



▪ *Mujer con cuerdas como marioneta. Riva Lehrer a los 54 años, autorretrato, 2013, medios mixtos, 2017* | Foto: Riva Lehrer. Tomada de: CBC

### 3. Corporeizar(nos)

Corporizar-nos

---

Emboding(us)

# Devenir discapacitado: nuevos monstruos, cyborgs y desplazados en el capitalismo contemporáneo\*

*Devir deficiente: novos monstros, cyborgs e deslocados no capitalismo contemporâneo*

*Becoming Disabled: New Monsters, Cyborgs, and Displaced People in Contemporary Capitalism*

DOI:10.30578/nomadas.n52a9

**María Mercedes Zerega\*\***, **Carlos Tutivén Román\*\*\***  
y **Héctor Bujanda\*\*\*\***

Este trabajo propone aproximarse al concepto de *discapacidad* extendiendo el campo del análisis a los efectos que dejan sobre los cuerpos el transhumanismo, la sociedad del rendimiento y los accidentes o catástrofes –sociales, económicas, políticas, tecnológicas–, efectos que abren el espacio para pensar otras modalidades subjetivas, asociadas con la vulnerabilidad. El texto sostiene que el devenir discapacitado se nos presenta, entonces, como el nuevo horizonte desde el cual pensar las formas de resistencia ética, social y política en el presente.

**Palabras clave:** cuerpo, biopoder, devenir, discapacitado, monstruo, capitalismo.

*Este trabalho propõe se aproximar ao conceito de deficiência estendendo o campo da análise aos efeitos que deixam sobre os corpos o transumanismo, a sociedade do rendimento e os acidentes ou catástrofes –sociais, econômicas, políticas, tecnológicas– efeitos que abrem o espaço para pensar outras modalidades subjetivas, associadas com a vulnerabilidade. O texto argumenta que o devir deficiente se nos apresenta, então, como o novo horizonte desde o qual pensar as formas de resistência ética, social e política no presente.*

**Palavras-chave:** corpo, biopoder, devir, deficiente, monstro, capitalismo.

*This article posits an approach to the concept of disability by expanding the field of analysis to the effects that transhumanism, the society of efficiency, and accidents or catastrophes –social, economic, political, technological– leave on bodies, which open the space to think other modes of subjectivity associated with vulnerability. It argues that becoming disabled is presented to us, then, as the new horizon from which to think the ethical, social, and political forms of resistance in the present.*

**Keywords:** Body, Biopower, Becoming, Disabled, Monster, Capitalism.

\* Este artículo es producto de la reflexión del grupo de investigación Digitalidades y Comunicación Contemporáneas, de la línea de investigación Culturas, Estéticas y Comunicación en la Sociedad de la Información y el Conocimiento, de la Universidad Casa Grande, Guayaquil (Ecuador).

\*\* Docente-investigadora de las áreas de Comunicación, Humanidades y Educación de la Universidad Casa Grande, Guayaquil (Ecuador). Magíster en Educación e Innovaciones Pedagógicas, y Certificado en Teoría Crítica. E-mail: tzerega@casagrande.edu.ec

\*\*\* Docente-investigador de las áreas de Humanidades y Comunicación de la Facultad de Comunicación Mónica Herrera de la Universidad Casa Grande, Guayaquil (Ecuador). Magíster en Comunicación con mención en Comunicación Digital, y Certificado en Teoría Crítica. E-mail: ctutiven@casagrande.edu.ec

\*\*\*\* Docente-investigador en las áreas de Periodismo, Comunicación, Literatura y Humanidades de la Universidad Casa Grande, Guayaquil (Ecuador) y coordinador de la Maestría de Periodismo Digital en la misma institución. Ph.D. en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada. E-mail: hbujanda@casagrande.edu.ec

original recibido: 16/01/2020  
aceptado: 27/03/2020

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
nomadas.ucentral.edu.co  
nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 149–165

*Detrás de tus pensamientos y sentimientos hermano mío,  
hay un amo más poderoso, un guía desconocido. Se llama “sí mis-  
mo” habita en tu cuerpo; es tu cuerpo.*

Friedrich Nietzsche

*Los monstruos siempre vamos de a uno.*

Andrea Crespo

## Introducción

Desde la modernidad se suele abordar la noción de *discapacidad*, básicamente, desde tres enfoques. Cada uno implica un régimen discursivo y formas de actuar y relacionarse con esta categoría. 1) El enfoque médico, de carácter “rehabilitador”, tiene como objetivo la clasificación y corrección de los cuerpos en función de lo que “pueden” o “no pueden” hacer (Gómez, 2014, 2016; García-Santesmases, 2017; Cenacchi, 2018). La discapacidad, desde esta perspectiva, es entendida como una tragedia personal, una condición que se debe tratar de corregir, que, aunque no siempre puede curarse, debe ser intervenida por las industrias de la rehabilitación y de la medicina (Rosato *et al.*, 2009). 2) El enfoque o modelo social de la discapacidad, que aborda la noción como un estigma producido socialmente, por lo tanto, el problema no se encuentra en el cuerpo señalado como anormal, sino en la sociedad que debe desarrollar derechos, políticas y acciones para su inclusión social y

equitativa (García-Santesmases, 2017; Vargas, 2012). Y 3) el enfoque *crip*, que tiene por objeto la reivindicación del cuerpo en estado natural y propone la deconstrucción de las categorías binarias que organizan el discurso de la normalidad, en términos de capacidad y discapacidad (McRuer, 2018). Este enfoque considera que las causas de la discriminación son sociales, por eso sus promotores movilizan en las calles a cuerpos que gritan “discapacitados por la sociedad, y no por tener estos cuerpos”, “la anatomía no es mi destino” o “mi cuerpo es un campo de batalla”<sup>1</sup>.

Los enfoques médico y social de la discapacidad no serán asumidos en este trabajo, al menos en sus expresiones más convencionales. Si bien aludiremos al modelo médico, éste será potenciado por el discurso transhumanista, en el que la figura del *cyborg* tiene una preponderancia especial. También abordaremos, desde la noción de *vulnerabilidad*, a los cuerpos en situaciones postraumáticas, que revelan devenires radicalmente otros de la subjetividad. Proponemos aquí que esta noción debe extenderse a los “cuerpos-efectos” que produce el capitalismo contemporáneo.

Analizaremos, asimismo, el modelo *crip* y el concepto del *monstruo* para resaltar, epistémicamente, la doble dimensión política y subjetiva del cuerpo. El concepto de *monstruo* resignifica la corporalidad discapacitada y los esquemas normativos de inteligibilidad dominantes, ya sea como resistencia o como espejo de lo que la modernidad excluye para poder constituirse.

Los cuerpos devienen discapacitados en el contexto del capitalismo tecno-científico, tanto en un sentido histórico como a partir de la disrupción de un acontecimiento. En sentido histórico, se deviene discapacitado por el impacto que tienen las intervenciones tecnológicas sobre los cuerpos normados. El uso de prótesis y la aplicación de la biotecnología para la mejora de los cuerpos, discapacita a los que no pueden estar a la altura de estos nuevos súperhumanos que produce la evolución tecnológica. En este contexto, la sociedad del rendimiento (Han, 2012) también discapacita a los cuerpos, pero a través de su agotamiento, convirtiéndolos en desechos, en daños colaterales de la hiperproducción. El devenir discapacitado por el acontecimiento, sin embargo, implica habitar de otro modo la anormalidad, construir un modo de existencia que conlleve un cuerpo asumido y aceptado, que esté más allá de las dicotomías normativas. Asumirse roto, tullido o monstruo es sinónimo de resistencia, deseo, plasticidad o singularidad.

A partir de esta perspectiva, nos proponemos pensar más allá de la categoría de *discapacidad*, concebida ésta como el lugar de los cuerpos “anormales” en el contexto de la biopolítica. Queremos proponer otros “cuerpos discapacitados” que devienen en la sociedad contemporánea: 1) “el cuerpo hipercapacitado”, mejorado por la ingeniería genética o la cibernética, con sus respectivas consecuencias subjetivas y morales; 2) el “cuerpo agotado”, subproducto de la sociedad del rendimiento, y 3) “el cuerpo vulnerable”, en tanto conjunto de respuestas subjetivas que se producen a partir de una lógica disruptiva, que expone al sujeto a padecer situaciones límite, como las catástrofes naturales, sociales o políticas, las pandemias<sup>2</sup>, los colapsos económicos y las guerras civiles.

Entendemos por *cuerpo*, a partir de Foucault (2002), un campo de inscripción de fuerzas políticas e históricas, una superficie de escritura de signos y discursos. El cuerpo es un territorio de subjetivación donde se escriben y dejan marcas las fuerzas sociopolíticas que se encargan de hacerlo existir, por lo tanto, será lo que las fuerzas del biopoder inscriben e instituyen en un determinado tiempo histórico. Sin embargo, en tanto lugar de subjetivación, el cuerpo “hecho carne” también es el punto de fuga donde aún son posibles los juegos de verdad subjetiva, donde la emancipación y la fuerza creadora de lo humano eclosionan en múltiples direcciones, singulares o monstruosas.

## El devenir cuerpo en los griegos, el cristianismo y la modernidad

El cuerpo humano no tuvo un origen divino. Homero llamaba *soma* a un cuerpo desmembrado, de cuyas partes yuxtapuestas podía escaparse –bajo la fuerza de su *thymos* (coraje) en batalla– el *pneuma* o aliento divino. De Pitágoras a Platón, el alma o *psykhé* será la entidad inmortal capaz de darle al *soma* movimiento, sensibilidad y sonoridad, pero especialmente es un sentir trascendente, sobre todo al morir el cuerpo, cuando éste pasa a convertirse en una sombra (*éidolon* o *phasma*) de su camino hacia el Hades. En la tradición hebrea, Adán significa “arcilla” o “suelo”, y es de ese amasijo o *humus* (tierra) que el hombre recibirá la vida gracias a la *insufflatio* divina o *ruach* (soplo vital) (Vangazo, 2011). En ambas tradiciones, el cuerpo sólo deja de ser materia inerte cuando el alma lo abandona y cesa de infundirle vida, dinamismo, sensibilidad e inteligencia. ¿Cuándo entonces el alma deviene en un cuerpo vivo y con forma (*zoé*)? ¿Cuándo el cuerpo se vuelve soporte (*bios*) del trabajo purificador y sapiencial del alma? En Occidente, esas preguntas han desplegado los más variados debates entre doctrinas místicas y teorías filosóficas y teológicas.

Entre las muchas obras de la tradición grecorromana, hay una, sin embargo, que nos ilustra particularmente. Es una obra de Arístides Quintiliano (siglo II y III d. de C.), titulada *Sobre la música*, en la que, siguiendo a Platón, el autor sostiene que si las cosas del mundo acceden a un orden y ritmo deberán estar entonces administradas por un alma que las dirija. Para ello, el alma debe abandonar su tendencia contemplativa de ir hacia lo superior y abocarse a ser impregnada por las cosas, por los signos del mundo, diríamos hoy, de cuya inclinación nace la necesidad o deseo de tener un cuerpo, al cual se le dará calor vital y armonía por medio de la luminosidad inmanente que posee toda alma. Desde esta visión platónico-espiritualista, el devenir un cuerpo (humus/humano) empieza cuando el alma decide animar el *soma* (*zoé*) desde el logos radiante de su deseo, un deseo de armonía y orden celestial para una vida que, sólo así, merezca ser vivida (*bios*).

Foucault (2007) es el filósofo que trabaja genealógicamente este devenir histórico del cuerpo como un campo de inscripción de signos, discursividades



■ Mujeres en sillas de ruedas protestando por la no implementación de la Ley de Discapacidades, Abuja (Nigeria), 2020 | Foto: NAN

y poderes, sean éstos teológicos, filosóficos, médicos, jurídicos o, sobre todo, políticos. Foucault demuestra que la anátopo-política nació en el momento en que se transformaron profundamente las relaciones de poder en el antiguo régimen: cuando se da el pasaje de formas de poder, centradas en la figura del soberano que decide quién muere, hacia las formas de poder disciplinario, donde se constituye la lógica del “hacer vivir y dejar morir”, como credo laico de la teoría política y los discursos jurídicos de la modernidad. Este poder hace del cuerpo un instrumento que funciona de manera sintonizada con las exigencias del naciente capitalismo y de los Estados, durante los siglos XVII y XVIII. Fue la inserción controlada de los cuerpos en el aparato productivo lo que permitió la emergencia de la llamada *normalidad*. El cuerpo devino cuerpo normado. Las sociedades occidentales se constituyeron en espacios de normalización, donde las normas disciplinarias se articulan a mecanismos y dispositivos que regulan a las poblaciones. En otras palabras, “el hecho de vivir [...] ingresa en el campo de control del saber y de las intervenciones del poder” (Castro, 2018: 60).

Con las tecnologías de poder, centradas en la vida normatizada, lo anormal eclosiona por contraste. La

disfunción social y productiva, pero, sobre todo, la irracionalidad de los desadaptados, los aberrantes, marginales, abyectos y discapacitados –lo monstruoso, en definitiva–, hará que los dispositivos de normalización se esmeren en atender estas anomalías, ya sea por medio de la taxonomía excluyente de lo extraño y lo bizarro o de la inclusión clínica, punitiva o reparadora.

Los cuerpos que no responden a las demandas y exigencias del orden social biopolítico, ya sea porque no obedecen voluntariamente, o porque han nacido incompletos, deformados, contrahechos, monstruosos, deben someterse a procedimientos ortopédicos, cuyas técnicas e instrumentos correctivos enderezan lo desviado, lo chueco, lo perturbador, lo poco adiestrado, dejando marcas en la carne y en el alma. La nueva ortopedia impondrá su canon: acción continua, resultados duraderos y homeostasis de la rendición. Un cuerpo rendido, entregado, dócil y maleable es una buena corporalidad, colaboradora, socialmente aceptable. Si gracias al instrumental ortopédico del biopoder, los cuerpos pueden encaminarse hacia un futuro productivo, con la educación humanista de la consciencia se pueden enderezar las conductas inmorales y también se podrá, con esfuerzo y disciplina, enderezar toda discapacidad.

## El sueño de la razón (capitalista) produce cyborgs: la nueva carne del transhumanismo

La “nueva carne” no será orgánica en múltiples sentidos. Ya sea a partir de desarrollos biotecnológicos, que ven en la química molecular la potenciación de las capacidades cognitivas y genéticas, o del uso de prótesis biorrobóticas y de dispositivos cibernéticos que aumentan las capacidades físicas del cuerpo, la revolución industrial 4.0 nos hará pasar de la condición de mortales a la de dioses de silicón, como plantea Harari (2014) en sus ensayos como historiador del futuro.

El discurso de los “pastores” de la visión transhumanista evidencia un fondo eugenésico, como se detecta en las declaraciones de Hugh Herr (TED, 2014), un escalador, ingeniero biomecatrónico y docente de biofísica, que cuenta con dos prótesis de tecnología avanzada en sus piernas:

En el MIT estamos pensando en el diseño Neuroembodied [...]. Este proveerá a la humanidad de nuevos cuerpos [...]. La humanidad pondrá fin a la discapacidad en el siglo XXI y establecerá bases científicas y tecnológicas para aumentar el potencial humano y extender las capacidades en lo cognitivo, emocional y físico [...]. Los humanos nos convertiremos en superhéroes [...], podremos extender como alas nuestros cuerpos con estructuras antropomórficas [...]. Al final de este siglo, los seres humanos serán irreconocibles en apariencia y modo de movimiento. La humanidad tomará vuelo y se elevará<sup>3</sup>.

En este contexto, los cuerpos de la “vieja carne”, los no intervenidos cibernéticamente ni mejorados genética o químicamente, devendrán discapacitados dentro de un discurso que inviste, libidinal y subjetivamente, a los cuerpos. El papel del deseo será crucial en esta travesía hacia el transhumanismo. Como ya lo analizó Foucault en su *Historia de la sexualidad*, en particular en *Los placeres de la carne*, ésta última ha sido desde el paganismo y el cristianismo el *locus* donde el cuerpo es atravesado por el deseo. Y cuando hablamos de deseo y placeres, se trata también de una ética, de un saber hacer, de un dominio sobre sí mismo y los otros, de una gobernanza de los placeres y los deseos. La carne es el cuerpo sexuado, es decir, subjetivado y, por lo tanto, el campo de expresión de luchas de la subjetividad en cada época. ¿Qué nos dicen estos planteamientos sobre

la carne-cuerpo-deseo en un devenir transhumanista? ¿Qué pasará con la carne y el deseo cuando ésta se vuelva sintética, una interfaz que conecte a nivel celular con máquinas algorítmicas y automatizadas de producción de información continua, para beneficio del *cyberusuario*, pero, sobre todo, para las corporaciones biotecnológicas? ¿Qué pasará con el deseo humano, en tanto fuerza de creación y singularización?

El mejoramiento transhumanista del cuerpo conlleva el mismo sometimiento a los dispositivos de rendimiento, eficiencia, flexibilidad y, a la postre, de obediencia y sumisión subjetiva que se instrumentaron durante la modernidad biopolítica, pero ahora con el agravante de que esta sumisión comporta otra sujeción de los cuerpos, la de tipo psicopolítico (Han, 2014). El transhumanismo representa una nueva “servidumbre voluntaria”, distinta a la que planteaba De La Boétie en el siglo XVI (2006), en la que lo voluntario ya no proviene del sujeto que ha introyectado la ley, sino del sujeto que ha cedido ante el algoritmo para que éste administre y gestione su vida. La servidumbre voluntaria no es la de las masas condicionadas por el poder persuasivo del soberano o del líder, del proyecto ideológico, sino la de aquéllos que obedecen, urgidos y con beneplácito, a los sistemas automatizados de información. La “carne *cyborg*” ha subjetivado el dominio cibernético de procesos que el sujeto no domina, y que lo excusan de tener deseo propio, es decir, que desean por él. Broncano ha especulado que la existencia *cyborg* adolece de una nostalgia inexplicable, pues “son seres que no saben lo que son, seres a los que no les deja saber lo que son, porque son interpretados por categorías dominantes, hechas de dicotomías que tienen, en sí, la semilla de la dominación y la exclusión” (Broncano, 2009: 15).

Aunque la especie humana sea fruto de una continua producción y apropiación tecnológica, esto no significa que su fragilidad sólo provenga del cuerpo biológico, también tiene origen en su misma condición antropológica, elevada a la máxima potencia por el transhumanismo. A mayor sofisticación técnica, mayor es el riesgo y la vulnerabilidad. Por eso nos preguntamos, ¿es lo mismo el dominio del fuego y la agricultura, el microscopio y el telescopio, que la edición genética y los implantes de interfaces cerebro-máquina? ¿La evolución antropológica de la humanidad es sólo una cuestión de grados? O ¿hay un salto cualitativo de alcances incalculables e indeterminados, un salto al vacío,

en los llamados *nuevos avances de la genética*, de la programación neurocibernética de los cerebros y cuerpos? Los científicos, por ejemplo, han desarrollado una nueva tecnología denominada *prime editing*, que permite editar las mutaciones relacionadas con enfermedades y copiar nueva información genética<sup>4</sup>. Científicos experimentales desarrollaron lo que ellos denominan *biobots*, fusión de máquinas y células animales<sup>5</sup>. Los distintos proyectos *cyborgs*, desde los más pragmáticos<sup>6</sup> hasta los más estéticos, redefinen las capacidades humanas en el marco de la obsolescencia programada, de manera que extienden el tiempo de vida, inventan nuevos sentidos diferentes a los cinco existentes<sup>7</sup>, desafían lo que las tradiciones humanistas entienden como *cuerpo*, *capacidad*, *humanidad*. Es necesario preguntarse por estas nuevas narrativas que proyectan los mercados de prótesis físicas, cognitivas y emocionales. En definitiva, hay que preguntarse por la eugenesia que implica el transhumanismo y sus efectos en la comprensión de una nueva forma de discapacidad.

## El sueño de la razón (capitalista) produce cuerpos agotados

La sociedad del cansancio y del rendimiento que plantea Han (2012) discapacita a los cuerpos a través de su agotamiento, le impone modelos estéticos y de producción, los convierte en desechos. En estas sociedades, el capitalismo discapacita a los cuerpos a través del exceso de trabajo y de atención a la información, agotándolos en términos psicológicos y mentales: los vuelve ansiosos, tristes, depresivos, cansados.

La Revolución industrial, que necesitaba educar y disciplinar a los cuerpos para el trabajo en las fábricas, determinó que un cuerpo con capacidades productivas era indispensable para el sistema económico (Ferrante, 2009; Gómez, 2014, 2016; McRuer 2018, García-Santesmases, 2017). Desde esa perspectiva, los discapacitados se convierten en una especie de grupo oprimido, en la medida en que “no cumplen con los requerimientos socioeconómicos vigentes, (donde) hay que ser eficaces, productivos, competitivos” (Gómez, 2016: 43).

El triunfo de la sociedad del rendimiento implica un cambio decisivo en la perspectiva del sujeto. El fin de la obediencia da paso a un poder hacer sin límites,

impulsado por una seductora utopía que promueve la posibilidad de darse una nueva forma, o identidad, que se sostiene en el yo-ideal, de índole narcisista (Han, 2018). La evolución hacia el capitalismo de los múltiples nombres –de mercado, consumo, cognitivo o informacional, como lo han denominado Deleuze, Guattari, Rolnik, Lazzarato, Berardi– no sólo implica extraer la plusvalía de la fuerza mecánica del trabajo de los cuerpos, sino también de la producción del conocimiento (Rolnik, 2007). El empresario que se forma a sí mismo es un sujeto que hace de su cuerpo y de su mente una fuente constante de capital, es decir, el capacitado por excelencia es aquel que logra escalar sus dones (la herencia, el programa genético) y sus competencias sociales (Foucault, 2007), en aras de ganar una batalla decisiva: que cuerpo y mente se capitalicen y puedan circular socialmente, que reproduzcan su valor, medido en tiempo productivo. Por tanto, formar parte de la sociedad del rendimiento significa, como nunca antes, que, sobre los hombros de un individuo, sin mediaciones culturales de otra índole, cada vez más ensamblado a la técnica y sus suplementos protésicos, recaiga el peso fundamental de su supervivencia, de su transformación, de su constante actualización. Tiene éxito aquel que logra probar, a cada momento, que su valor en el mercado no se degrada, no se estanca o esclerotiza.

El individuo manifiesta en su hiperactividad, en su iniciativa permanente, en los muchos juegos donde debe hacer circular sus competencias, paradójicamente, una pasividad esencial ante el entorno en el que se desenvuelve. Malabou (2007) lo ha explicado bien,



▪ Marchas de mujeres sordas maltratadas, una pesadilla silenciosa, Buenos Aires (Argentina), agosto del 2017 | Tomada de: El País



■ Piyah Martell, mujer norteamericana transgénero sin piernas paseando con su mascota, 2019 | Tomada de: Cas.sk

con respecto al funcionamiento neuronal que hoy sirve de modelo ideológico a la sociedad del rendimiento. El mercado y sus distintos espacios no piden singularidad, exigen del sujeto capacidad para circular en los contextos donde se desenvuelve, ya sean laborales o productivos, de entretenimiento o de interacción social, de manera que una buena parte de su inversión emocional, libidinal y cognitiva está puesta en procesar, asimilar, inscribir en el cuerpo y en la mente las señales de ese contexto. Capitalizar las competencias implica desarrollar una metacapacidad para adaptarse a los estímulos, acontecimientos, novedades y accidentes que un entorno cada vez más gaseoso y cambiante demanda.

A pesar de la lógica de los imperativos en la que se sumerge el sujeto para sostener su lugar en el mercado de las competencias, en la práctica, el que emerge de estos procesos de alto rendimiento es aquel que debe dar muestras de una infinita flexibilidad, elasticidad o poliformismo. Triunfa aquel que da mejores demostraciones de convertirse en un material cada vez más maleable, que cambia constantemente de identidad,

de avatar, de vocación, de intereses, capaz de borrar su historial y sus improntas para sobrevivir al exigente juego que la sociedad del rendimiento naturaliza (Malabou, 2007). La guerra, entonces, como afirma Han (2012), no se hace contra el otro sino se desarrolla en el campo de batalla del propio yo, una batalla consigo mismo, en aras de ganar un juego interminable e impredecible. Berardi (2010) habla de una *epidemia depresiva* para designar el cuadro patógeno fundamental que intensifica la hipermovilización nerviosa y la sobrecarga excitatoria. En la sociedad de la velocidad infinita, la frustración puede llevar a una desinversión de la energía libidinal y a la depresión: “[...] la frustración de los intentos de acción y de competencia llevan al sujeto a retirar su energía libidinal de la arena social” (Berardi, 2010: 33). Han describe a los nuevos seres que empiezan a poblar los hospitales, los centros de atención, los hogares psiquiátricos y los espacios de terapia, como un producto de la experiencia límite del rendimiento:

[...] las enfermedades psíquicas de la actualidad, como la depresión, el *burnout*, el déficit de atención o el síndrome



■ Kevin French en el performance 'Opiniones desafiantes sobre la desnudez y la discapacidad', octubre del 2017  
| Tomada de: Gemma Varney Photography

me de hiperactividad, no están ligadas a un proceso de represión y de negación. Apuntan, más bien, a un exceso de positividad, es decir, no a la negación, sino a la incapacidad de decir no; no al no-deber (*Nicht Dürfer*), sino a poderlo todo. (Han, 2018: 52)<sup>8</sup>

Nunca estamos a la altura de las exigencias. Las evaluaciones de recursos humanos lo reiteran y la inestabilidad laboral lo reafirma: esos cuerpos (nuestros cuerpos) nunca rinden lo suficiente. Este síndrome de *burnout* generalizado transforma, en términos políticos, a los cuerpos y subjetividades en *nudas vidas* (Agamben, 2003). Los “discapacita” para ejercer la ciudadanía, mientras se le exige el 100% de sus capacidades en entornos y prácticas de continua actualización laboral. La documentalista y artista visual Allegra Pacheco, por ejemplo, dibuja líneas blancas con tiza alrededor de los cuerpos tirados en las calles de Japón, que han caído por el *síndrome de Karoshi*<sup>9</sup>, término que se traduce como “muerte por exceso de trabajo”. La línea es simbólica: esos cuerpos son los cadáveres del capitalismo, son los cuerpos que han rendido al 100%.

Por otra parte, el capitalismo actual discapacita a los cuerpos a través de la continua imposición de imágenes de cuerpos dominantes: delgados, hiperactivos o perfectos. Estos modelos son parte de los mundos que el capitalismo crea, y son condición para entrar en éstos. El capitalismo elabora no solamente productos, también “mundos listos para usar” (Rolnik, 2007), con representaciones y estilos de vida idealizados. Mientras las sociedades disciplinarias controlaban a los cuerpos a través de instituciones y encierros, o a través de políticas, reglamentos y procesos administrativos, las sociedades de control ejercen poder de forma más sutil, como, por ejemplo, a partir de regímenes de signos socializados a través de máquinas de expresión como los medios masivos de comunicación o los medios digitales (Lazzarato, 2013, 2014). Estos signos proveen un encuadre que captura las subjetividades en categorías binarias: subjetividades de lujo y de desecho (Lazzarato, 2013, 2014; Rolnik, 2007). A esos mundos y subjetividades les corresponden ciertos tipos de cuerpos. Los consumidores, de forma voluntaria, se adscriben a esos universos de una manera casi religiosa, en la medida en que constituyen mitos fundamentales

(Rolnik, 2007). Una “corporalidad capitalista” es, entonces, la llave de entrada al paraíso. No es que unos productos corresponden a un determinado cuerpo, sino que, más bien, un cuerpo corresponde a esos productos. Si no se tiene ese cuerpo, se es discapacitado, por lo tanto, hay que trabajarlo para que sea digno de esos mundos-productos.

Los estándares de belleza contemporáneos han fragmentado al cuerpo en sus más pequeñas porciones, con el objeto de intervenirlo desde el diseño. Se modelan uñas, cejas, labios. Se blanquean axilas, pieles. Se tornea el rostro con yogas faciales. El cuerpo se capacita para ingresar a esos mundos a través de la cirugía, el ejercicio y el uso de filtros digitales, con la aspiración de darle forma a una subjetividad del lujo. El valor de cambio y exhibición distingue su precio. El cuerpo se exhibe en escenarios de felicidad: cuerpo delgado, cuerpo que viaja, cuerpo que consume.

Son cuerpos, paradójicamente, que tienen como horizonte el agotamiento. El cuerpo no sólo se agota produciendo para el capitalismo cognitivo, al convertirse en un obrero de datos con la atención capturada en redes, al buscar la perfección que le permitirá entrar a esos mundos aspirados. Además, se agota en su búsqueda de ser otra cosa, agota sus posibilidades de devenir. El agotamiento implica no sólo cansancio, sino la eliminación de las potencias de ese cuerpo para generar otras posibilidades (Deleuze, 1996; Han, 2012).

El agotado es más que el cansado, indica Deleuze (1996), porque ese cuerpo ya no puede “posibilitar”: ha agotado sus posibilidades, sus potencialidades, sus formas de reinención o creación. ¿Cómo puede un cuerpo escapar al agotamiento en los moldes del capitalismo? ¿Puede, más bien, un cuerpo discapacitado, que se asuma como tal, convertirse en una forma de resistencia? ¿Puede ese cuerpo discapacitado convertirse en una forma de devenir?

## El sueño de la razón (capitalista) produce cuerpos vulnerables

Lejos del equilibrio o de la armonía, la sociedad contemporánea ha puesto en marcha una inédita economía de la hostilidad, basada en un individualismo feroz, que se concentra en tres figuras específicas, tres objetos psíquicos, socialmente inquietantes, que tipifican al que no logra ser lo suficientemente flexible, elástico o polimorfo. Son objetos que al denunciar la vulnerabilidad, vista como discapacidad, sirven para proteger al yo-ideal de sus avatares. Estos objetos, socialmente inquietantes, son los débiles, los enemigos y los intrusos (Mbembe, 2018). En el corazón de los imperativos que alientan al yo, en la hiperactividad y potenciación de sus competencias, anida otro principio de transformación, esta vez negativa e inhabilitante. Esta reversibilidad del devenir que se produce entre ganadores y perdedores, entre capacitados y discapacitados, hace que podamos transformarnos, en un contexto dado, de sujetos ideales a objetos inquietantes, y entremos en la criba de lo que Butler llama *esquemas normativos de inteligibilidad*, en tanto mecanismos sociales e institucionales que apuntan a hacer distinciones entre humanos y no humanos: “[...] (estos esquemas) establecen lo que va a ser y no va a ser humano, lo que es una vida vivible y una muerte lamentable” (Butler, 2006: 183). La sociedad consensuada se reserva un repertorio de imágenes-tipo que alientan la deshumanización y el rechazo del reparto, entre las variadas modalidades del fracasado: el parásito, el vividor, el delincuente, el inmigrante, el refugiado, incluso el terrorista. Los tentáculos de la biopolítica contemporánea se manifiestan en estas nuevas dislocaciones y transferencias, que desconocen la vulnerabilidad del cuerpo como condición constitutiva: “[...] la fijación imaginaria sobre el extranjero, el musulmán, la mujer velada, el refugiado, el judío o el negro, en este contexto, desempeña funciones defensivas” (Mbembe, 2018: 51).



■ Dulce, mujer joven invidente, México, 2016 | Tomada de: Vice

El sujeto que deviene exitoso defiende un lugar que, cada vez, es menos su lugar, por lo cual está expuesto permanentemente a encarnar las figuras del indeseable o devenir sujeto discapacitado, sujeto *spam*, sujeto *outlet*, *homo sacer*, o sumar a la lista de los nuevos heridos del rendimiento: “Desocupados, personas en situación de calle, sujetos que sufren el estrés postraumático, depresivos profundos, víctimas de catástrofes naturales, todos han empezado a parecerse” (Malabou, 2018: 19).

En la actualidad, todos estos fenómenos subjetivos pueden llegar a confundirse por sus efectos o resultados en el marco del rendimiento. Como bien explica Malabou, exclusión, discapacidad, depresión o accidente cerebral, por los efectos de una radical desafiliación o desconexión del sujeto respecto a su entorno, se vuelven signos de un déficit de adaptabilidad que contraviene la plena actividad que demanda la sociedad del rendimiento. Es el caso del afectado por el Alzhéimer, al que la filósofa francesa convierte en la imagen por excelencia del nuevo discapacitado: “El enfermo de Alzhéimer es el contraste de la sociedad conexionista, es el contra-modelo de la flexibilidad. De hecho, es presentado como un desafiliado: errante, sin memoria, asocial, sin solución” (Malabou, 2007: 60).

Pensar estas dislocaciones, o deshacer los esquemas normativos de inteligibilidad, implica, a la manera de Butler, pasar de una ontología del individualismo a una ontología social, donde se conciban, negocien y gestionen, precisamente, las relaciones del sujeto en tanto vulnerable, es decir, reconocer que el individuo no controla las fuerzas sociales que lo preceden y lo constituyen, y que siempre sufre, se alegra o responde, en diversos grados, frente al mundo que lo circunda. Eso implica aceptar un criterio de reconocimiento de lo social como totalidad, una ecología humana, en tanto que siempre está ahí presente en el mundo del sujeto: “Todos estamos sometidos unos a otros [...] somos vulnerables a la destrucción por los demás y [...] estamos necesitados de protección mediante acuerdos e instituciones que se basen en la precariedad compartida” (Butler, 2010: 71).

Žižek (Hounie, 2010), en este contexto, hace ver que el lugar del ganador o del exitoso es más frágil de lo que se piensa, por lo tanto, el sentimiento de vulnerabilidad no es erradicable. Cualquiera puede perderlo todo en cualquier momento y lugar. Perder este juego conlleva el riesgo mayor de la exclusión, de la invisibilización,

del no reconocimiento (Hounie, 2010). Perderlo todo, entonces, significa una transformación deshonrosa y negativa, que descontextualiza y expulsa al sujeto del lugar. La reversión implica pasar de lo que se considera normal a la figura inquietante del discapacitado.

Fisher (2018), recurriendo a una definición de la literatura fantástica, ha estudiado la sutil diferencia entre diversas experiencias de transformación de lo normal o lo cotidiano, y en ese contexto define lo siniestro, lo raro y lo espeluznante. El sujeto que deviene discapacitado ha perdido, en un instante, el lugar social que les correspondía, y se ha convertido, para los demás, en un sujeto raro, irreconocible, objeto de sospecha y de rechazo, porque está donde no se lo espera: se vuelve, repentinamente, intruso, una carga, un obstáculo (Fischer, 2018). Se entiende, entonces, que traer al dominio de lo familiar algo que está fuera de ese dominio, convierte al perdedor o discapacitado en un objeto no algorítmico, que guarda similitudes con el apátrida, el desplazado, el migrante, el que está suspendido de sus derechos y garantías, un *homo sacer* (Agamben, 2003). De manera que a la manufactura de especies que produce la sociedad del rendimiento, debemos sumar el devenir del que, ganando, de pronto lo ha perdido todo, el que ha abandonado, por ello, el lugar que ostentaba.

Resulta cada vez menos extraño que filósofos como Han, Malabou, Žižek o Berardi dediquen páginas enteras de su reflexión a tratar otra dimensión, si se quiere más radical, de la derrota en la sociedad del rendimiento, aquella que se encarna en la reproducción *in vitro* de seres vivientes que se han vuelto extraños a sí mismos, el acontecimiento –o padecimiento– que implica la ocupación de un cuerpo que viene a habitar el mismo cuerpo. *Formas de la subjetividad postraumática*, las denomina Žižek, al referirse a la patología que ha impuesto una sociedad entregada a intrusiones externas (acontecimientos, accidentes), “interrupciones brutales, sin sentido, que destruyen la textura simbólica del sujeto” (Žižek, 2015: 89).

Malabou considera que el Parkinson, el Alzhéimer y el estrés postraumático son las principales fuentes del padecimiento mental contemporáneo. En esos pacientes a quienes llama los *nuevos heridos* de la simbiosis entre biopolítica y neurociencia, se hace evidente una desconexión marcada por efectos como la frialdad o la indiferencia. Los nuevos heridos aparecen allí cuando

ni siquiera la huida del migrante, del desplazado, del fugitivo o del evasor son figuras posibles que sirvan para definir el alcance del accidente cerebral. Es una transformación radical, producida por el poder y pliegue de un accidente neuropsíquico, que hace imposible sostener la identidad como sitio estable de enunciación. Más cerca de un ataque terrorista, los que padecen la plasticidad destructiva reaccionan ante una situación (orgánica o psíquica) que no tiene salida. De allí que

[...] la única salida posible ante la imposibilidad de huir parece ser, precisamente, la constitución de una forma de huida. Es decir [...] la constitución de una identidad que huye de la imposibilidad de huir. Identidad desertada y disociada que no se reflexiona sobre sí misma, que no vive ni subjetiviza su propia transformación. (Malabou, 2018: 17)

Las heridas de estos pacientes por accidentes neuronales o ruptura de conexiones en el sistema nervioso central (SNC) afectan la plasticidad del cerebro y la dimensión psíquica del individuo.

La novedad del enfoque de Malabou, preocupado no sólo por el análisis evidente de la destrucción de la plasticidad que ocasiona el accidente contemporáneo (terremotos, catástrofes naturales y políticas, pandemias, colapsos económicos, guerras civiles), es que también subraya una oportunidad de abrir las líneas de discusión hacia la condición humana vulnerable, partiendo no única y exclusivamente del valor de la flexibilidad, de la adaptabilidad o de la conectividad, sino de la capacidad que tiene todo sujeto, a partir del sufrimiento, de desarrollar soluciones singulares exclusivas del ser viviente, en tanto la vida misma posee un poder de resistencia que se hace visible en situaciones extremas, cuando explota la identidad e irrumpe la emergencia de darse otra forma del yo. De allí que el sujeto, desde el punto de vista biológico, sea capaz de reinventar una y otra vez su identidad. Allí radica la oportunidad de establecer otras conexiones posibles, fuera de la lógica cada vez más excluyente del rendimiento.

Fisher diría que los nuevos heridos de los que habla Malabou producen un accidente de la presencia que puede asociarse, fácilmente, con la experiencia de lo espeluznante, esa que despierta preguntas metafísicas en quien aprecia la transformación sin llamado, sin aviso, del otro: “¿Por qué hay algo cuando no debería haber nada? ¿Por qué no hay nada cuando debería ha-

ber algo? Los ojos ciegos de los muertos, los ojos idos de los amnésicos provocan una sensación espeluznante” (Fisher, 2018: 15).

Los descubrimientos recientes de la neurociencia y de la plasticidad del cerebro permiten ampliar el concepto de *capacidad* y asociarlo a soluciones novedosas que crea el organismo en interacción social, para recibir y darse forma, por lo que Malabou exige una reevaluación del criterio de discapacidad (dado que todos poseemos esas sustancias explosivas, todos somos potenciales monstruos óntico-ontológicos, puesto que nadie puede estar seguro en qué devendrá). Ante la experiencia espeluznante de los nuevos heridos, Malabou (2018) demanda no sólo una estética de la plasticidad, sino, sobre todo, una ética (cuidado y atención, basados en un criterio de la vulnerabilidad socialmente compartida) y una política (responsabilidad), que le hagan frente a las exigencias de un modelo económico que busca plegar las resistencias constitutivas del ser viviente, para acoplarlo a las regulaciones, la explotación, la incitación e instrumentalización que demanda la biopolítica. En este sentido, el acontecimiento, el “devenir discapacitado”, implica habitar diversas formas de corporalidad existentes y deshacer las categorías binarias de *capacidad* y *discapacidad*. Asumir que la subjetividad es de antemano vulnerable, rota, tullida, monstruosa, en la medida en que son términos que aluden a la resistencia, la singularidad o la creación. Esta perspectiva abre el campo social, definitivamente, a nuevas proyecciones del otro y a nuevos devenires, propios y ajenos.



■ Judith Scott, artista con síndrome de Down, abrazando una de sus obras, 2011  
| Tomada de: Cliffleparis.wordpress.com



■ Kevin French en el performance 'Opiniones desafiantes sobre la desnudez y la discapacidad', octubre del 2017 | Tomada de: Gemma Varney Photography

## Otros devenires: asumirse monstruo, tullido, roto

Moraña nos ofrece la noción de *monstruo* para pensar, con renovado brillo crítico, las complejas, paradójicas y extravagantes configuraciones emergentes que la transmodernidad occidental viene produciendo<sup>10</sup>. Para esta autora, monstruo es una noción posmetafísica en la medida en que indica la antítesis, sin superación dialéctica, de lo incorrecto que no tiene aspiración de ser corregido, la contrahechura que desdice moldes ideales, el dislocamiento de algo que nunca tuvo forma previa, la mutación que adviene sin esperarse (Moraña, 2017).

El monstruo elude la norma establecida, situándose en un área arbitraria que desconoce los parámetros binarios de identidad/otredad, realidad/fantasía, normalidad/anomalía, hegemonía/marginalidad, excepcionalidad de lo fantástico/vida cotidiana. La noción del *monstruo* permite pensar lo que antes era margen y ahora rizoma<sup>11</sup>. Así entendido, lo monstruo-

so elude los procesos de sujeción social, en el sentido de Deleuze, ya que escapa de las categorías binarias de *identidad* y *representación* que el capitalismo exige para organizar lo social en términos biopolíticos. Con la noción del *monstruo* nos acercamos al enfoque *crip* de la discapacidad, pero inyectándole un vigor epistémico renovado, que nos permite explorar otras dimensiones de la temática.

Concebir el monstruo nos sugiere un pensamiento del acontecimiento y la diferencia. En este punto, siempre con Foucault, Moraña (2017) razona que los anormales son seres monstruosos que, en tanto diferentes, revelan el aspecto normativo dominante. La norma se nos muestra con claridad a partir de los quiebres de la regulación social, de los puntos ciegos y de las líneas de fuga que sirven de fundamento axiológico para sostener un orden instituido. A su vez, el monstruo suspende-interpela no sólo las leyes jurídicamente establecidas de lo correcto, sino también las de la naturaleza biológicamente concebida desde los criterios de lo normal y lo patológico. Es por ello por lo que este doble registro –hacer ver el orden instituido, a la vez que interpelarlo– inscribe una infracción en el propio corazón de la existencia normada.

Lo que fue un llamado de atención prudente y preventivo de Goya sobre los excesos de la razón, y que inmortalizó en su aguafuerte sellada con la frase “el sueño de la razón produce monstruos”, se nos presenta ahora como destino consumado, como el rostro maduro de aquel augurio. Es lo monstruoso lo que pide devenir en razón. Pero no una razón de la identidad y la universalidad, sino una razón abierta a las multiplicidades afectivas y a las singularidades subjetivas que devienen otros cuerpos.

En esta trayectoria subversiva, ubicamos a los cuerpos leídos desde las teorías de lo *crip*, las cuales acogen a esos cuerpos-otros, esos cuerpos-monstruos, que no responden a la norma. La teoría y los movimientos políticos que de lo *crip* se desprenden, reivindicarán, dignificarán los cuerpos tullidos y las vidas adscritas a éstos, como dignas de ser vividas (McRuer, 2018; Cohen, 2015). La designación de algo como monstruoso devela la construcción de estándares corporales invisibles (Platero y Rosón, 2012). El Estado expresa pobremente esas diferencias al intentar clasificar el nivel de discapacidad en porcentajes: asigna un carnet

que indica que se es 25%, 40% o 90% discapacitado. Sin embargo, no se consideran otras variables que resignifican dicha discapacidad: no es lo mismo ser discapacitado y ser mujer, negro o de clase social baja (Gómez, 2014; Rojas, 2015). Podríamos sumar a la discusión si ese porcentaje no tiene que ver, más bien, con los impedimentos relacionados con las condiciones materiales y culturales de una sociedad. A partir de dichos estándares, que plantean que hay unos cuerpos 100% completos y otros que no lo están, los discapacitados sólo pueden tener dos salidas: 1) la salida que está más aceptada socialmente es aquella que indica que estos cuerpos incompletos tienen el derecho –e incluso el deber– de recuperar su salud, de “igualarse” a los cuerpos normales, para así tener una vida digna. Por este motivo, deben ser categorizados, para luego ser insertados, incluidos, completados con prótesis. 2) La salida, menos aceptada, consiste en permitir a esos cuerpos *performar* la discapacidad, la disfuncionalidad, tal como la conciben los enfoques de lo *crip*.

Las teorías de lo *crip* asumen el concepto de *cuerpos diversos* o de *diversidades funcionales*. El objetivo es “‘descategorizarse’ como sujetos frágiles, dependientes y pasivos, como receptores de prestaciones caritativas, como sujetos definidos por sus aspectos negativos y por ser ‘producidos’ como determinadas verdades por parte del poder” (Gómez, 2016: 50). Estos cuerpos-monstruos buscan promover la noción de que no existen cuerpos completos y, por otro lado, incompletos, que no existen (o han existido) cuerpos funcionales o disfuncionales, sino que existen, más bien, los cuerpos en plural, las diversidades funcionales en plural: que los cuerpos, como los monstruos, van de a uno. Que lo monstruoso es, en realidad, la constitución de normas y estándares corporales que no sólo sirven para valorar los cuerpos, sino también para cansarlos, agotarlos, quemarlos, destruirlos.

En Japón existe un tipo de arte denominado *kintsugi*. Esta técnica repara los objetos de cerámica rotos con una resina dorada que hace evidente su falla. La idea es que la rotura sea par-



■ Robert Andy, fotógrafo gay discapacitado en silla de ruedas con su pareja, ambos desnudos | Foto: Robert Andy. Tomada de: Coeval Magazine

te de la historia del objeto, por lo tanto, no debe ocultarse. Estos cuerpos fallidos, en la línea del arte japonés *kintsugi*, consideran que las roturas forman parte de la historia del cuerpo-objeto, y que esa hechura debe mostrarse, no ocultarse. Estos cuerpos eligen, por lo tanto, quedarse rotos, y hacer de la rotura un emblema, una forma de subjetivación. Como en el arte *kintsugi*, estar roto le da un nuevo valor a la pieza. Devenir discapacitado, en este caso, es asumirse como monstruo, es asumir que el accidente –natural o fortuito– es una forma de devenir humano, demasiado humano, como planteaba Nietzsche. Estos cuerpos podrían, incluso, recordarnos que todos nos convertiremos en discapacitados, porque cada día la frágil carne se degenera, se debilita: sus capacidades originales (que nunca fueron a su vez homogéneas) se disuelven. Los cuerpos *kintsugi*, que eligen quedarse rotos y reapropiarse de la injuria (asumirse tullidos, asumirse malditos, lisiados), nos recuerdan la ficción de la noción de los cuerpos completos y de la estabilidad biológica. Nos hacen caer en cuenta de que esa biología es también un accidente. Nos hacen volver a la existencia de formas distintas de ver, escuchar, moverse. Asumirse roto es asumirse diverso, fallido, mortal. Es abrazar la finitud.

## Conclusión: devenir muchos cuerpos

El transhumanismo se proyecta como un horizonte de posibilidades de transformación tecnológica para la raza humana

corporizada y biológicamente limitada. La promesa de devenir un acontecimiento radical de cambio y mutación humana está dejando de ser sólo una fantasía de la ciencia ficción. En un contexto cultural donde la vida humana mantiene una lucha constante contra la precariedad existencial y física, la oferta transhumanista está capitalizando todo tipo de malestares subjetivos y demandas corporales que consiguen expresión en un mercado cada vez más competitivo. Esta situación está impactando de muerte las viejas creencias y los antiguos valores humanistas. El transhumanismo es la nueva moneda posnihilista que el sujeto contemporáneo compra con renovadas ansias de trascender y perdurar.

La técnica moderna, que Heidegger (1994) denunció como un engranaje (*Gestell*) que “abarca todo lo ente”, imponiéndose como una fuerza conminante a toda la existencia terrestre, es, desde finales del siglo XX, una realidad consumada. Incluso autores posheideggerianos como Sloterdijk (2011), sostienen que el *dasein* y el “claro” donde acontece su dación de ser-en-el-mundo, no es posible sin el auxilio de las *antropotécnicas*, las cuales dejaron de ser, gracias a la revolución tecnológica de los últimos decenios, meros instrumentos de sobrevivencia y hominización de la especie, para representar una verdadera renovación tecnogenética de lo humano. Dicho esto, las nuevas textualidades e hibridaciones que lo *cyborg* está representando para la vida humana, consideradas como oportunidades de renovación posmetafísica del “texto básico de lo natural humano”, constituyen los nuevos retos para el pensamiento de lo que significa tener un cuerpo, una subjetividad y una vida humana socialmente compartida.

Se trata de asumir responsablemente que los cambios tecnológicos ya no son de superficie o de mediación comunicativa, sino verdaderas fuerzas sociotécnicas de mutación antropológica y de visión del mundo. Ese acontecer nos revela nuevas tareas de pensar el cuerpo y lo humano como destino.

En Spinoza, y luego en Nietzsche, el cuerpo, la razón y el alma constituyen una unidad indisociable que se vela/revela como vida natural. Pero no se trata de la vida estudiada por las ciencias naturales y biológicas, sino de aquélla afirmada como la naturaleza más propia. El dualismo entre ser y devenir deja de operar como antónimo filosófico. Si la naturaleza es salvaje e indómita,

lo es porque de ésta emergen las fuerzas, los instintos, las pasiones y los poderes transformadores de lo decadente y fosilizado. En ésta se despliegan los poderes y las potencias, sin más teleología que su propio manifestar eruptivo.

La perspectiva desarrollada en los últimos años por Butler subraya la condición de vulnerabilidad del cuerpo humano, en tanto está sometido desde el principio a esquemas normativos de inteligibilidad que lo hacen padecer, reaccionar y responder al mundo que lo interpela, en condiciones de desventaja. A partir de la complejidad de la demanda y de los distintos grados de respuesta subjetiva (daño, ira, alegría, amor), Butler entiende que la vulnerabilidad no es una disposición subjetiva, sino un campo de objetos, fuerzas y pasiones que gestionan sus diferencias en condiciones de precariedad mutua. El límite que la biopolítica del rendimiento y sus dispositivos tecnológicos intentan establecer entre capacitados y discapacitados, entre exitosos y perdedores, por tanto, es una frontera porosa y políticamente reversible.

Autoras como la filósofa de la plasticidad, Katherine Malabou, más cerca de Butler que de la tradición vitalista nietzscheana, entienden que la sociedad del rendimiento pretende valorar ante todo al sujeto conectado y movilizado por el capital y la técnica, maximizado por exigencias de producción, innovación, comunicación y consumo. Esto ha terminado por producir una nueva generación de discapacitados, agotados o heridos, que repiten el mismo patrón, vinculado con la desconexión (cerebral o física), la desafiliación, el cansancio, la depresión o la exclusión. De allí que urja replantear, en los términos del concepto de *plasticidad* (recibir y darse forma), nuevos modos de comprender al sujeto a partir de sus respuestas singulares, entendiendo que su diseño sociobiológico (combinación de genética y epigenética que lo hacen único) se resiste a todos los modelajes normativos de la biopolítica, que pretende condenar al sujeto a padecer la adaptabilidad, el polimorfismo y la elasticidad sin fin. Mientras el sujeto se acerca más a los valores que promueve el rendimiento, más coopera con la máquina y su sentido operativo. El futuro de la humanidad depende más de la capacidad que tengamos de gestionar, precisamente, la respuesta plástica del sujeto, en condiciones de precariedad mutua, lo que replantea lo humano en términos de una ecología (humana).

Esta perspectiva nos permite pensar otros modos de devenir cuerpo, y eso se logra deviniendo múltiples cuerpos: mutantes, nómadas, en transición, rotos,

*kintsugi*. Esto implica pensar cómo están habitados nuestros cuerpos, desde su potencialidad, desde su singularidad. Ese modo implica pensarlos de a uno.



■ Tres miembros de la comunidad queer, uno de ellos en silla de ruedas, trabajan por la inclusión | Tomada de: Pinkoracle

## Notas

1. Estas expresiones son ejemplo de distintas consignas políticas utilizadas por los colectivos o movimientos relacionados con la discapacidad en distintos lugares del mundo.
2. Este artículo fue escrito antes de que se produjera la pandemia global por el coronavirus. Esta crisis ha visibilizado la dimensión catastrófica de los grandes “accidentes” en la sociedad contemporánea, relacionados con los modos de producción y rendimiento impuestos por el capitalismo, y ha dejado al descubierto la vulnerabilidad de la organización social de los cuerpos. Está por verse la cantidad de cuerpos y sujetos que “devendrán” discapacitados después que se supere la pandemia.
3. Fragmento de la conferencia TED (2014) de Hugh Herr (traducida por los autores).
4. Como ejemplo, véase el experimento genético de las gemelas asiáticas, creadas con resistencia al virus del SIDA (Gallagher, 2019).
5. Un *biobot* es una fusión de robot y organismo vivo que podría considerarse una nueva categoría de materia animada. Los *biobots* podrían tener diferentes fines, desde médicos hasta ambientales. La categoría abre el debate alrededor de las nociones de *vida*, *cuerpo* y *derechos*. Véase *El País* (2020).
6. Un ejemplo de proyecto pragmático es *Cyborg* de Warwick con el MIT, que tiene como objetivo no sólo la reparación de los sistemas nerviosos relacionados con la enfermedad del Parkinson, sino, además, el desarrollo de procesos de telepatía entre cuerpos y órganos distintos e intercomunicados. Tomado de: <[https://es.wikipedia.org/wiki/Kevin\\_Warwick](https://es.wikipedia.org/wiki/Kevin_Warwick)>.
7. Un ejemplo de proyecto estético es el de Harbisson, artista y activista que tiene una discapacidad visual denominada acromatopsia, que le impide ver los colores, por lo que utiliza un dispositivo tecnológico –sensor y antena– que envía señales a un chip que le permite “escuchar” los colores, creando así un nuevo sentido. Harbisson plantea que el dispositivo forma parte de su cuerpo y de su imagen, y después de una serie de demandas legales, ha logrado que uno de sus países de origen, Reino Unido, acepte que en su pasaporte aparezca su fotografía sin prescindir del aparato. Harbisson lidera actualmente un proyecto de arte *cyborg*, que busca crear nuevos sentidos humanos.
8. Las cursivas de la cita pertenecen al texto original.
9. El gobierno japonés debió limitar las horas extralaborales, debido a un incremento en los casos de depresión, alcoholismo, síndrome de *burnout* e incluso suicidio. Pacheco ha realizado el documental *Salaryman* que presenta la problemática del síndrome de *burnout* en los trabajadores corporativos japoneses (NowThis News, 2017).
10. Por *transmodernidad* entendemos las secuelas dejadas en el pensamiento occidental por el posmodernismo de los finales tristes: “final de la historia”, “final del arte”, “final de la filosofía”, etcétera. El pensamiento transmoderno quiere retomar los aspectos inacabados de la modernidad tardía, pero sin ceder al impotente nihilismo posmoderno.
11. Para Deleuze, el rizoma es un sistema sin centro, no jerárquico y no significativo, definido sólo por una circulación de estados (Deleuze y Guattari, 1985).

## Referencias bibliográficas

1. AGAMBEN, Giorgio, 2003, *Homo sacer*, Valencia, Pre-Textos.
2. BERARDI, Franco, 2010, *Política de la subjetividad*, Buenos Aires, Equipaje de Mano.
3. BRONCANO, Fernando, 2009, *La melancolía del ciborg*, Barcelona, Herder.
4. BUTLER, Judith, 2006, *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.
5. ———, 2010, *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, Buenos Aires, Paidós.
6. CASTRO, Edgardo, 2018, *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI.
7. COHEN, Jeffrey, 2015, “Queer Crip Sex And Critical Matterin”, en: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, No. 21, Vol. 1, pp. 153-162.
8. CENACCHI, Marisa, 2018, “Modelos, discursos y perspectivas teóricas vigentes sobre discapacidad y deficiencia” en: *Revista Irice*, No. 35, pp. 65-94.
9. DE LA BOÉTIE, Esteban, 2006, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
10. DELEUZE, Gilles, 1996, “El agotado”, en: *Revista Confinnes*, No. 3, pp. 99-105.
11. EL PAÍS, 2020, “Creadas por primera vez ‘máquinas vivientes’ con células animales”, en: *El País*, 14 de enero, tomado de: <[https://elpais.com/elpais/2020/01/13/ciencia/1578934364\\_490067.html](https://elpais.com/elpais/2020/01/13/ciencia/1578934364_490067.html)>.
12. FERRANTE, Carolina, 2009, “Las nuevas aportaciones del modelo social de la discapacidad: una reflexión sociológica crítica”, en: *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, Vol. 1, No. 3, pp. 59-66.
13. FISHER, Mark, 2018, *Lo raro y lo espeluznante*, Barcelona, Alpha Decay.
14. FOUCAULT, Michel, 2002, *Dichos y escritos*, Madrid, Nacional.
15. ———, 2007, *El nacimiento de la biopolítica*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

16. GALLAGHER, James, 2019, "VIH: el polémico experimento genético para proteger a dos mellizas del virus que fue calificado de 'estúpido y peligroso'", en: *BBC*, 3 de junio, tomado de: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-48500239>>.
17. GARCÍA-SANTESMASES, Andrea, 2017, *Cuerpos (im) pertinentes: un análisis queer-crip de las posibilidades de subversión desde la diversidad funcional*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona, tomado de: <[http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/109589/4/AGSF\\_TESIS.pdf](http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/109589/4/AGSF_TESIS.pdf)>.
18. GÓMEZ, Vanessa, 2014, "Análisis de la discapacidad desde una mirada crítica: las aportaciones de las teorías feministas", en: *Estudios Pedagógicos (Valdivia)*, Vol. 2, No. 40, pp. 391-407.
19. \_\_\_\_\_, 2016, "La discapacidad organizada: antecedentes y trayectorias del movimiento de personas con discapacidad", en: *Historia Actual Online*, Vol. 1, No. 39, pp. 39-52, tomado de: <<file:///C:/Users/User/Downloads/Dialnet-LaDiscapacidadOrganizada-5411291.pdf>>.
20. HARARI, Yuval, 2014, *Sapiens: de animales a dioses: una breve historia de la humanidad*, Barcelona, Debate.
21. HAN, Byung-Chul, 2012, *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder.
22. \_\_\_\_\_, 2014, *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder.
23. \_\_\_\_\_, 2018, *Topología de la violencia*, Barcelona, Herder.
24. HEIDEGGER, Martin, 1994, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Del Serbal.
25. HOUNIE, Analí (comp.), 2010, *Sobre la idea de comunismo*, Buenos Aires, Paidós.
26. LAZZARATO, Maurizio, 2013, *La fábrica del hombre endeudado: ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu.
27. \_\_\_\_\_, 2014, *Signos, máquinas, subjetividades*, Sao Paulo, Sesc.
28. McRUER, Robert, 2018, *Crip Times: Disability, Globalization, and Resistance*, Nueva York, New York University Press.
29. MALABOU, Catherine, 2007, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, Madrid, Tiempo al Tiempo.
30. \_\_\_\_\_, 2018, *Ontología del accidente: ensayo sobre la plasticidad destructiva*, Santiago de Chile, Pólvara.
31. MBEMBE, Achille, 2018, *Políticas de la enemistad*, Barcelona, Futuro Anterior.
32. MORAÑA, Mabel, 2017, *El monstruo como máquina de guerra*, Madrid, Iberoamericana.
33. NOWTHIS News, 2017, "Death By Overwork in Japan: Karoshi & Japanese Salarymen" [video], en: *Now This News*, 6 de noviembre, tomado de: <[https://www.youtube.com/watch?v=Qp\\_KiDqfjGo](https://www.youtube.com/watch?v=Qp_KiDqfjGo)>.
34. PLATERO, Raquel y María Rosón, 2012, "De la 'parada de los monstruos' a los monstruos de lo cotidiano: la diversidad funcional y la sexualidad no normativa", en: *Feminismo/s*, No. 19, pp. 127-142.
35. ROJAS, Sonia, 2015, "Discapacidad en clave decolonial", en: *Realis*, Vol. 5, No. 1, pp. 175-202.
36. ROLNIK, Suely, 2007, "Antropofagia zombie", en: *Brumaria*, No. 7, tomado de: <<http://ayp.unia.es/dmdocuments/umbrales21.pdf>>.
37. ROSATO, Ana *et al.*, 2009, "El papel de la ideología de la normalidad en la producción de discapacidad", en: *Ciencia, Docencia y Tecnología*, Vol. 20, No. 39, pp. 87-105.
38. SLOTERDIJK, Peter, 2011, *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal.
39. TED, 2014, *Hugh Herr: la nueva biónica que nos permite correr, escalar y bailar* [video], en: *TED Ideas Worth Spreading*, tomado de: <[https://www.ted.com/talks/hugh\\_herr\\_the\\_new\\_bionics\\_that\\_let\\_us\\_run\\_climb\\_and\\_dance?language=es](https://www.ted.com/talks/hugh_herr_the_new_bionics_that_let_us_run_climb_and_dance?language=es)>.
40. VANGAZO, Luca, 2011, *Breve historia de alma*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
41. VARGAS, Marie, 2012, "Dimensión político-ideológica de la discapacidad: un análisis desde el enfoque socio-crítico", en: *Revista Electrónica Educare*, Vol. 16, No. 2, pp. 171-183, tomado de: <<http://riberdis.cedd.net/handle/11181/3385>>.
42. ŽIŽEK, Slavoj, 2015, *Acontecimiento*, México D. F., Sexto Piso.