenmayor, 2006, p.220).

Para poder cumplir con el objetivo planteado en el trabajo –construir una genealogía del monstruo– se toma la significación del *discapacitado*, la construcción teórica del *loco*, la mujer como cuerpo productivo y la construcción de la sexualidad en relación con las personas trans.

Como menciona Ávila-Fuenmayor (2006), “este conocimiento no es un conocimiento común sino un conocimiento particular, un saber local, regional, que no goza de unanimidad y que sólo aparece por la resistencia que opone a los que lo rodean” (p.220).

Dicha construcción genealógica es abordada también junto a los contemporáneos aportes teóricos de la Física y la Matemática, ya que no solo desde las ciencias humanas se puede cuestionar quiénes somos, cómo somos y qué queremos. Entre otras ciencias, la Física y la Matemática ayudan a pensar de manera desterritorializada. El *Principio de incertidumbre* de Werner Heisenberg y la *Teoría de caos* de Edward Lorenz otorgan líneas a seguir para pensar

al ser humano monstruosamente, en constante cambio, reivindicando sus disidencias y entendiendo cómo el deseo es intrínseco del caos.

El discapacitado

Según la reseña histórica elaborada por Ricardo Hernández en su libro *Antropología de la Discapacidad y Dependencia* (2001) existen registros de la performatividad discursiva que se le asignó al discapacitado por parte de las diferentes civilizaciones, y la cual es tomada como línea de análisis para pensar la simbolización que se le ha otorgado al monstruo históricamente.

Hernández menciona que las culturas primitivas de la humanidad están unidas por un mismo denominador en relación con el discapacitado: proscripción y desprecio. Esto tiene que ver con la creencia de que la fuerza física constituía el máximo don para el hombre, en contraposición a la idea generalizada de que las deformidades y deficiencias físicas, junto con las alteraciones mentales, eran una muestra del castigo divino por pecados cometidos por los interesados o sus ascendientes o bien signo externo de la malignidad del sujeto. Esto ocurrió tanto en los países orientales y asiáticos como en las alejadas tribus americanas.

En la antigua Grecia se preponderó la fuerza física, por lo tanto, una persona con limitaciones físicas era considerada poseída o inservible. Su cultura hacía culto de la belleza y la perfección física, por eso a los discapacitados se los expulsaba de la ciudad o se los exterminaba. Esparta, al tener una cultura ofensiva, no permitía miembros no válidos para la batalla, por eso a aquellas personas que no servían para la lucha se las lanzaba desde un monte. Lo mismo ocurría en la Roma imperial, donde los niños y los inválidos congénitos y ancianos se los empujaba al vacío.

En la Edad Media, el discapacitado es perseguido y asociado a la superstición y el daño. Esta forma de verlos es incentivada por la religión, la cual exagera la figura de seres físicamente deformes relacionándolos con el castigo divino y la enfermedad del demonio. En consecuencia, nace la idea de atribuirles actos de hechicería y brujería por pactos hechos con Satanás. También se incrementa la explotación de la mendicidad como negocio y, por tanto, la mutilación de niños nacidos incluso sin ninguna alteración.

El Renacimiento propone una ruptura con la tradición y el oscurantismo; es una especie de epílogo de la Edad Media y el prólogo de la civilización moderna. Se promueve la necesidad de una revisión de las estructuras sociales basada en la organización estatal, propone el paso al estado de los bienes y posesiones de la Iglesia para un mejor cometido por parte de aquél

aunque otras fuerzas se alzan con fuerte reacción en defensa de las prerrogativas eclesiásticas.

Entre tanto, en los siglos XVI y XVII se da el paso a la sociología científica, que va a llegar con el siglo XVIII y que va a constituir la clave del progreso actual.

Como ya se ha mencionado, pensando en los procesos históricos y los significados que se le han atribuido al monstruo, es que se puede construir su genealogía a través de visibilizar la construcción del discurso basado en la *ontología teratológica*, término que deviene de la *teratología* que es “la disciplina científica que, dentro de la zoología, estudia a las criaturas anormales, es decir, aquellos individuos naturales en una especie que no responden al patrón común. Proviene del griego antiguo, *θηρατος*, *theratos*, que significa monstruo, y de *λογία*, *logia*, que significa estudio o tratado” (Educalingo, s/f.). Este término fue utilizado por primera vez en 1832 por Étienne Geoffroy Saint-Hilaire.

Santiesteban (2000) expresa en su libro *El monstruo y su ser* que:

El monstruo está ubicado en un lugar correspondiente dentro del cosmos; sobre todo durante la Edad Media quedará inserto dentro de la creación. Los monstruos existen en todos los niveles de la creación: desde el divino, hasta el mineral, pasando por los más comunes que son el humano y el animal. En ocasiones, el monstruo puede ser racional y en otra irracional, pero pertenece en esencia al reino de lo animado. Por lo que el monstruo, si bien es una existencia en cierto modo plural, dada su conformación –muchas veces híbrida–, su forma y su sentido, se trata de una pluralidad que apunta a la unidad, ya que son varios elementos que forman un solo ser. (p.96)

Desde los registros de imagen, como es la pintura y la fotografía en la teratología decimonónica, que es la especialidad médica destinada al estudio de las deformaciones humanas, se generó un gran avance técnico en la comunidad científica, ya que la imagen pudo representar la evidencia de los análisis teratológicos. En consecuencia, lleva a pensar que esta herramienta coadyuvó en la clasificación y exclusión del anormal, huella dada por su anatomía y fisonomía monstruosa. Esta objetividad científica buscada no fue más que la representación del ambivalente miedo y la fantasía de conocer su origen, clasificación que encubrió la violencia simbólica y la violencia en acto contra aquellas personas que no representan el orden *natural*.

Se adhiere a la concepción teórica de pensar al monstruo no como una fantasía sino como una metáfora, ya que es un ser llevado a otra forma, a otra existencia, pero en esencia el

mismo; es el mismo, pero transportado a lo otro, de ahí la sensación de otredad que experimentamos con el monstruo (Santiesteban, 2000, p.99).

Cuanto más luminosa, racional, religiosa y científica sea una época –como es el caso de la Edad Media, el Renacimiento o la Ilustración– más parámetros normativos se definen, más se concibe que se puede llegar a comprender todo lo que nos rodea a través de la razón, y por tanto más fronteras con lo monstruoso se crean. (Soriano, 2011, p.259)

Al ubicar al discapacitado, a ese monstruo metafórico en la oscuridad, lo significan racionalmente, excluyéndolo de lo normado, potenciando las relaciones de poder que a través de los juegos de verdad lo gobiernan en una época determinada. Tomando entonces las palabras de Aristóteles, quien expresa que el maravillarse consiste en descubrir y potenciar todo aquello que nos sorprende porque es nuevo tanto a la mirada como a los parámetros del conocimiento, se construye un camino posible de liberación como práctica para deconstruir tales significaciones normadas (Aristóteles, 1a. ed., 1994, Tomás Calvo, trad.).

En el ejercicio de maravillarse, también existe una construcción subjetiva debido a que la mirada reconstruye aquello que estamos contemplando, lo que determinará que la práctica de liberación sea reconocer que al mirar se está mirando de manera arraigada a estructuras maquínicas como lo son el pensamiento y la cultura. Por ende, si se acepta que la realidad es subjetiva y se resiste ante una mirada que está inserta en determinados modos de producción de subjetividad, es entonces que se puede deconstruir, asombrarse y dar forma a nuevas maravillas.

El loco

Para la modernidad, *el loco*, ese *otro* era rechazado y expulsado a un lugar donde no se pudiera tener consciencia de su existencia.

Foucault (1961) en su tesis doctoral titulada *Historia de la locura en la época clásica*, publicada en Francia, muestra como hasta el año 1656, año en el que se funda el Hospital General de París, la locura está presente en la vida cotidiana, conviviendo con otras formas de experiencia.

Al desaparecer la lepra en Europa, los leprosarios, que eran más de veinte mil en la Europa cristiana, son transformados en centros de reclusión e internamiento. Allí se encierran de manera indiscriminada a todas aquellas personas que por alguna razón no se ajustan a la *normalidad* reivindicada por la sociedad de esa época. El loco va a ser encerrado junto a enfermos y ancianos, criminales y pobres, viciosos y pervertidos, herejes y ociosos, rebeldes

y libertinos, por lo tanto, este hospital detrás de su fachada de institución médica es en realidad un espacio jurídico-policial.

Lo que durará más tiempo que la lepra, y que se mantendrá en una época en la cual, desde muchos años atrás, los leprosos están vacíos, son los valores y las imágenes que se habían unido al personaje del leproso; permanecerá el sentido de su exclusión, la importancia en el grupo social de esta figura insistente y temible, a la cual no se puede apartar sin haber trazado antes alrededor de ella un círculo sagrado. (Foucault, 1961, p.7)

La enfermedad de la lepra fue desapareciendo, pero la imagen del leproso perduró, imagen que significaba un ser incurable, mutilado y que causaba vergüenza a la sociedad. Estas estructuras de significación permanecieron y en algunos casos, hasta en los mismos lugares, los juegos macabros de exclusión se repetirán históricamente de manera raramente parecidas, “con un sentido completamente nuevo, y en una cultura muy distinta, las formas subsistirán, esencialmente esta forma considerable de separación rigurosa, que es exclusión social, pero reintegración espiritual” (Foucault, 1961, p.8).

El lugar de la lepra fue tomado por las enfermedades venéreas, en un mundo donde la internación es una herramienta de control constantemente impartida.

En el siglo XVII, a las enfermedades venéreas se las separa de su contexto médico y se las integra a la locura, encerradas en un espacio moral de exclusión. Pero la verdadera herencia de la lepra se desarrolla en un fenómeno muy complejo, que el ámbito médico tardará en apropiarlo. Este fenómeno es la locura.

El loco dentro del sistema de internamiento, que imperó en Europa desde mediados del siglo XVII no es reconocido en su individualidad, pertenece a una familia más vasta que obstaculiza la organización económica y social del capitalismo. Los centros de internamiento no solo tuvieron como función encerrar a los locos, sino de una manera más general a toda gente ociosa, sin oficio, sin recursos propios, por lo cual su internamiento en realidad no era médico. A través de un discurso oculto se buscaba desdibujar la ideología en la cual no se consideraba a estas personas como enfermas, sino como incapaces de integrarse a esta sociedad.

Es a partir de que se instaura la sociedad contemporánea industrial, es decir, desde la sociedad europea del siglo XVIII hasta la actualidad; que se produce la liberación de los centros de internamiento de los enfermos mentales, desocupados, inválidos y ancianos.

Foucault (1999) cuenta que la liberación de los grandes centros de internamiento se sitúa en Francia e Inglaterra a finales del siglo XVIII. En Francia, este episodio tuvo lugar en 1792, en

plena revolución francesa. El médico Pinel fue destinado a uno de esos grandes centros donde se encerraba a estas personas, estableciendo que este lugar de encierro ya no funcionaría como cárcel sino como un hospital, donde la gente será considerada como enferma y los médicos tendrán por tarea cuidarlos y sanarlos (vol. 3, p.76).

Este episodio tiene su semejante y equivalente en Inglaterra, más o menos por la misma época. Se establecen, por primera vez en Europa, hospitales psiquiátricos en el sentido estricto del término, es decir, centros destinados a recoger personas reconocidas como enfermos mentales con el fin de curarlos. Es importante aclarar que antes de la Revolución Francesa o antes de finales del siglo XVII en Europa los locos sólo eran considerados como criminales, pero a partir de Tuke y Pinel la locura pasa a ser concebida como enfermedad mental (Foucault, 1999, vol. 3, p.77).

Pero este nuevo paradigma no es más que un camuflaje de una nueva segregación, esta vez amparada ya no desde lo divino sino desde una ciencia normalizadora que crea un *estatuto general del loco*.

Toda sociedad siempre está delimitada por reglas y estas se deben imponer a todos sus ciudadanos, pero en ella viven individuos que se alzan ante este reglado buscando escapar de él. Se encuentran excluidos socialmente y su posición en la sociedad es el de objeto o víctima. El sistema los excluye de la producción por su relación con el trabajo, con la producción económica, los excluye de la familia, por no reproducir-reproducirse, también del discurso ya que no los considera y su pensamiento no es apropiado para la reproducción del sistema de poder dominante. A estos individuos son los que, en líneas generales, la sociedad los llama *locos*. Van a construirse entre los márgenes, necesarios e indispensables para las sociedades.

El capitalismo se va a preocupar de la existencia en el interior de la sociedad de individuos que estén desempleados, es decir, aquellos no productivos que puedan afectar la política salarial de los empresarios. Son aquellos que van a fomentar la existencia de un sistema de hospitalización encargado de curar para resituar en el mercado de trabajo a los individuos de lo que se espera que sólo de una manera temporal no puedan trabajar, para volverlos a introducir al circuito del trabajo obligatorio. Esto hace nacer una figura que hasta entonces no había existido nunca, el psiquiatra.

Se comienza a tener la idea de que la locura es una enfermedad tan especial como para merecer un estudio singular y ocupar la atención de un especialista como el psiquiatra, por lo que se crea la nueva categoría social de esta disciplina.

El loco ha adoptado en nuestras sociedades el rostro del enfermo mental. El enfermo mental no es la verdad descubierta del fenómeno de la locura, es un herramienta de poder capitalista al servicio de dicho sistema.

Foucault (1961) afirma que:

La constitución de la locura como enfermedad mental a fin del siglo XVIII supone la constatación de un diálogo roto, da a la separación como ya admitida, y hunde en el olvido todas esas palabras imperfectas, sin sintaxis fija, un poco balbuceantes, en las cuales se efectuaba el intercambio entre la locura y la razón. El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón sobre la locura, no ha podido establecerse más que sobre tal silencio. No he querido hacer la historia de ese lenguaje sino más bien la arqueología de ese silencio.

Cualquier sociedad puede definir la locura de tal manera que ciertas personas caigan en esa categoría y sean aisladas. Pero el poder no sólo determina la normalidad y la locura, sino también el conocimiento. Muchas veces se ha dicho que el saber produce poder, pero Foucault (1973) afirma que de la misma manera el poder produce saber.

Occidente será dominado por el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego (...), hay que acabar con ese gran mito. Un mito que Nietzsche comenzó a demoler al mostrar que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es la lucha por el poder. El poder político no está ausente del saber, por el contrario está tramado con éste. (p.59)

De modo que los que tienen el poder son los que determinan lo que es normal, lo que es justo y lo que es verdad.

Entonces la verdad es construida, es producida por múltiples imposiciones. Tiene efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su "política general de la verdad": es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero. (Foucault, 1979, p.187)

Esto deja al descubierto la manera en que el cuerpo se ha hecho imagen, se ha abstraído. La imagen es secuestrada en discursos que buscan otorgar una identidad política normada.

El cuerpo es considerado una fuerza productiva, no se lo considera como un cuerpo biológico o material. El cuerpo es político ya que existe a través de un sistema político que lo construye.

El poder político no consiste únicamente en las grandes formas institucionales del Estado, en lo que llamamos aparato de Estado. El poder no opera en un solo lugar, sino en lugares múltiples: la familia, la vida sexual, la forma en que se trata a los locos, la exclusión de los homosexuales, las relaciones entre hombres y mujeres (...), relaciones todas ellas políticas. No podemos cambiar la sociedad, a no ser que cambiemos estas relaciones. (Foucault, 1978, p.6)

Dicho poder impone la idea de que la monstruosidad es aterradora, buscando la reproducción del discurso que norma un dualismo *normal-anormal*, aunque históricamente este discurso sufra una metamorfosis, el cometido es el mismo: aislar y clasificar con el fin de dominar.

El loco, el enfermo mental, es ni más ni menos que otro monstruo *metafórico*, un constructo discursivo ideológico que responde a un sistema de poder. El sistema capitalista, en el cual hoy las sociedades en su mayoría se encuentran insertas, reafirma la necesidad de ubicar dentro de la normalidad a los sujetos, para ser apropiados desde la razón que, al igual que en otros momentos históricos pero con otros discursos, desempeñan un papel dentro de un sistema estratégico en el que el poder está implicado y gracias al cual funciona.

Si dichos sistemas *enseñan* de qué manera mirar, los sujetos podrían cuestionar que todo aquel al que se lo define como loco, como enfermo mental, no es más que un sujeto liberado, un sujeto monstruoso, debido a que en sí mismo es un revolucionario social porque desde su cuerpo y su comportamiento visibiliza que la normalidad puede ser otra diferente de aquella a la cual los modos y/o procesos de subjetivación significan.

La mujer

Desde una posición cosificadora, históricamente a la mujer se le ha otorgado un lugar jerárquico inferior al hombre, a través de un discurso al que podríamos llamar fisiológico. Es un discurso que se construye desde un *orden natural* que ve a la mujer como un ser fantasmagórico, le otorga una performatividad monstruosa y la enuncia como un ser incompleto y falto de cualidades, por lo que sus capacidades sociales fueron delimitadas por un mundo en el que el poder se encontraba y se encuentra manejado por hombres. Sus capacidades debían de favorecer la reproducción y la crianza, es decir, debían de ser máquinas productivas al servicio del incremento capitalista.

La Iglesia también ha llevado adelante esta persecución sobre las mujeres, atacando su sexualidad, buscando su humillación, señalándolas como el pecado original y la causa de la perversión en los hombres. Se encargó de castrar a la mujer, excluyendo de ella todo goce, secuestrando su sexualidad, su cuerpo, para dejarlo al dominio del hombre. La sociedad establece que el aparato reproductivo delimita qué tipo de sujeto es y para qué sirve, la natura lleva a enmarcar nuevamente lo dual – hombre/mujer, normal/monstruo– para excluir y someter, herramienta perversa y macabra transmitida históricamente pero cada vez más invisibilizada.

A mediados del siglo XVIII, cuando el poder reinante capitalista se consolidó y toda resistencia fue cercenada, los investigadores comenzaron a estudiar la *Caza de brujas* como un simple ejemplo de supersticiones rurales y religiosas. No hace mucho tiempo se comenzó a investigar seriamente los motivos que se esconden tras la persecución de las *brujas* y su correlación con la instauración de un nuevo modelo económico. Durante dos siglos se dieron ejecuciones y torturas, condenando a miles de mujeres a una muerte atroz. Se buscó la eliminación de las brujas de las páginas de la historia, trivializando su eliminación física en la hoguera ya que estas mujeres fueron perseguidas por resistirse al poder de la Iglesia y el Estado. La mayoría de los documentos que fueron escritos donde se hace referencia a la *Caza de brujas* fueron escritos por aquellas personas que tenían el poder, como lo eran los inquisidores, los magistrados y los demonólogos. Se buscó instaurar en el colectivo el miedo y la misoginia hacia las mujeres que eran señaladas como brujas, por lo tanto como monstruos. Se propagó una imagen horrible, convirtiéndolas en asesinas de niños, sirvientes del demonio, destructoras de hombres, seduciéndolos y haciéndolos impotentes al mismo tiempo.

Según Federici (2010), la *Caza de brujas*, así como la trata de esclavos y la conquista de América, fue un elemento imprescindible para instaurar el sistema capitalista moderno, ya que cambió de una manera decisiva las relaciones sociales y los fundamentos de la reproducción social, empezando por las relaciones entre mujeres-hombres y mujeres-Estado.

Todo esto llevó a que se ampliara el control del Estado sobre el cuerpo de las mujeres, buscando criminalizar el control que estas ejercían sobre su capacidad reproductiva y su sexualidad, donde las primeras señaladas fueron las parteras y las ancianas. El resultado de la *Caza de brujas* en Europa creó un nuevo modelo de feminidad: otorgó una nueva posición social a las mujeres, devaluó su trabajo como actividad económica independiente y las colocó en una posición subordinada a los hombres, principal requisito para la reorganización del trabajo reproductivo que exige el sistema capitalista.

El sistema capitalista no solo se valió de la *Caza de brujas* para llevar adelante el control total de la mujer y su cuerpo, sino que también controló mediante la vigilancia el embarazo y la maternidad, llegando a límites inhumanos, como la institución de la pena capital contra el infanticidio que buscaba ajusticiar y culpar a la mujer cuando su bebé nacía muerto o moría durante el parto.

Federici (2010) sostiene que:

La *Caza de brujas* expropió los cuerpos de las mujeres, los cuales fueron así “liberados” de cualquier obstáculo que les impidiera funcionar como máquinas para producir mano de obra. La amenaza de la hoguera erigió barreras formidables alrededor de los cuerpos de las mujeres, mayores que las levantadas cuando las tierras comunes fueron cercadas. (p.252)

Si bien Foucault analizó las técnicas de poder y las disciplinas a las que el cuerpo se vio expuesto ignoró el proceso de reproducción y unificó la historia de la mujer y el hombre sin diferenciarlas. Esto se refleja en que no realiza un análisis del disciplinamiento al que fueron sometidas las mujeres y el ataque más aberrante contra su cuerpo: la *Caza de brujas*.

Para poder comprender la historia de las mujeres en la transición del feudalismo al capitalismo, se debe analizar los cambios que el capitalismo introdujo en el proceso de reproducción social y, especialmente, de la reproducción de la fuerza de trabajo, tomando como puntos clave a examinar la reorganización del trabajo doméstico, la vida familiar, la crianza de los hijos, la sexualidad, las relaciones entre hombres y mujeres y la relación entre producción y reproducción en la Europa de los siglos XVI y XVII.

El cuerpo de la mujer no solo perdió las connotaciones naturalistas, sino que se le asoció a una función-cuerpo, su cuerpo se convirtió en un término puramente relacional, ya que no significaba ninguna realidad específica, se le identificaba, en cambio, con cualquier impedimento de la razón (Federici, 2010).

La mujer es ubicada en oposición al hombre, y es desde esta categorización que se la determina, se la limita, se le niega la posibilidad de un vínculo recíproco, por lo tanto no se le otorga un valor en sí misma, sino en relación al hombre.

Ella no es otra cosa que lo que el hombre decida que sea, así se la denomina “el sexo”, queriendo decir con ello que a los ojos del macho aparece esencialmente como un ser sexuado: para él, ella es sexo; por consiguiente, lo es absolutamente. La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no este con relación a ella; la mujer es

lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro (De Beauvoir, 1969, p.4).

Se la considera a la mujer una harpía, es el atributo femenino en su expresión maligna y reside en su figura femenina invertida: en lugar de ser la madre protectora, será la anti-madre amenazante (Santiesteban, 2003, p.241).

Desde esta visión se la construye como cuerpo subjetivado, ya que su cuerpo es real y aceptado si se reproduce. Deberá de ser *madre* y *santa*, de lo contrario será aprisionada como bruja, monstruo, hereje, etc. Se la construye como un monstruo metafórico por un discurso posicionado desde relaciones de poder desiguales, ya que su corporalidad se enuncia como amenazante ante los ojos de los que instituyen lo normado.

Solo se puede dominar a todo aquello que posicionamos como inferior o débil y esta es la principal encomienda y herramienta que tiene el poder heteropatriarcal, es decir, ubicar a la mujer en ese lugar, crear una ideología de género que sustente tales diferencias, que sea aceptada por la sociedad y promulgada sin cuestionarla.

Las palabras de Federici (2010) lo confirma: “recordemos que cientos de miles de mujeres no podrían haber sido masacradas y sometidas a las torturas más crueles de no haber sido porque planteaban un desafío a la estructura de poder” (p.226).

Las personas trans

Bajo la expresión *trans* se suele reunir a una heterogeneidad de formas de habitar el sistema sexo/género que implican diferentes formas de identificación, vivencias, estrategias y formas de corporalización. Las personas trans son aquellas que se identifican con un género diferente al asignado al nacer, y a quienes se revelan a través de su autodenominación, apariencia, corporalidad o expresiones a las expectativas sociales ligadas al género que se les impuso social o jurídicamente (transgéneros, travestis, transexuales, genderqueer, drag king, crossdressers, drag queens y sin género), por lo que el término trans puede cubrir muchas identidades sexuales y expresiones de género distintas (Ministerio de Desarrollo Social, 2016, p.11).

Estas personas son conocidas y reconocidas en las diferentes culturas y religiones durante toda la historia de la Humanidad, muchas veces relacionándolas con los ámbitos de la espiritualidad y/o la religión.

Las referencias más antiguas se encuentran ya en el *Código de Hammurabi* de los babilonios. La mitología clásica está plagada de referencias a las posibles combinaciones de las

identidades sexuales anatómicas y sociales, así como a los cambios de sexo. Su existencia se ve reflejada en infinidad de documentos o relatos míticos o históricos, también en piezas arqueológicas como la escultura y la pintura lo que sugiere su existencia, variando la significación de estas personas por parte de las sociedades, puesto que en algunas se les ha idolatrado y en otras marginado y rechazado.

En relación a la cultura grecoromana, existe actualmente una escultura de Ovidio expuesta en el *Museo del Louvre* de París, es una representación de la diosa Castalia, que en la mitología griega era una diosa comprensiva y que accedía a los deseos de las almas femeninas encerradas en cuerpos masculinos.

Con respecto a Roma, se sabe que existían personas nacidas en cuerpo de varón, que decidían su género y autocastraban sus genitales masculinos. Estas personas eran las sacerdotisas *Gallae*.

En sánscrito, existe la palabra *kliba* que designa a las personas que no podían considerarse claramente ni como mujeres ni como hombres.

En las narraciones del filósofo judío Philo de Alejandría (20 a.C.–50 d.C.), el autor describió a romanos varones que invertían grandes sumas de dinero para cambiar su género masculino a femenino.

Ovidio, que fue un poeta de la antigua Roma, describe todos los cambios de cuerpo posibles en su extenso poema *Las Metamorfosis*, sugiriendo de manera clara el deseo de algunas personas de la época de querer cambiar de sexo.

También en Roma existió un emperador romano, Heliogábalo (203–222 d.C.), que afirmaba sentirse mujer; y llegó a pedir a sus médicos que le practicasen una cirugía para cambiarse de sexo.

En la cultura hindú, estaban las *hijras*, varones que se castraban ritualmente y se convertían en sacerdotisas. En la India actual aún persiste la tradición.

Los estudios antropológicos ponen en evidencia la presencia y normalización de la transexualidad en las distintas etnias indígenas de América del Norte. Para los sioux existen los *winkte*; para los yuma, los *elsa* y entre los navajos los *nadle*. De igual forma, en África el fenómeno está contextualizado en las diferentes etnias, como los *sererr* del pueblo Pokot en Kenya o las *sarombavy* de Madagascar.

Es partir de la preponderancia de las religiones monoteístas que se impone una visión dicotómica de la vida, en donde cualquier manifestación que transgreda los sexos biológicos es negada y perseguida.

Aunque llegando a la Edad Media existen referencias de personas trans incluso dentro de la misma Iglesia católica, tal es el ejemplo de Santa Wilfrida, cuya leyenda dice que pidió a Dios poder convertirse en hombre y le fue concedido. Asimismo, San Onofre pidió a Dios que le hiciera varón, y su cuerpo se masculinizó. Del Papa Juan VIII (sucesor de León IV) se menciona que biológicamente había nacido mujer, aunque se hizo pasar toda su vida por varón, historia que fue censurada varias veces por la Inquisición.

Otro caso evidente es el de Juana de Arco (1412–1431) que fue ejecutada por la Inquisición por brujería y por llevar constantemente ropas de hombre y comportarse como varón en todo momento.

En los siglos XIX y XX, con la secularización del mundo occidental, se abre la puerta al estudio científico del *hecho trans*. Primero se lo tomó como desviación, más adelante como trastorno mental, buscando siempre invalidar la construcción de los cuerpos subjetivos trans debido a que desde sus imágenes no científicas y/o cuerpos disidentes demuestran el paradigma de género binario (hombre-macho y mujer-hembra). Las personas trans exponen que el vínculo entre el sexo y el género es una construcción cultural que lejos está de tener una estructura estanca corporizada por un modelo biológico-céntrico occidental.

La posibilidad de que existan personas que se identifican con lo femenino y tienen pene (la anatomía socialmente asignada a un hombre) y personas que se identifican con lo masculino con vulva (la anatomía socialmente asignada a una mujer) erosiona la supuesta coherencia de la heterosexualidad y el género biológico, e interpela las naturalizaciones más fuertes que existen a nivel social, revelando una vez más la dimensión política que encierra toda identidad (Ministerio de Desarrollo Social, 2016, p.12).

Ninguna imagen científica del mundo es independiente del sujeto que observa y conoce, debido a que las distintas observaciones llevadas a cabo desde diferentes posiciones o a través de diferentes aparatos de medición o sujetos observadores dan lugar a distintos aspectos de una misma realidad, lo que es congruente con los aportes de Butler (2001) en relación a su *Teoría de la Performatividad del Género*.

Dicha teoría no solo es aplicable a la construcción cultural del género, sino que también es consecuente con toda la disímil corporeidad del ser humano. Butler (Citado en Duque, 2010, p.87) propone dismantelar la concepción de sujeto/a universalista que sustenta la política

liberal actual, como los procesos de esencialización, naturalización e identificación de las teorías de la política de la diferencia con relación a las poblaciones LGBTIQ. Para esta teoría, la orientación sexual, la identidad sexual y la expresión de género son el resultado de una construcción y producción social, histórica y cultural, y por lo tanto no existen papeles sexuales o roles de género, esencial o biológicamente inscritos en la naturaleza humana.

La hipótesis planteada por Butler (2001) se puede unir a la construcción performativa de los cuerpos subjetivados y los cuerpos subjetivos, los primeros contruidos biológicamente (reproducción de células y neuronas) y a la vez contruidos por un observador subjetivamente que designa dicho cuerpo como *normal* o monstruoso, aunque dicha observación se enfrenta con un hecho reaccionario político y social que es la construcción que otorga el sujeto de su propio cuerpo, cuerpo subjetivo buscando potenciar un sujeto/a innombrable, abyecto, ininteligible, anormal, caótico y así desmantelar una red de dispositivos de saber/poder.

Leticia Sabsay (2005), cita a Butler, quien afirma que como alternativa a estos proyectos de sesgo iluminista (liberalismo-política de la diferencia) su propuesta es la de proliferar, multiplicar las posiciones, explotar la diseminación de la diferencia. Y entiende que este es realmente un proyecto transformador, por cuanto la introducción de la diferencia sería en sí misma desestabilizadora. La diferencia modificaría necesariamente las jerarquías, ya que al introducir un nuevo significante en el sistema de representaciones (en la cadena del significante), todas las relaciones diferenciales y de valor (de los signos) se alteran (Como se citó en Duque, 2010, p.93).

El estudio del cuerpo y el monstruo reflejan las problemáticas de lo humano y esto se relaciona con la representación y la expansión de los horizontes del cuerpo como posibilidad, marcan los cierres, aperturas y crisis del orden epistémico, político y estético de una época.

El cuerpo monstruoso es una desarticulación de lo normadamente legible y en este contexto los monstruos se han vuelto interiores y ominosos como un punto de fuga frente a la constitución de lo normado.

En el desarrollo de dicho trabajo se fue reflexionado sobre aquellos *cuerpos anormales*, monstruos, cuerpos subjetivos. El discapacitado, el loco, la mujer y las personas trans son caras diferentes de una misma moneda. Todos ellos buscan una deconstrucción antiesencialista de aquellos cuerpos subjetivados, contruidos desde un pensamiento positivista, dicotómico y determinista.

Sus imágenes son la traducción de la incapacidad de implementar los marcos de la normalidad que buscan controlar y someter dichos cuerpos.

Incertidumbre y caos

Para reflexionar acerca de aquella corporeidad que las sociedades históricamente han asociado a lo monstruoso no solo es importante construir dicha reflexión desde las ciencias humanas, sino también tomar visiones muy enriquecedoras, como las que otorgan otras ciencias tales como la Física y la Matemática contemporánea. En el devenir histórico sus coincidencias aportaron diferentes teorías que otorgan nuevas herramientas a utilizar a la hora de reflexionar sobre la realidad.

Demócrito con su imagen atomística de la naturaleza creó la idea de la determinación absoluta de todo el devenir natural, comúnmente llamada *Principio de determinación*. Este principio constituye la columna vertebral de todas las ciencias positivistas anteriores al siglo XX.

Esta doctrina afirma que “todo lo que ha habido, hay y habrá, y todo lo que ha sucedido, sucede y sucederá, está de antemano fijado, condicionado y establecido, no pudiendo haber ni suceder más de lo que está de antemano fijado, condicionado y establecido” (Ferrater Mora, 2001, p.533). El mundo ha de ser concebido como un mecanismo que funciona con una determinación absoluta, puesto que es inviolable gracias al ingenioso mecanismo de la naturaleza, que con un cálculo exacto ha señalado su suerte a todo y a todos. Este aparato renuncia a toda intromisión que suponga cambios, abandonando a su curso propio, que está regido por las leyes inherentes en él.

La *Teoría de los quanta* del siglo XX, que se ocupa de los átomos individuales y de los electrones, interpela el paradigma determinista y es altamente perturbadora para los prejuicios que han gobernado la Física desde los tiempos de Newton. La misma arroja dudas sobre la universalidad de la ley de la causalidad. Expresa que los átomos quizás tengan una cierta cantidad de libre voluntad, de manera que su conducta, aún en teoría, no está enteramente sometida a ley. El *Principio de Indeterminación o Incertidumbre* (PI), que fue enunciado por Werner Heisenberg en 1925, plantea que “una partícula puede tener posición o puede tener velocidad, pero no puede, en un sentido exacto, tener ambas” (Russell, 1983, p.84). Sólo se puede ver un electrón cuando emite luz, y sólo lo hace cuando salta, de modo que para ver dónde está es preciso verlo desplazándose. Este principio pondrá fin al paradigma del determinismo físico y chocará con los conceptos usuales de la teoría clásica.

Desde la formulación del PI, dentro de la Física cuántica se tomará como más generalizada y aceptada, la llamada *interpretación de Copenhague* o *interpretación probabilística*. Esta reconoce en la Física cuántica un elemento esencial de incertidumbre en los fenómenos que

ella misma estudia, ya que cualquier intento por determinar la trayectoria o velocidad de un electrón implica la interacción de éste con un instrumento de medida. El problema es que dicha interacción afecta el movimiento futuro del electrón, por tanto el objetivo inicial de determinar el comportamiento futuro no será logrado.

Por tanto, lleva a interrogarse sobre qué tan exacta pueda ser la observación de un ser humano hacia otro. Si la observación en sí misma se ve afectada por dicho observador entonces la imagen de la que él se quiere apropiarse para señalar *una verdad* en relación a ese otro sujeto en sí misma es transformada y, en consecuencia, no puede ser clasificada. Es en este punto en donde se reconoce ese rizoma que se genera entre el cuerpo subjetivo y el cuerpo subjetivado.

Dentro de la teoría cuántica, Werner Heisenberg estableció en 1927 que en los sistemas cuánticos no es posible una determinación completa de su comportamiento o evolución dinámica futura, por lo que sitúa a los científicos en una encrucijada ya que deberán aceptar el indeterminismo como parte fundamental de la ciencia. Al igual que Heisenberg, otros filósofos y científicos defendían la indeterminación de la libertad humana, apresada por el determinismo mecanicista.

A finales del siglo XIX, Henri Poincaré (matemático francés) ofreció un nuevo punto de vista, interrogándose si el sistema solar sería estable para siempre. En el año 1890, inauguró la posibilidad del caos, en el sentido de comportamiento que dependiera sensiblemente de las condiciones iniciales. Para este matemático, el azar no es más que la medida de la ignorancia del hombre, pero reconoce la existencia de innumerables fenómenos que no eran completamente aleatorios, que simplemente no responden a una dinámica lineal, por lo que dirá:

(...) Que un pequeño error en las condiciones iniciales, en vez de provocar también un pequeño error en las últimas, provocaría un error enorme en éstas, con lo cual el fenómeno se vuelve impredecible y entonces lo adjudicamos al azar. Desde ya, este efecto multiplicativo del error no es debido a nuestra ignorancia o a nuestro limitado conocimiento de lo real, sino a la misma configuración de la realidad, que admite ese tipo de evoluciones erráticas. (Cazau, 1995)

Heidegger (Citado en Molina, 2016, p.460) plantea en relación con la Física contemporánea el reconocimiento del cuerpo como condición de posibilidad del conocimiento científico y tiene lugar en el marco de los denominados *sistemas de referencia* (*Teoría de la relatividad de Einstein*), así como en la constatación del papel fundamental jugado por los *aparatos de*

medición en la observación (Mecánica cuántica). De acuerdo con la *Teoría de la relatividad*, operativa en el nivel macrofísico, un sistema de referencia es un conjunto de convenciones usadas por un observador para poder medir las magnitudes físicas de un sistema físico. Las trayectorias medidas y el valor numérico de muchas magnitudes son relativas al sistema de referencia que se considere.

Según la mecánica cuántica, cuyo ámbito de validez se limita al nivel microfísico, la obtención de los datos de la observación no se puede llevar a cabo previamente a través de un mero cálculo matemático, sino que ello requiere la propia intervención corporal del observador en la observación, que tiene lugar a través del aparato de medición utilizado por el observador. Esta indeterminación previa viene matemáticamente expresada a través de una función de probabilidad de las posibilidades objetivas, de las posibles observaciones, cuya realización o actualización sólo puede tener lugar a través de un acto de observación irreversible. (Molina, 2016, p.462)

Este reconocimiento del cuerpo del observador como condición de posibilidad de aquello que podemos observar, lleva a Apel (1958) a defender la tesis de que la Física contemporánea ha sufrido un proceso de *desdogmatización* con respecto a la dogmática Física clásica. En efecto, a diferencia de esta última, “en la Física contemporánea tiene lugar una toma de conciencia acerca del carácter dogmático (céntrico y finito) de toda observación y, por lo tanto, del conocimiento científico en general, haciendo de este modo posible una reflexión en torno a las perspectivas, enfoques y posiciones que dan lugar a las diferentes visiones de la naturaleza” (p.64).

Como consecuencia del reconocimiento del cuerpo como condición de posibilidad del conocimiento científico en el marco de la Física contemporánea, Apel (1958) considera que es posible establecer un puente entre esta y la labor desempeñada en el seno de las ciencias hermenéuticas (pp. 65-66).

En efecto, el carácter no dogmático de la Física contemporánea permite hablar de su similitud formal o estructural con respecto a las ciencias hermenéuticas, encargadas, entre otras cosas, del estudio comparativo de las imágenes pre-científicas del mundo presentes en el ámbito artístico, político, religioso, jurídico o social de una determinada comunidad histórica. Por otra parte, los experimentos realizados en el nivel microfísico de la Mecánica cuántica arrojan luz acerca de cómo tiene lugar la formación de imágenes (no científicas) del mundo en el ámbito de la experiencia cotidiana (pp. 65-66).

La teoría de las estructuras disipativas o también llamada *Teoría del caos* (TDC), iniciada por Henri Poincaré en el año 1890 y popularizada gracias al trabajo del matemático y meteorólogo Edward Lorenz (1963), será utilizada para explicar la inexactitud y la dificultad para obtener resultados previsibles de la realidad.

La historia del caos es reciente y se sitúa en la década de 1950 cuando se inventaron los ordenadores y se desarrollaron algunas intuiciones sobre el comportamiento de los sistemas no lineales. En el año 1963, Edward Lorenz trabajaba en unas ecuaciones que esperaba predijeran el tiempo en la atmósfera, y trató mediante los ordenadores de ver gráficamente el comportamiento de sus ecuaciones. Encontró, luego de dicho cálculo, una figura que ahora se conoce como *atractor de Lorenz*. Pensó que se había cometido algún error al ejecutar el programa y lo intentó repetidas veces, logrando siempre el mismo resultado, hasta que se dio cuenta de que algo pasaba con el sistema de ecuaciones simplificado con el que estaba trabajando. Después de estudiar detenidamente el problema y hacer pruebas con diferentes parámetros, tanto iniciales como las constantes del sistema, Lorenz llegó a la conclusión de que las simulaciones eran muy diferentes para condiciones iniciales muy próximas.

Descubrió que pequeños cambios en las condiciones iniciales producían diferencias asombrosas en el resultado, con lo cual las predicciones meteorológicas a mediano o largo plazo resultaban imposibles.

La tradicional certeza de la Matemática no podía compensar la tradicional incertidumbre de la Meteorología, ya que el virus de la incertidumbre había invadido el mismísimo cuerpo de la madre de las ciencias exactas. Si la misma Matemática permite que de pequeños cambios iniciales se produzcan al final grandes cambios, entonces toda otra ciencia que, como la Meteorología, intente fundarse en la Matemática, habrá de pronosticar grandes catástrofes a partir de pequeñas alteraciones ambientales. Fue así que nace el Efecto mariposa, que habla de pequeños cambios como el aleteo de una mariposa en Pekín que genera grandes consecuencias como un huracán en Arizona. (Cazau, 1995)

La TDC plantea que el mundo no sigue el modelo del reloj, previsible y determinado, sino que tiene aspectos caóticos: el observador no es quien crea la inestabilidad o la imprevisibilidad con su ignorancia: ellas existen de por sí. La realidad no es entonces ni puramente determinada ni puramente gobernada por el azar. Hay algunos fenómenos a los que a grandes rasgos puede aplicarse el esquema determinista, como el movimiento de la tierra en torno al sol, pero en otros hay una mezcla de determinismo y probabilidad o azar, como en la evolución de un ser humano, de una sociedad, del clima terrestre, etc. Por lo tanto, un problema de la ciencia actual es precisamente determinar cuánto hay de determinismo y

cuánto de azar en los fenómenos que se estudian. Ambos elementos están siempre presentes en mayor o menor medida, las predicciones ya no pueden ser absolutas sino probabilísticas, y ello no por incompetencia o ignorancia sino porque la misma realidad tiene de por sí esa mezcla.

A partir de Ilya Prigogine y su *Teoría de las estructuras disipativas*, formulada en el año 1967, las estructuras de la naturaleza obligan a introducir el concepto de probabilidad, independientemente de la información que se posea, con lo cual la descripción determinista solamente puede aplicarse a situaciones idealizadas no representativas de la realidad física de nuestro mundo.

Como síntesis de la TDC, Prigogine en el año 1967, expone su teoría la cual sostiene que la realidad es una *mezcla* de desorden y orden, y que el universo funciona de tal modo que del caos nacen nuevas estructuras, llamadas *estructuras disipativas*. Tengamos presente que la TDC no se opone radicalmente a la Teoría determinista, en el sentido de proponer que sólo existe el caos y el azar. Si esto fuera así sería imposible cualquier intento de hacer ciencia, salvo que esta consistiera en inventar algún orden artificial en los fenómenos. La TDC propone para el universo un ciclo de orden, desorden, orden, etc., de forma tal que uno lleva al otro y así sucesivamente tal vez en forma indefinida.

No concibe la realidad como puro azar, sino como una mezcla de azar y determinismo, de manera que tiene algunos aspectos predecibles y otros no por lo que debido a la incidencia del azar, las predicciones que se hagan sobre futuros acontecimientos sólo pueden ser probabilísticas.

Tal como plantean los postulados de la Física contemporánea, los procesos de la realidad (incluida la realidad psíquica) son circulares, es decir, forman *bucles* o circuitos cerrados de retroalimentación.

El estado de equilibrio se rompe porque el sistema recibe alguna influencia externa bajo la forma de energía o información, con lo cual pasa a un estado de desequilibrio. La experiencia revela que este estado de desequilibrio no puede sostenerse por mucho tiempo, y que pronto intentará un re-equilibramiento, que puede seguir dos rutas alternativas a partir de un punto de bifurcación: o bien retorna al equilibrio original (de C pasa a A), o bien procura pasar a un equilibrio superior, más complejo y más sofisticado, denominado como estructura disipativa (pase de C a D), tal como fue mencionado por Ilya Prigogine en el año 1967 y que tiene lugar mediante un mecanismo de retroalimentación positiva, amplificador de las desviaciones y por ello el sistema es conducido a una situación tal que se desestructura y se reconfigura

en una nueva estructura, distinta de la anterior y, como dijimos, más compleja. Nos sugiere un proceso irreversible, desde que no implica volver al punto de partida sino continuar para adelante a través de la construcción de más y más estructuras cada vez de mayor complejidad, impredecibles todas ellas.

Los cuerpos subjetivos revolucionarios tienen consciencia de que el sujeto no puede constituir por sí mismo, a través de un acto de reflexión, el objeto de conocimiento, ya que para ello se requiere la mediación del cuerpo. Así pues como explicita la Física cuántica, el tratamiento matemático del cuerpo del observador (aparato de medición) a través de funciones de probabilidad no es suficiente por sí mismo para obtener la totalidad del contenido de la observación.

Desde las ciencias humanistas este pensamiento se reconoce en el tratamiento ideológico-científico en el que los sistemas de poder históricos han *observado* los cuerpos normales/normados y los cuerpos anormales/monstruosos. En el inicio de este trabajo se realizó una breve reseña, deteniéndose y señalando algunos de los cuerpos subjetivados por dichos sistemas bajo la doctrina determinista, otorgándole una performatividad anormal, señalados como monstruos, en donde se conjugan no solo su corporalidad propiamente dicha sino su enunciado político.

Reflexiones finales

El discapacitado, el loco, la mujer y las personas trans son asociados a *estéticas* históricas, son cuerpos que son subjetivados, por lo tanto, tienen una dimensión política. Reflexionar sobre los niveles de discursividad en su construcción histórica, a través de diferentes relaciones de poder y modos de subjetivación permite señalar e incidir en el reparto de lo sensible. Es a través de la instauración de una estética *monstruosa* que se favorece el crear e imaginar otras coordenadas de la repartición de lo sensible, potenciadora de los cuerpos subjetivos, cuerpos que favorecen la alteración del orden, desmontando los aparatos de dominación a través de la renovación del sentido, sentido inherente al caos.

De ese modo, el monstruo se ha revelado como una figura con incidencias múltiples desde su metamorfosis constante por parte de su corporalidad. Al tomar al monstruo –sinónimo del cuerpo subjetivo– se enuncia un personaje singular y diverso representado en devenires transformadores, ya que se ubica más allá del recorte del sujeto y en esa operación ha buscado una forma de expresión común, no idéntica e impersonal, en expresiones que dinamizan la integración y la multiplicidad, cuyas discusiones buscan girar el concepto de identidad desde lo propio hacia lo común y lo múltiple.

Durante muchos años predominó el paradigma del orden universal, el cual rige el destino de todo lo que ha sido, es y será, manifestándose por excelencia en el pensamiento científico y filosófico. En contraste a este pensamiento *ordenado*, en la contemporaneidad ha surgido un nuevo paradigma que afirma la existencia del caos, entendiendo que no es una transgresión, una ruptura circunstancial, sino que forma parte constitutiva de la naturaleza, de la sociedad, del universo todo. El desorden, la turbulencia, la desorganización y lo inesperado son aspectos constitutivos de la realidad que la investigación científica y, en este caso en particular, la Psicología, también deberá de abordar y desentrañar.

Debido a lo planteado en el desarrollo de dicho trabajo, surge la interrogante de si la Psicología como disciplina debiera abordar el estudio del comportamiento errático, impredecible y caótico del sujeto para así proporcionar herramientas que puedan contribuir a entender procesos complejos, desordenados y caóticos desde los que posiblemente emerge un nuevo orden, ciertamente impredecible e incierto. Como disciplina y ciencia de la salud podrá potenciar en el sujeto el desarrollo de dicho estado, otorgándole herramientas que favorezcan su empoderamiento. Si se piensa al estado de salud como la ausencia de conflictos, se anula la posibilidad de la diferencia, del estado de caos, resignificando lo normado, ubicándolo en un lugar de privilegio, instaurando en el sujeto la *necesidad* de

reconstruirse dentro de esos márgenes, lo que conlleva a interrogarse sobre cuáles pueden ser las prácticas de liberación dentro de la propia disciplina psicológica.

Desde los nuevos modelos teóricos de la Física y la Matemática, surge la posibilidad de entender al hombre como un sistema abierto, cuya tendencia no es al equilibrio sino a desequilibrios que conducen a nuevos re-equilibramientos y a estructuras cada vez más complejas: estructuras disipativas. En este caso, no se está haciendo alusión a fuerzas físicas, como la fuerza de la inercia o la fuerza de gravedad, sino a fuerzas psíquicas, como la motivación o las pulsiones, donde las primeras actúan sobre objetos inertes, y las segundas sobre conductas que se buscan explicar desde la Psicología.

Si consideramos en un futuro al psiquismo como un sistema abierto, capaz de autoreorganizarse, desestructurarse y reestructurarse, es posible desde esta hipótesis aceptar que no solo el pasado influye sobre el presente, sino que también, de alguna manera, el presente influye sobre el pasado, siendo posible *resignificar* el pasado, desestructurarlo para volverlo a estructurar de otra manera.

En la medida en que se reconozca la influencia de los acontecimientos aleatorios, se deberá aceptar que el psiquismo es el producto del determinismo y del azar al mismo tiempo, lo que entre otras cosas explica por qué la conducta de los sujetos no es predecible con una seguridad del ciento por ciento, ya que el sujeto se debate entre optar por mantener su equilibrio homeostático original, con lo cual está postergando el caos, o bien enfrentar el caos.

¿La Psicología deberá propiciar el caos en el sujeto?

La conducta humana puede presentarse en diversos grados como caótica y desorganizada, pero la Psicología ha intentado minimizar su importancia (para la teoría, no para la clínica) argumentando que detrás de ello se esconde un orden regido por las leyes de la conducta (como el conductismo) o las leyes del inconsciente (como el psicoanálisis).

Tal vez un nuevo camino a tomar por parte del psicólogo, sea el de acentuar la desestructuración que intenta evitar el sujeto en cuestión, pero si el sujeto ya se encuentra en caos, la labor será de contención, y la de buscar ayudar a la persona a encontrar un símbolo personal que actúe como guía para la organización una nueva estructura. El psiquismo funcionará caóticamente hasta el logro del nuevo estado de equilibrio. La vida es un continuo re-equilibramiento que conduce al cambio, es decir a nuevos desequilibrios, y así sucesivamente, y en este trayecto el ser va cumpliendo su plan evolutivo.

Por lo que la TDC viene a sumar sus aportes para la comprensión del plan evolutivo del ser humano: el comportamiento caótico tiene valor en sí mismo, tiene la misma entidad, el mismo status ontológico que el orden, y nuestra actitud hacia ese caos ya no consistirá en soslayarlo, intentando buscar un orden subyacente (verticalidad), sino en intentar verlo como parte de un proceso que proviene de un orden previo y que desemboca en un nuevo orden (horizontalidad). El orden ya no está debajo sino a los costados, la *verdadera* realidad ya no es solamente el orden sino la alternancia orden-desorden, teniendo ambos polos la misma entidad.

Se trata entonces de hipostasiar el caos, o sea de elevarlo a la categoría de una instancia constitutiva de lo real –no de lo aparente– y por lo tanto ya no habrá de constituir un punto de partida para llegar a lo real subyacente y explicarlo desde allí, sino instituirlo como instancia explicativa (no explicada) del orden subsiguiente (y no subyacente).

Las ciencias naturales y las ciencias humanas deberán progresar juntas, debido a que en esta interdisciplinaridad se encuentran aquellas herramientas para deconstruir una realidad normada, otorgando las prácticas de liberación capaces de construir un diferente *orden* social. Por tal motivo, en el presente trabajo se ha reflexionado sobre el continuo cuerpo subjetivado-cuerpo subjetivo, ya que hace a la construcción del sujeto en relación consigo mismo y su relacionamiento socio-vincular. De la tensión generada entre estos dos cuerpos habitados por el sujeto es desde donde se desprende su transcurrir vital. La manera en que es procesada dicha tensión le otorgará al sujeto la capacidad de construir una red social personal estable, sensible, activa y confiable, protegiéndolo de enfermar. Por lo tanto, lleva a entender al estado de salud bio-psico-social como aquel estado en el que el sujeto se puede desplegar con optimismo y vitalidad, dado por su actuación frente a sus conflictos y a la solución de los mismos.

El cuerpo subjetivo busca *ser*, pero en ese camino se ve franqueado por el cuerpo subjetivado, que como mecanismo de control psicopolítico le devuelve la imagen normada de lo que debería de ser. Este mecanismo lleva al sujeto a enfermar psíquicamente y físicamente debido a que como ser humano se le niega uno de sus derechos humanos fundamentales, el derecho a su identidad, el derecho a su disidencia.

Esta nueva visión nos propone pensar al ser humano como monstruo ontológico porque a través de la reapropiación de la significación de lo monstruoso es que se otorga la posibilidad política de reivindicar la diferencia. Si se toma esa significación intencional histórica construida peyorativamente para apropiarla con orgullo se desmantela al interlocutor, que en este caso es un sistema de poder fundado históricamente sobre el binomio heteropatriarcal y

biologicista hombre-mujer. La reapropiación de dicha significación llevará a que los cuerpos subjetivos, sujetos monstruosos, se abracen con alegría a aquello por lo que fueron estigmatizados. Hacer bandera de la monstruosidad del ser humano desactiva la clasificación con la que se busca controlar y normar los cuerpos y sus significantes.

Referencias bibliográficas

- Apel, K. (1958). Technognomie. Una categoría antropológica cognitiva. En *Razón concreta, Festschrift para E. Rothacker* (pp.61-79), Berlín: G. Funke Editorial.
- Aristóteles (1994). *Metafísica* (Tomás Calvo, trad.). 1a. ed. Madrid: Gredos.
- Ávila-Fuenmayor, F. (2006). El concepto de poder en Michel Foucault. *Revista Telos*, 8(2), 215-234. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99318557005>.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa*. México D.F.: Paidós.
- Cazau, P. (1995). *La teoría del caos*. Recuperado de <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Teoria%20del%20caos.pdf>
- De Beauvoir, S. (1969). *El segundo sexo* (Pablo Palant, trad.). Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Dreyfus, H. L., y Rabinisu, P. (2001). El sujeto y el poder. En *Michel. Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp.241-260). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Duque, C. (2010). Judith Butler y la teoría de la performatividad de género. *Revista de educación y pensamiento*, (17), 85-95. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4040396>.
- Educalingo.com. *Teratología - Definición y sinónimos de teratología en el diccionario español*. Accedido el 29 de julio, 2018, desde <https://educalingo.com/es/dic-es/teratologia>.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Ferrater Mora, J. (2001). *Diccionario de filosofía*, 2 (3a. ed.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Fornet-Betancourt, R., Becker, H., & Gómez-Muller, A. (1984). Entrevista con Michel Foucault "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad". *Concordia: Revista Internacional de Filosofía. No. 6: Filosofía de la liberación en América Latina. Universitas Philosophica*, 2(3), 257-280. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/2276/1217>.
- Foucault, M. (1961). *Historia de la locura en la época clásica*. (vols. 1-3). México D.F.: FCE.
- Foucault, M. (1973). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

- Foucault, M. (1978). Dialogue on Power. Discussion in Simeon Wade (ed. 1976). *Chez Foucault*, 4-22. Los Ángeles: Circabook.
- Foucault, M. (1979). Verdad y poder. Entrevista con M. Fontana. En *Microfísica del Poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta
- Foucault, M. (1999). Estética, ética y hermenéutica. *Obras esenciales*. (vols. 1-3). Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. (1984). Psicología de las masas y análisis del yo. *Obras completas de Sigmund Freud* (José. L. Etcheverry, trad.). (2a. ed.). (vol.18). Buenos Aires: Amorrortu Editores (Trabajo original publicado en 1921).
- Gómez, L. (2003). *Procesos de subjetivación y movimiento feminista, una aproximación política al análisis psicosocial de la identidad contemporánea* (Tesis de Doctorado). Universidad de Valencia, Valencia.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Hernández, R. (2001). *Antropología de la discapacidad y dependencia*. Madrid: Capitel.
- Lorenz, E. (1963). Deterministic Nonperiodic Flow. En *Journal of Atmospheric Sciences*, (20), 130-141. Recuperado de <https://journals.ametsoc.org/doi/pdf/10.1175/1520-0469%281963%29020%3C0130%3ADNF%3E2.0.CO%3B2>.
- Ministerio de Desarrollo Social (2016). Corporalidades trans y abordaje integral. El caso de la Unidad Docente Asistencial Saint Bois. *Informe Final*. Montevideo, Uruguay: MIDES.
- Molina, L. (2016). El cuerpo como a priori del conocimiento científico y el “giro hacia la facticidad” de la Física contemporánea. Un diálogo de K.O. Apel con y contra M. Heidegger. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (5), 457-466.
- Pichón-Rivière, E. (1971). *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Pichón-Rivière, E. (1985). *Teoría del vínculo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Pichón-Rivière, E. y Pampliega de Quiroga, A. (1972). *Psicología de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Planella, J. (2015). *Pedagogías de lo Sensible. Cuerpo, cultura y educación*. Bilbao: Desclée de Brouwe.
- Real Academia Española (1726-1739). *Diccionario de Autoridades (1734)*. (vol. 4). Recuperado de <http://www.rae.es>.

- Real Academia Española. (2017). *Diccionario de la lengua española*. (24a. Ed.). Recuperado de <http://www.rae.es>
- Russell, B. (1983). *La perspectiva científica*. Madrid: Ediciones Sarpe.
- Santiesteban, H. (2000). El monstruo y su ser. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 21 (81). Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13708105>.
- Santiesteban, H. (2003). *Tratado de monstruos: ontología teratológica*. México D.F.: Plaza y Valdéz.
- Scott, J. (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Nash y Amelang (eds.). *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, 23-56. Valencia: Alfons el Magnanim.
- Soca, R. (2013). *La fascinante historia de las palabras*. Bogotá: Rey Naranjo Editores.
- Soriano, N. (2011). El viaje y lo monstruoso en el siglo XVIII. Por una ética-estética del Grand Tour. *NóMadas. Critical journal of social and juridical sciences*, 32(4), 255-288. doi:10.5209/rev_NOMA.2011.v32.n4.38080.
- Spinoza, B. (1984). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Barcelona: Ediciones Orbis, S.A.
- Spinoza, B. (1989). *Tratado político*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Winker, G y Degele, N. (2011). Interseccionalidad como análisis multinivel: tratamiento de la desigualdad social. *Revista Europea de Estudios de la Mujer*, 1(18), 51-66. doi.org/10.1177/1350506810386084.