

CORPO-POLÍTICAS DE LA VULNERABILIDAD O DE CÓMO LA MATERIA RESISTE AL DISCURSO

Corpo-Politics of Vulnerability or How Matter Resists Discourse

Begonya Saez Tajafuerce*
Universidad Autónoma de Barcelona

Palabras clave

Cuerpo
Biopolítica
Necropolítica
Vulnerabilidad
Resistencia

Keywords

Body
Biopolitics
Necropolitics
Vulnerability
Resistance

RESUMEN: El artículo ofrece una reflexión sobre las *corpo*-políticas de la vulnerabilidad. Remite a la concepción foucaultiana de la biopolítica y, sobre todo y de forma explícita, a la actualización y correctivo que de ella lleva a cabo Achille Mbembe con su noción de necropolítica. Tomando la vulnerabilidad como eje principal que dice una determinación ontológica que va a ser política, se analiza en clave interseccional la materialidad del cuerpo que, por ser radicalmente singular, excede al discurso y escapa de ese modo a la lógica del reconocimiento. Finalmente, se pone a prueba el análisis con relación a la película *Eva no duerme*.

ABSTRACT: The paper offers a reflection on the *corpo*-politics of vulnerability. It refers to the Foucauldian notion of biopolitics and, above all and explicitly, to the actualization as well as the corrective thereof offered by Achille Mbembe on behalf of his notion of necropolitics. Being vulnerability the main axis that speaks of an ontological determination which will become political, the radically singular materiality of the body, which exceeds discourse and thereby escapes the logic of acknowledgment is accounted for in intersectional terms. Finally, the analysis is tested in relation to the film *Eva no duerme*.

* **Correspondencia a / Correspondence to:** Begonya Saez Tajafuerce. Universidad Autónoma de Barcelona. Departament de Filosofia (08193 Bellaterra-Cerdanyola del Vallès) – begonya.saez@uab.cat – <http://orcid.org/0000-0001-7326-4478>.

Cómo citar / How to cite: Saez Tajafuerce, Begonya (2019). «Corpo-políticas de la vulnerabilidad o de cómo la materia resiste al discurso»; *Papeles del CEIC*, vol. 2019/2, papel 214, 1-15. (<http://dx.doi.org/10.1387/pceic.20253>).

Recibido: septiembre, 2018; aceptado: abril, 2019.

ISSN 1695-6494 / © 2019 UPV/EHU



Esta obra está bajo una licencia
Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia deviene visceral

(Achille Mbembe, «Necropolítica»)

En lo que sigue me propongo reflexionar al respecto de lo que he querido llamar *corpo-políticas* de la vulnerabilidad en relación a la concepción foucaultiana de la biopolítica y, sobre todo y de forma explícita, a la actualización y, hasta cierto punto, correctivo que de ella lleva a cabo Achille Mbembe con su noción de necropolítica en el texto homónimo. Dicha reflexión tiene como eje principal una noción de vulnerabilidad que procura un espacio político universal, en la medida en que responde a —o, dicho propiamente, se hace cargo de— una determinación ontológica universal. Es decir, se trata de un espacio político que atiende a la lógica del reconocimiento aunque, a la vez, ello no obstante, ofrece la clave para una interrupción de dicha lógica por la vía del cuerpo y, en concreto, por la vía de la materialidad del cuerpo que se sustrae a ella. Dicha interrupción, dicha sustracción, vienen dadas por el carácter singular —ni universal ni particular— del cuerpo por mor de su materialidad. De ese modo, se observa aquí cómo el cuerpo constituye, como sujeto que excede a toda determinación subjetiva, un espacio político en el que son canceladas las coordenadas simétricas que presuponen la operatividad de la lógica del reconocimiento y se resiste, de forma singular, la violencia que dicha lógica del reconocimiento comporta.

La reflexión se estructura en tres apartados. (1) En el primero, expongo los términos de una consideración en clave política de la vulnerabilidad desde la bio- y, sobre todo, desde la necropolítica. (2) En el segundo, pongo de manifiesto las carencias que dicha consideración comporta en la medida en que no atiende a una perspectiva de género ni tampoco interseccional, a tenor de una consideración de la vulnerabilidad en dicha clave. (3) En el tercero, ofrezco un análisis de la película *Eva no duerme* (2015), firmada por Pablo Agüero, con el fin de mostrar en qué sentido y en qué medida el cuerpo embalsamado de Eva Perón resiste de forma paradigmática en dicha propuesta artística la lógica del reconocimiento atendiendo al contexto teórico previamente expuesto.

1. VULNERABILIDAD Y NECROPOLÍTICA: ¿UN PRESUPUESTO?

Como acabo de indicar, este primer apartado de la reflexión va a recoger una breve exposición de los términos en que cabe considerar la vulnerabilidad desde la biopolítica y desde la necropolítica, con el fin de observar que, si bien algunos de sus presupuestos nutren la noción de *corpo-políticas* —en plural, pues se trata aquí de lo que podemos pensar en clave de performance singular y, en ese sentido, las *corpo-políticas* dicen el lema «a cada cuerpo su modo de hacer político»—, lo hacen para ser resignificados desde la perspectiva de lo singular que refuerza y extrema las consecuencias que dicha consideración hace patentes.

«Necropolítica» es uno de los textos fundamentales de la así llamada crítica postcolonial, en la medida en que hace valer para el análisis foucaultiano el elemento de la raza. Con ello, la pregunta por quién puede morir y quién debe vivir adquiere una dimensión del orden de lo material que viene dada, por encima de todo, en clave colonial, y de la que, según Achille Mbembe, la crítica relativa a la biopolítica de Foucault adolece¹.

¹ Foucault persigue genealógicamente el asunto de la raza y del poder colonial desde mediados hasta finales de los años 80 en sus lecciones en el Collège de France. Sin embargo, hay discrepancia al respecto del carác-

En este sentido, leemos en «Necropolítica»: «He aquí un resumen de lo que Michel Foucault entendía por *biopoder*, ese dominio de la vida sobre el que el poder ha establecido su control» (Mbembe, 2011: 20). Y a este resumen sigue la sin duda pertinente pregunta: «¿[E]n qué condiciones concretas se ejerce ese poder de matar, de dejar vivir o de exponer a la muerte? ¿Quién es el sujeto de ese derecho?» (*ibidem*: 20). Mbembe tiente una respuesta a esa pregunta mediante la inversión del planteamiento foucaultiano. Así, el *necropoder* apunta a un ejercicio de soberanía, que ejercen los Estados modernos, que consiste precisamente en hacer operativo «el derecho de matar» (*ibidem*: 21) mediante el desarrollo de tecnologías y la puesta en marcha de dispositivos que sirven, en acuerdo con Deleuze y Guattari, a la «máquina de la guerra». De ahí, Mbembe se interroga acerca de una relación que considero relevante para el planteamiento que propongo, a saber, la relación entre la política y la muerte (*ibidem*). Es en el seno de esta en donde cobra relevancia aquí la cuestión de la vulnerabilidad.

En el planteamiento de Mbembe, que ahonda en el de Foucault, la raza es una «tecnología» que permite obrar la relación entre la política y la muerte mediante el poder soberano que ejerce el Estado moderno y que este se arroga como derecho propio y constitutivo. Una de las causas-consecuencias de ese ejercicio que deseo destacar aquí es la cosificación del cuerpo humano o lo que Mbembe denomina *devenir-objeto* (2011: 24). Esa causa-consecuencia obra «la subordinación de cada cosa a una lógica impersonal y al reino del cálculo y de la racionalidad instrumental» (*ibidem*: 24-25). Según Mbembe, todo ello apunta, en resumen, a la soberanía como «voluntad y capacidad de matar para vivir» (2011: 25). Es importante no perder de vista esa afirmación de Mbembe en la medida en que la «lógica impersonal» a la que se refiere y que obedece a la operación que él identifica como «subordinación» es, a mi entender, otro modo de nombrar la lógica universal del reconocimiento que, por lo demás, va a regir la operación que voy a llamar colonización del cuerpo. Esa es la operación que precisamente subyace a toda *corpo-política* y es la que el cuerpo, por la vía de la materialidad, resiste.

Con todo, la reflexión que aquí propongo no va a tomar como referente sólo a los cuerpos racializados, el único objeto del análisis postcolonial de Mbembe, sino también los cuerpos generizados y con marca de clase que, insisto, son igualmente objeto de la «subordinación» que sirve a la «lógica impersonal». Como he anunciado, es el cuerpo de Eva Perón, el cadáver de *Evita*, el que más adelante va a ser referente aquí. Si bien es preciso señalar que la relación entre la política y la muerte viene dada ahora no por el poder de matar, sino por el poder de mantener «en vida» que, a diferencia a su vez de lo que plantea Foucault, comporta no una afirmación obrada de la muerte, sea en la forma de la masacre, sea en la forma del suicida, por conservar los términos en que lo expone Mbembe, sino todo lo contrario, es decir, su negación radical.

Más en acuerdo con lo que Jean-Luc Nancy considera en *La representación prohibida* (2006) a propósito de un poema de Nelly Sachs² y que da al traste con la convicción de Heidegger en *Ser y tiempo* según la cual a nadie le puede ser robada su propia muerte, la intervención del Estado moderno en el cuerpo de Eva Perón pone de manifiesto que ese puede ser, en efecto,

ter decolonial de dichas lecciones y, sobre todo, hay discrepancia al respecto de las referencias que hace valer Foucault, y, así, del alcance de su crítica con relación a la multitud de aspectos que cobra en los cuerpos racializados dicho poder colonial más allá de los límites eurocéntricos (Galcerán Huguet, 2012).

² Jean-Luc Nancy remite al poema de Nelly Sachs «Dein Leib im Rauch durch die Luft», que cita de la versión en francés, titulada «Ton corps en fumée à travers les airs», en la edición *Dans les demeures de la mort*, antología de poemas (1943-1947), en *Éclipse d'étoile*, trad. fr. de Mireille Gansel, Lagrasse, Verdier, 1999.

el caso. La colonización del cuerpo de Eva Perón es la operación mediante la cual política y muerte consagran su relación en tanto que poder negar la propia muerte, en el sentido de arrebatarla.

Me parece fundamental, desde una perspectiva crítica, tomar como referente los cuerpos generizados y, en concreto, los cuerpos de las mujeres, y, aún, el cuerpo de una mujer. Entiendo que no basta con la clave postcolonial y con hacer hincapié en el elemento de la raza para hacer manifiesto que la violencia que ejercen los Estados modernos, sobre todo en su connotación material —además de simbólica—, es decir, la violencia que ejercen los Estados modernos sobre los cuerpos de las mujeres, esa violencia tiene un carácter específico. Por tanto, hacer manifiesto el carácter específico de la violencia, como reclamara Hannah Arendt en *Sobre la violencia* (1970), no es posible si no es desde una perspectiva de género y en clave interseccional, a tenor de la cual género, raza y clase, por nombrar los tres ejes que, según dicha clave, resultan ineludibles, aunque no sean los únicos, deben confluír.

Se trata, entonces, de plantear la colonización de los cuerpos de las mujeres, de su sometimiento a la lógica impersonal —que obedece al cálculo y se debe a la razón instrumental— y que, paradójicamente, es la lógica del reconocimiento. Hay un aspecto que Mbembe señala en su análisis postcolonial de la relación entre política y muerte en tanto que colonización en los términos descritos que, a mi entender, resulta de gran interés a la hora de acometer la colonización del cuerpo de Eva Perón y, en particular, a la hora de observar el tratamiento que recibe como cadáver. La *necropolítica*, es decir, la violencia que los Estados modernos ejercen sobre los cuerpos, también de las mujeres, remite al poder que se ejerce, como en las colonias, «en ausencia absoluta de la ley» (Mbembe, 2011: 39). En este sentido, escribe: «Las colonias son el lugar por excelencia en el que los con roles y las garantías del orden judicial pueden ser suspendidos, donde la violencia del estado de excepción supuestamente opera al servicio de la «civilización» (*ibidem*).

Todo está permitido con el cuerpo colonizado de Eva Perón, pues nada es condenable. Cuando la relación entre la política y la guerra se pliega a la violencia del estado de excepción³, señala Mbembe no sin ciertos ecos benjaminianos, «la violencia constituye la forma original del derecho y la excepción proporciona la estructura de la soberanía» (*ibidem*: 42).

Si bien el planteamiento de Mbembe difiere en algunos aspectos del que intento desarrollar aquí, también, como hemos visto, ofrece coincidencias fructíferas. Una de ellas remite a lo que él denomina «lógica del mártir», que, del lado de la «lógica de la supervivencia», obliga a pensar la muerte desde el ángulo del terror o, mejor dicho, como expresión y obra a la vez de este (*ibidem*: 65 y ss.). Me interesa detenerme en el análisis de Mbembe acerca de la «lógica del mártir» en la medida en que esta se sostiene y hace operativa por la vía del cuerpo

³ En clara consonancia con los análisis que tanto Walter Benjamin como Jacques Derrida ofrecieran al respecto de la relación fundadora que traba la violencia al derecho en *Zur Kritik der Gewalt* (1920-1921) y en *Force de loi* (1994) respectivamente, Mbembe afirma: «[l]a forma más redonda del necropoder es la ocupación colonial de Palestina. Aquí, el Estado colonial basa su pretensión fundamental de soberanía y de legitimidad de la autoridad en su propio relato de la historia y la identidad. Este discurso está apoyado en la idea de que el Estado tiene un derecho divino a la existencia; este discurso entra en conflicto con otro por el mismo espacio sagrado. Como ambos discursos son incompatibles y ambas poblaciones están mezcladas de forma inextricable, cualquier demarcación del territorio sobre la base de la identidad pura es prácticamente imposible. Violencia y soberanía, en este caso, reivindican un fundamento divino: la cualidad de pueblo se encuentra forjada por la veneración de una deidad mítica, y la identidad nacional se concibe como identidad contra el Otro, contra otras deidades» (Mbembe, 2011: 46).

y, aún, por la vía de la materialidad del cuerpo: «el cuerpo se *transforma* en arma, y no en un sentido metafórico sino literal» (*ibidem*: 67). No es tan importante aquí en qué se transforma el cuerpo, sino el hecho de que la transformación que padece y que obra encuentra su causa y su efecto en su materialidad. En este sentido, afirma Mbembe: «[l]a materia del cuerpo, o más bien la materia que es el cuerpo, se ve investida de propiedades que no pueden deducirse de su carácter de cosa, sino de un nomos trascendental, fuera de él» (*ibidem*: 69-70)⁴. La «subordinación» del cuerpo es, entonces, en primer lugar y principal, una subordinación material. Y ello, y aquí discrepo del análisis de Mbembe, en lo que hace a los cuerpos de las mujeres y, sin duda en lo que hace al cuerpo de Eva Perón, también —e incluso sobre todo— en la muerte⁵. La relación entre la política y la muerte no se juega sólo en el terreno de la vida cuando se trata de la subordinación de los cuerpos de las mujeres, porque, como hemos visto ya, esa relación se juega «en ausencia absoluta de la ley»; de toda ley, es preciso añadir.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver lo que he planteado hasta aquí con la cuestión de la vulnerabilidad? Si bien es cierto que esta noción no opera ni en el análisis relativo a la *biopolítica* en Foucault ni a la *necropolítica* en Mbembe, resulta difícil negar para ambos la vulnerabilidad como presupuesto, en los términos en que, por ejemplo, la exponen Judith Butler o Adriana Cavarero, es decir, como condición ontológica universal (Saez Tajafuerce, 2014). Desde esta perspectiva, la vulnerabilidad deviene un presupuesto en sendos marcos teóricos, en la medida en que garantiza y materializa a la vez la relación entre política y muerte que ellos hacen manifiesta y que, como hemos visto, permite el desarrollo de los Estados modernos. La vulnerabilidad es, de hecho, una causa-efecto de ese desarrollo. Se trata, por tanto, de un presupuesto peculiar, pues opera, a la vez, como principio y como fin de las actuaciones de alcance tanto individual como social que esos Estados llevan a cabo tanto en clave *bio-* como *necropolítica*.

Se cierne aquí una inquietud relativa al uso que los Estados —que rigen mediante las instituciones la vida de la ciudadanía, empezando por sus cuerpos, es decir, por las condiciones materiales de la vida misma— hacen de la vulnerabilidad en nombre del llamado «bien común». Sobre todo tras constatar la apropiación que, dadas unas condiciones sociales y políticas adversas ante una crisis económica sin medida, los Estados procuran del bien singular; es decir, tras constatar la apropiación que llevan a cabo de los cuerpos y, en particular, de los cuerpos de las mujeres. Esta apropiación del bien singular en nombre del bien común se lleva a cabo muy a menudo también en nombre de la vulnerabilidad justamente en tanto que condición ontológica universal. De ese modo, la vulnerabilidad deja de ser un «mero» presupuesto y se convierte en un dispositivo normativo más que rige la relación entre la política y la muerte y que permite su implementación. Se trata, en y para los Estados modernos, como hemos visto, de la colonización del cuerpo y, en particular, de la colonización de los cuerpos de las mujeres. Y, para ello, es necesaria su vulnera(biliza)ción, que sin duda lo es también de los sujetos. En este sentido se hace patente el vínculo que los Estados modernos establecen, en el mismo ejercicio de apropiación de la vulnerabilidad entre esta y la muerte. La muerte opera en esta relación como mal común que sólo puede ser controlado mediante la intervención

⁴ En el tercer apartado de este artículo retomo, para matizarlo, el análisis que ofrece Mbembe con relación al «carácter de cosa» del cuerpo, así como a la operación de cosificación —o de reducción a «cosa»— que es requerida para su colonización.

⁵ A este respecto, señala Mbembe que «en la muerte, [el cuerpo] escapa literalmente y metafóricamente al estado de sitio y a la ocupación» (2011: 70). Lo que planteo en el tercer apartado de este artículo es todo lo contrario, pues es en la muerte que el cuerpo de Eva Perón es sitiado y ocupado o, dicho de otro modo, colonizado.

institucional. Y la vulnerabilidad, a su vez, como dispositivo normativo que habilita dicha intervención por mor de lo que con Foucault invocamos hoy como «defensa de la sociedad».

Deseo señalar aquí una diferencia que considero importante respecto a lo que plantea Mbembe en su análisis de la «subordinación» de los cuerpos racializados en un contexto de guerra en «Necropolítica». A saber, que la colonización del cuerpo de las mujeres, tenga o no lugar en un contexto de excepcionalidad como el bélico, en la medida en que sus coordenadas son ajenas a la ley, no procura sólo una instrumentalización, sino que resulta estratégica en la implementación que llevan a cabo los Estados modernos de la relación entre la política y la muerte. La operación que aquí tiene lugar —y que, como veremos, tuvo lugar mediante la colonización del cadáver de Eva Perón— no lo es sólo de cosificación sino de vulnera(biliza)ción. Los cuerpos de las mujeres no —sólo— devienen objeto para su uso en escenarios de naturaleza coyuntural —como sucede con el intercambio de prisioneros en el contexto de un conflicto concreto—, sino que sirven estrictamente a la ratificación de una estructura normativa como el patriarcado.

En consecuencia, la subordinación de los cuerpos de las mujeres adquiere aquí una connotación política de carácter estructural y no coyuntural, que, por tanto, atraviesa la historia y la geografía en la medida en que marca todo tiempo y todo espacio. Esta connotación política de la subordinación de los cuerpos de las mujeres que redundará en su colonización apunta a una forma de soberanía que tiene como objetivo dejar a las mujeres al margen y mantenerlas en el margen⁶. La soberanía de los Estados modernos tiene su condición de posibilidad en una generización material de la vulnerabilidad que pasa, insisto, por la colonización —léase también marginalización— de los cuerpos de las mujeres⁷.

La apropiación de la vulnerabilidad por parte de los Estados modernos legitima el uso de la violencia, como hemos visto gracias al análisis de la *necropolítica* de Mbembe, sin duda en el contexto de la guerra. Ahora bien, es preciso, retomando el análisis de la *biopolítica* de Foucault en clave de género, formular la pregunta al respecto del ejercicio de la violencia y también de su legitimación en contextos que no son los del conflicto bélico y en los que, sin embargo, los cuerpos de las mujeres ocupan un lugar, el margen, que es lugar de referencia. Me parece relevante incidir en esta pregunta, porque aquí ya no se trata de la violencia que se infringe simplemente contra el enemigo, figura entre otras del Otro, sino contra el Otro como tal; o, dicho de otro modo, no se trata de la violencia que se infringe contra el otro que podemos recortar en una imagen o en un símbolo, el otro que podemos nombrar, ubicar, medir, e incluso anticipar, sino que se trata de la violencia que se infringe contra el Otro que es y permanece ajeno a cualquiera de esas operaciones.

Ese Otro es, a mi entender, el que media fatalmente en la relación entre la política y la muerte que gestionan los Estados modernos. Y es también el que hace obstáculo a la lógica impersonal de la que habla Mbembe en «Necropolítica», como también a la lógica del reconoci-

⁶ En este sentido, Mbembe afirma respecto a los cuerpos racializados y subordinados en el contexto de la guerra que «[l]a soberanía significa ocupación, y la ocupación significa relegar a los colonizados a una tercera zona, entre el estatus del sujeto y el del objeto» (Mbembe, 2011: 43). Esta es la zona que nombro aquí como margen.

⁷ Un ejemplo reciente de la apropiación de la vulnerabilidad por parte de los Estados modernos como medio para garantizar y poner en obra a la vez su soberanía es el trato que ha recibido en el invierno austral de 2018 en las instituciones políticas argentinas la reivindicación feminista en favor del derecho al aborto gratuito y seguro para la que han puesto sus cuerpos millares de mujeres integrantes del movimiento Marea Verde en Argentina.

miento. Ese Otro son los cuerpos de las mujeres. De ahí que sea necesario colonizarlo. Los cuerpos de las mujeres se colonizan para ser reconocidos. Y una forma de colonizarlos es ya vulnera(biliza)rlos. Insisto, la vulnerabilidad opera como dispositivo normativo no ajeno a la violencia en el seno de los Estados modernos.

Dos voces de la escena del pensamiento contemporáneo merecen una atención especial en lo relativo a la vulnerabilidad. Ambas han hecho, además, de la vulnerabilidad, materia común que toca el cuerpo generizado. Son las voces de Adriana Cavarero y de Judith Butler. No es mi propósito desarrollar aquí el detalle de sus argumentos. Sí me parece interesante, en cambio, destacar en el planteamiento de ambas el lugar que otorgan a la violencia.

Ni la inclinación de Cavarero ni la interdependencia de Butler, cifras ambas de la vulnerabilidad como condición ontológica universal, ignoran la violencia a la que son expuestos los cuerpos que no se pliegan a la lógica impersonal o a la lógica del reconocimiento. Cavarero pone atención en la figura materna como paradigma de la vulnerabilidad como figura que da cuenta de una herida (*vulnus*), la cual, en virtud del desdoblamiento al que apunta y que remite tanto al cuerpo materno como al cuerpo del recién nacido, puede ser padecida pero también obrada. La vulnerabilidad dice a la vez de la posibilidad de infringir violencia y de ser objeto de ella. Butler, por su parte, haciéndose eco de una categoría que hiciera operativa Julia Kristeva en *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection* (1982), se ocupa de los cuerpos abyectos, es decir, los cuerpos ajenos a los procesos de normalización que los Estados modernos procuran por mor del bien común y «en defensa de la sociedad» que aquellos perturban.

Esos procesos de normalización atienden a la lógica del reconocimiento a la que es y debe ser «subordinado» el Otro, a pesar de que dicha normalización sólo pueda materializarse infringiendo violencia en los cuerpos —como ocurre, por ejemplo, con la intervención de reasignación de sexo en los cuerpos intersex—. Y a pesar, sobre todo, de que, como señala Butler en *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*, en última instancia el Otro resista. Escribe Butler: «Tenemos frente a nosotros a otro a quien no conocemos y no podemos aprehender del todo, un otro cuyo carácter único y no sustituible impone un límite al modelo del reconocimiento recíproco propuesto en el esquema hegeliano y, en términos más generales, a la posibilidad de conocer a otro» (2009: 48-49). Ese Otro es el cuerpo abyecto; es, insisto, los cuerpos de las mujeres.

Se hace evidente tanto en el planteamiento de Cavarero como en el de Butler que hay un vínculo necesario entre vulnerabilidad y violencia —que se hace eco del vínculo entre vulnerabilidad y muerte ya señalado— y que los Estados modernos explotan ese vínculo en su empeño de implementar la relación entre la política y la muerte. Los modos de implementación son múltiples y variados, llegando incluso a adoptar formas sutiles y apenas visibles, que lo son de vulnera(biliza)ción, tales que la fijación identitaria, la homogeneización, la jerarquización, la operación de inclusión y exclusión. La lógica del reconocimiento que se materializa en los cuerpos ya como palabra, ya como acto de lenguaje, ya como discurso, se sostiene en la negación de la singularidad, en la negación del resto, en la negación del exceso, es decir, en definitiva, en la negación del Otro como tal. Ese Otro que son los cuerpos de las mujeres. Ese Otro que resiste en y desde el margen que lo constituye.

Grosso modo cabría afirmar que la vulnerabilidad, cuando ha sido apropiada por los Estados modernos, asiste, como dispositivo normativo, en la borradura del Otro que una vez tras otra se revela imposible. De ello da cuenta, por ejemplo, el cuerpo de Antígona que llega ante Creonte, ante la ciudad y ante la ley, es decir, ante el sujeto, ante el contexto y ante el orden

político establecidos y que, ante todo, resiste hasta la muerte, pues ni siquiera ante la muerte, en la vulnera(biliza)ción máxima que tiene lugar por mor del bien común y «en defensa de la sociedad», logran sujeto, contexto y orden político «subordinar» a Antígona en su singularidad que es, ante todo, material.

2. VULNERABILIDAD Y GÉNERO: UNA PERSPECTIVA INTERSECCIONAL⁸

En el empeño por dar consistencia teórica a las *corpo*-políticas de la vulnerabilidad, en el apartado precedente he señalado ya que tanto el análisis de la *biopolítica* de Foucault como el análisis de la *necropolítica* de Mbembe carecen de una consideración en clave de género y, a su vez, interseccional de la vulnerabilidad en tanto que condición ontológica universal.

Sin embargo, sobre ese empeño se cierne una paradoja que es preciso abordar: ¿no resulta paradójico afirmar de una condición ontológica que es universal y no universal a la vez? En efecto, podríamos afirmar que curvar la vulnerabilidad mediante una determinación que remite a un referente particular, socio-cultural y/o económico, pone en entredicho su determinación universal. Pero también es posible atribuir a la interseccionalidad un potencial crítico en tanto que herramienta teórica mediante la cual se marcan los límites y las carencias de los análisis socio-culturales y económicos occidentales exclusivos —también feministas— que no atienden a mujeres de otras etnias y clases sociales y que, por tanto, no contemplan la necesidad de establecer una complicidad teórica entre el género, la raza y la clase en el discurso teórico⁹. En virtud de dicho potencial crítico, la curvatura que imprime la interseccionalidad en la vulnerabilidad y en el carácter del todo universal que a esta se le supone, comporta justamente una crítica al universalismo, es decir, a una declinación de la vulnerabilidad en abstracto y, por tanto, en desconsideración del aspecto material de la misma, ese que, como hemos visto en la reflexión relativa a la relación entre vulnerabilidad y necropolítica, es absolutamente fundamental.

En primer lugar, se trata, desde la perspectiva interseccional, de atender a las condiciones materiales de las vidas de los sujetos —y ello incluye el género, la etnia y la clase, entre otras, tales que la orientación sexual, la edad o la profesión de fe—, por cuanto que son esas condiciones de vida las que devienen condiciones de vulnera(biliza)ción y de colonización para

⁸ El término interseccionalidad fue acuñado por Kimberlee Crenshaw en 1989 y fue empleado para mostrar que era no sólo posible sino necesario matizar la ley anti-discriminación desde la perspectiva y en los términos del feminismo negro con el fin de hacer visibles los vacíos legales y teóricos en virtud de los cuales las mujeres negras no podían ser defendidas por la ley en lo que Crenshaw denominó «encabalgamiento discriminatorio». El vacío se debía al hecho de que, o bien las mujeres negras se sometían a leyes hechas por y/o para mujeres blancas o bien a leyes hechas por y/o para hombres negros. Sólo dos años más tarde Crenshaw propone tres lugares teóricos, «tres categorías» (1991: 1245) para desarrollar la interseccionalidad como herramienta metodológica para el análisis de situaciones de discriminación legal en función de su alcance y operatividad sociales; estas categorías son: interseccionalidad estructural, política y representacional.

⁹ Cuando la vulnerabilidad se declina en clave interseccional, se opera en ella, también en tanto que dispositivo normalizador, un desplazamiento discursivo. El discurso de la vulnerabilidad, su articulación y su implementación, se ven entonces puestos en evidencia como discursos eurocéntricos y hegemónicos, y, entonces, como discursos dominantes y, por encima de todo, como discursos coloniales. Los cuerpos de las mujeres que son referente de la vulnerabilidad y de la violencia que su operatividad comporta, como hemos visto, dejan de ser en exclusiva los cuerpos de las mujeres de mediana edad, blancas y de clase media y pasan a ser reivindicados como cuerpos vulnera(biliza)dos y colonizados otros cuerpos de otros géneros, razas, clases, etc.

los Estados modernos. Y se trata, en segundo lugar, a mi juicio, de atender a otro orden de condiciones materiales de la vida de los sujetos que concierne el real de sus cuerpos, sin perder de vista que ese real —a diferencia del real que concierne el género, la raza, la clase— resiste a toda determinación, ya sea universal, ya sea particular, porque la excede y, en ese exceso, se sustrae a ella y, de ese modo, resiste y se sustrae a la «subordinación» incluso cuando se ejerce contra él la violencia que suscita. Este real de los cuerpos dice del Otro que son los cuerpos de las mujeres, de todas y cada una, y que acabamos de tantear en el apartado anterior enfatizando su carácter singular.

Ahora bien, ¿puede el género, la etnia o la clase dar cuenta de la singularidad? ¿Pueden esas categorías dar cuenta del Otro, es decir, de esa condición material de las vidas de los sujetos que remite al real de los cuerpos? Dicho de otro modo, ¿hay un límite para el discurso acerca de la vulnerabilidad que se articula desde el género y/o desde cualquiera de los lugares desde los que se traza la perspectiva —raza, clase...—? ¿Hay algo de orden material que concierne a la vulnerabilidad que excede al discurso acerca de las condiciones materiales de la vida de los sujetos y que, por tanto, compromete de forma radical el universalismo así como el particularismo desde los que se enuncia? ¿Se ve cancelada así así su operatividad y la de la vulnerabilidad misma en tanto que dispositivo normativo de los Estados modernos y de sus instituciones, es decir, de sus aparatos discursivos? Recuerdo que se trata aquí de las *corpo*-políticas de la vulnerabilidad o de cómo la materia resiste al discurso.

En su artículo «Lo humano, la violencia y las mujeres», Alejandra Castillo reflexiona acerca de las consecuencias que tiene para la reflexión feminista su remisión teórica a los derechos humanos y a la igualdad como referente político guía. Y, a este respecto, resuelve con claridad meridiana: «si se opta por la igualdad, es necesario aceptar la abstracción y universalidad de los *derechos del hombre*. Si se opta por la diferencia, en cambio, es necesario demandar ser reconocidas por lo que la ciudadanía excluye: la diferencia.» (Castillo, 2009/2010: 36).

Castillo pone atención a una relación de «incomodidad entre las mujeres, los derechos humanos y la idea de ciudadanía que le es propia» (*ibidem*: 31) y, citando a Catharine MacKinnon¹⁰, evidencia una desproporción constitutiva entre lo femenino y lo humano, de modo que, cita Castillo, «lo que les sucede a las mujeres (...) es demasiado humano para ser femenino o demasiado femenino para ser humano» (MacKinnon, 2007: 142, *apud* Castillo, 2009/2010: 31). Y es importante no pasar por alto la consecuencia de esa desproporción, que no es coyuntural, sino estructural, porque esta «o bien vuelve invisible la violencia ejercida cotidianamente contra ellas (tomemos como ejemplo las continuas y habituales representaciones sexistas/violentas de las mujeres en los medios de comunicación), o bien hace de la violencia ejercida contra las mujeres un evento 'excepcional' o una simple expresión de 'barbarie'» (Castillo, 2009/2010: 31).

Lo que me interesa rescatar de la cita del texto de Castillo es la reivindicación de la diferencia, de la diferencia radical que se hace manifiesta en la reflexión que lleva a cabo como desproporción que determina la relación entre lo humano y lo femenino y que, en sentido estricto, la constituye. Esa diferencia radical, esa desproporción que es cifra del Otro que vengo invocando, cifra, entonces, de los cuerpos de las mujeres, no siempre está operativa en el discurso de la vulnerabilidad con perspectiva de género y/o interseccional. Y no lo está porque

¹⁰ Alejandra Castillo cita del artículo de Catharine MacKinnon, «Crimes of War, Crimes of Peace» en *Are Women Human? And Other International Dialogues* (2007). Cambridge: The Harvard University Press, pp. 141-159.

ese discurso se articula por mor de la igualdad, es decir, por mor del bien común y, por tanto, en connivencia con la apropiación que los Estados modernos llevan a cabo de la vulnerabilidad tal como hemos visto en el apartado anterior.

La diferencia radical que reivindica Castillo apunta a eso de los cuerpos de las mujeres que los instituye en Otro y que ninguna de las categorías que rescata la interseccionalidad, ni siquiera la de género, parece atrapar, como tampoco parece atraparlo el discurso de los «derechos humanos» que supone la igualdad por remitir, además, a un «ideario (...) patriarcal y falocéntrico» (Castillo, 2009/2010: 34). Concuero con Castillo que la diferencia radical apunta a una ausencia, a saber, a «la ausencia del cuerpo sexuado» (*ibidem*: 35-36). Las *corpo*-políticas de la vulnerabilidad encuentran su sujeto en los cuerpos de las mujeres en tanto que cuerpos sexuados, que nos devuelven a la materia que, como la diferencia que encarnan, es radical porque resiste al discurso. Esa materia, ajena a toda categoría, dice del real del cuerpo que interrumpe la lógica del reconocimiento y que se sustrae a ella.

En este sentido, la tarea desde y para la teoría reside, entonces, en informar las categorías y el discurso desde la diferencia radical, de modo que ambos puedan atender a los cuerpos de las mujeres en tanto que cuerpos sexuados, luego de modo que atiendan al Otro.

La perspectiva de género y/o la perspectiva interseccional advierten sin duda la complejidad de los sujetos con relación a la vulnerabilidad y a la violencia que dicha relación comporta (Guzmán Ordaz y Jiménez Rodrigo, 2015) y, además, procuran evitar decirlos desde un paradigma identitario *tout court*; es decir, procuran evitar decirlos «mujeres» *tout court*, sino que se comprometen a decirlos de acuerdo a sus condiciones materiales de vida y hablan, por ejemplo, de las mujeres-indias-trabajadoras-homosexuales-y-afectadas-de-diversidad-funcional. Sin embargo, no basta con velar por esa complejidad discursiva para atender al Otro, pues esa complejidad discursiva se articula en la oscilación del universal al particular y deja fuera la singularidad de los cuerpos de las mujeres, de todos/-as y cada uno/-a.

3. EVA NO DUERME O LA RESISTENCIA DEL CUERPO

La hipótesis que deseo barajar en el último apartado de este artículo dice que las *corpo*-políticas de la vulnerabilidad suceden, es decir, que son del orden del acontecimiento y/o de la contingencia. En la medida en que la vulnerabilidad atiende al Otro, al real del cuerpo de las mujeres en tanto que cuerpo sexuado que interrumpe y se sustrae a la lógica del reconocimiento que, como ya he dicho, se materializa en esos cuerpos, atiende a la singularidad, al resto, al exceso, y lo hace desde el margen en el que ese Otro se constituye. Pablo Agüero atiende al Otro en *Eva no duerme* (Bidou *et al.*, 2015) de modo que no sólo el cuerpo embalsamado de Eva Perón resiste a la lógica del reconocimiento, sino también su película.

La historia que se nos cuenta en *Eva no duerme* ha sido contada en innumerables ocasiones mediante el relato cinematográfico y sus variadas y múltiples herramientas. Sin embargo, el intento de dar con la historia de Eva Duarte de Perón, Evita, resulta infructuoso a pesar de la proliferación de filmaciones y, entonces, discursos, que remiten a ella. Ni siquiera el hecho de que la gran mayoría de producciones sean de rúbrica documental o de rúbrica mixta, como ocurre, en cierto modo, con la cinta mencionada, garantiza que la historia pueda, como Eva,

descansar por fin. Y ello, me gustaría proponer aquí, porque la historia de Evita es una historia sin fin. Y, aún, porque para la historia de Evita ni siquiera la muerte constituye un fin. Como se hace patente en *Eva no duerme*, la muerte no acaba con Evita, ni con su historia ni con su cuerpo. Esta no es una muerte que pueda ser contextualizada sin más en una reflexión afín ni a la *biopolítica* ni a la *necropolítica*, pues la relación entre la política y la muerte que se juega en la historia de Evita no envía ni al poder de mantener en vida ni al de matar, sino, como he insinuado más arriba, a la negación de la muerte mediante una intervención material obrada por un Estado moderno sobre el cuerpo de una mujer.

Se trata aquí, y así lo muestra sin tapujos *Eva no duerme*, de la profanación del cuerpo de una mujer del cual se hace un uso estratégico precisamente en la implementación que todo Estado moderno lleva a cabo de la relación entre la política y la muerte en un contexto histórico, además, en que dicha relación ocupa el espacio y los agentes políticos en Argentina de forma masiva y brutal. No se trata, por tanto, sólo de la imposibilidad de acabar con la historia y con el cuerpo de Evita, ya que, de hecho, no hay ni historia ni cuerpo con los que sea posible acabar con medios discursivos, pues, como hemos aprendido con Hegel y aún más con Benjamin, no hay forma discursiva de dar fin a la historia ni, añadido, al cuerpo. El Otro y su singularidad resisten al discurso y, de ese modo, el cuerpo, tanto como la historia, resisten también a la representación. En tanto que exceso, cuerpo e historia conforman un límite para el discurso, que experimenta en el margen en el que son instalados el fracaso del intento dialéctico en el que se sostiene la lógica del reconocimiento, que aquellos interrumpen y a la que se sustraen. Ese intento encalla en la negatividad dialéctica, es decir, en su propia negatividad, que es la que se hace eco del Otro y de su singularidad, del cuerpo y de la historia y del exceso que constituyen.

Eva no duerme pone de manifiesto ese exceso y esa resistencia y pone de manifiesto también que no hay forma discursiva en el que ese cuerpo con esta historia encajen. No hay forma discursiva para lograr un cierre, un punto final. Y ello a pesar de tratarse de un cadáver. O quizás precisamente por ello. Porque ¿acaso no es la muerte para el cuerpo de Evita el lugar paradigmático de resistencia y, entonces, no un fin sino un acontecimiento?

No cabe duda que la muerte de Eva Perón instituye un acontecimiento sin precedentes. Y, además, sin medida. Se trata de una muerte delirante que da lugar a un duelo delirante. Y coincido con Pablo Agüero cuando afirma en una entrevista ofrecida poco después del estreno de su película, que esa muerte da lugar también a una historia delirante (Cool Media, 2016). Me resulta reveladora su apreciación en la medida en que delirar refiere a una perturbación causada por el exceso que genera una pasión violenta. La muerte de Evita, entonces, aunque ya la vida—«esa yegua provocó el caos», escupe entre dientes el actor Gael García Bernal interpretando al almirante argentino Emilio Eduardo Massera, miembro de la Junta militar de la dictadura de Jorge Rafael Videla quien, en la película, se encarga de ir urdiendo la trama como narrador— desata esa pasión violenta que excede e interrumpe el orden imaginario y el orden simbólico, el orden discursivo, por tanto, y deja a la vista lo real del cuerpo que no es de orden discursivo sino radicalmente material. De ahí que sea de vital importancia para el Estado argentino —como lo es para los Estados modernos— y sus instituciones —militares y paramilitares en este caso— apropiarse del cadáver de Eva Perón —«esa yegua es mía... mía...»—. Hay que acallar la pasión violenta que Evita desata —la misma que desatan los cuerpos de las mujeres— y eso vale, «en ausencia absoluta de la ley», diría Mbembe, incluso la profanación de su cadáver.

Lo real del cuerpo de Eva Perón procura ser atajado mediante una incisión material que persigue cerrar la brecha que abre en el discurso, y que da lugar a una crisis en la representación como dispositivo que sirve a la lógica del reconocimiento. Esta crisis toca los cimientos de los Estados modernos y pone en cuestión el poder soberano que ejercen, así como el derecho mismo de ejercerlo. Se impone aquí la cosificación del cuerpo como ya vimos en el análisis de Mbembe. Se impone la cosificación del cuerpo de Eva Perón que debe sucumbir a la operación que, como sabemos, él denomina *devenir-objeto* (Mbembe, 2011: 24).

Sin embargo, con *Eva no duerme* asistimos a la vez a la colonización del cuerpo de Eva Perón y al fracaso de la misma. El cuerpo resiste porque no es una «cosa», es decir, resiste precisamente el *devenir-objeto*, que es la operación en la que se funda toda colonización. El cuerpo resiste porque excede el orden imaginario y el orden simbólico, que sí sirven a la representación¹¹. Y ningún cuerpo queda incólume ante tal intento y ante tal fracaso¹². De ello, de la pasión violenta que despierta ese cuerpo que resiste ser cosificado y poseído, dan buena cuenta los largos planos secuencia —largos a la espera de la colonización que no llega— de *Eva no duerme*, porque Eva resiste.

Es importante insistir en que la operación mediante la que se procura el *devenir-objeto* del cuerpo de Eva Perón es material, que incide en la carne y en el hueso. Por eso es preciso embalsamar el cadáver de Eva Perón para colonizarlo. Es preciso hacer del cuerpo sexuado de Evita una momia.

En este punto, es iluminador el análisis de la momia que lleva a cabo Foucault en su conferencia para France Culture, *El cuerpo utópico*, más tarde publicada con el mismo título. Tras plantear ya al inicio la oscilación del cuerpo de la topía, que él describe como «despiadada», a la utopía, que identifica como «un lugar fuera de todos los lugares (...) donde tendré un cuerpo *sin cuerpo*, un cuerpo que será bello, límpido, transparente, luminoso, veloz, colosal en su potencia, infinito sin duración, desligado, invisible, protegido, siempre transfigurado» (Foucault, 2010: 8), es decir, como un lugar donde lo real y/de la materia del cuerpo, acusada de nuevo la ausencia de su carácter «sexuado», ha sido cancelado, Foucault advierte, sin embargo, que «hay una utopía que está hecha para borrar los cuerpos» (*ibidem*: 9). Y aclara: «Esa utopía es el país de los muertos, son las grandes ciudades utópicas que nos dejó la civilización egipcia. Después de todo, las momias, ¿qué son? Es la utopía del cuerpo negado y transfigurado. La momia es el gran cuerpo utópico que persiste a través del tiempo (...). Y en esa ciudad de utopía de los muertos, *hete aquí que mi cuerpo se vuelve sólido como una cosa*, eterno como un dios» (*ibidem*. La cursiva es mía).

La paradoja que hace evidente Foucault aquí, a saber, que la momia tienta una borradura del cuerpo mediante su conservación física —o que la divinización obliga a una profanación—,

¹¹ A este respecto, Jean-Luc Nancy advierte en *La representación prohibida* que «[l]a representación no es un simulacro: no es el reemplazo de la cosa original; de hecho, no se refiere a una cosa: o es la presentación de lo que no se resume en una presencia dada y consumada (...) o es la puesta en presencia de una realidad (o forma) inteligible por la mediación formal de una realidad sensible» (2006a: 29).

¹² Valga como anécdota que no sólo en la ficción cinematográfica no hay cuerpo en *Eva no duerme* que permanezca indiferente ante el cadáver de Evita y de su colonización fracasada. También más allá o más acá de la ficción resiste como exceso el cuerpo de Eva Perón y de ello es testigo Imanol Arias, quien encarna al médico, taxidermista y profesor aragonés Pedro Ara, que se encargó de embalsamar el cadáver de Evita. El cuerpo de Imanol Arias, según relata él mismo, sucumbió de forma violenta durante la filmación y acusó vómitos sistemáticos entre escenas que obligaron a hospitalizarlo durante días tras finalizar el rodaje por un desarreglo en la tensión arterial que nunca antes había sufrido. He aquí lo real del cuerpo operando en su mera materialidad.

dice de la imposibilidad de dicha borratura en tanto que borratura de la materia. De forma paradigmática observamos, entonces, que el cuerpo y la materia resisten porque el real de ambos resiste su borratura. Eso mismo observamos ya con el ejemplo de Antígona: que la borratura del Otro se revela imposible. Por eso la momia de Evita levanta otros cuerpos —y otros reales— y genera pasiones violentas que conducen a su secuestro, a su periplo allende los mares e incluso a su mutilación. Basta con asomarse a cualquier documental, como también a la obra de Pablo Agüero, para constatar que el cuerpo de Evita, como los cuerpos de las mujeres, levanta el exceso que encarna. Foucault lo decía bien: «hay una *utopía* que está hecha para borrar los cuerpos» (*ibidem*: 9. La cursiva es mía) o para colonizarlos.

Es importante no perder de vista que la colonización del cuerpo de Evita —y lo que este simboliza— así como su vulnera(biliza)ción, no es monopolio del poder militar que ostenta el poder político en el Estado argentino. La momia de Evita levanta todos los cuerpos porque el Otro media la relación entre la política y la muerte, sea cual sea el signo de aquella. La apropiación del cuerpo de Evita, su posesión no sólo simbólica —por parte de quienes la ratificarán en su papel de «jefa espiritual de la nación argentina»— sino, ante todo tras su muerte, su posesión material, no es sólo atribuible a los militares de la dictadura argentina, sino de igual modo y en igual medida a los detractores de esta. La pasión que levanta la momia de Evita en esos cuerpos no conoce límite de ningún tipo, empezando por el geográfico y acabando por el jurídico. Se trata de poseer a Evita, cueste lo que cueste. Pero Evita, así queda explícita y descarnadamente expuesta en *Eva no duerme*, resiste. Porque *Eva no duerme*.

Eva no duerme no sólo porque su cuerpo embalsamado no alcance a dar cuenta de la muerte, ajeno a la corrupción, ni tampoco porque, en efecto, la muerte, como hemos visto, le haya sido robada en la medida en que no se le permite dormir. *Eva no duerme* sobre todo porque resiste materialmente la posesión o porque esta sucede en la contingencia. Por necesidad, sólo se posee a *Eva* mediante la fuerza. De eso, de la violencia que comporta la implementación de la relación entre política y muerte en tanto que necesaria por la vía de la vulnera(biliza)ción, da cuenta *Eva no duerme*. Y da cuenta también de cómo esa relación, declinada como necesaria, padece la contingencia que es la contingencia de la materia.

Para acabar, propongo visitar brevemente dos lugares de la tradición occidental que permiten evidenciar cómo opera la contingencia en tanto que interrupción y sustracción de la lógica del reconocimiento según lo que acabo de plantear. Esos dos lugares son las sagradas escrituras y los cuentos de hadas.

De un lado, como propone Jean-Luc Nancy hablando de la escena bíblica conocida mediante la expresión *noli me tangere* (no me toques o no me retengas) en que Cristo, al que Nancy se refiere, abandona el sepulcro y es sorprendido por María Magdalena, quien se le acerca e intenta asir su túnica, se diría que *Eva*, como Cristo en la escena, «muere indefinidamente (...) que no cesa de partir» (Nancy, 2006b: 29). *Eva no duerme* porque no deja de morir. Acontece, entonces, una intensificación de su muerte, que no deja de suceder. Y acontece, entonces, una intensificación de la vulnera(biliza)ción del cuerpo de *Eva Perón*. Eso es lo que vemos en la película de Pablo Agüero, en cada una de sus tres partes, con cada uno de sus protagonistas: el embalsamador, el transportador y el dictador. Una vez tras otra es profanado el cuerpo de *Eva Perón*. Una vez tras otra se intenta «subordinar» ese Otro que encarna, ese resto, ese exceso. Una vez tras otra es marginada su singularidad. Pero el cuerpo de *Eva Perón* resiste. Su cuerpo, como el cuerpo de las mujeres en tanto que cuerpo sexuado, en tanto que materia, en tanto que real, resiste. Una vez tras otra. Vemos que *Eva no duerme*. Vemos que *Eva*

resiste. Y con el cuerpo, como veíamos al inicio de este apartado, resiste también su historia, que no deja de acontecer, que es siempre ya acontecimiento. Así es como no sólo el cuerpo embalsamado de Eva Perón resiste a la lógica del reconocimiento. Y así es como resiste a esta lógica también su historia en *Eva no duerme*.

De otro lado, el mismo Pablo Agüero, en la mayoría de entrevistas concedidas recién estrenada su película, se refiere a Eva Perón como la Bella Durmiente, la que duerme y no duerme, la que está y no está, la presente y ausente. En el mismo texto que acabo de citar, Jean-Luc Nancy, ahora refiriéndose a María Magdalena, dice: «[c]omo una pasarela inestable entre el *nihil* y el *algo*, entre el abismo y la existencia, esta mujer (¿quizá *la* mujer? pero estirada en dos, su unidad retirada en el entre-dos) *nos presenta la irrupción de algo en medio de la nada* y, de manera recíproca, el retorno eterno de la nada en toda cosa.» (Nancy, 2006b: 102. La cursiva es mía). La Bella Durmiente, como María Magdalena, como Eva Perón, participa de dos órdenes a la vez, el de «el algo» y el de «la nada», porque ya su cuerpo no es de un solo orden, o, incluso, porque no es del orden del Uno. Así, es decir, no sólo en el entre sino como entre, da lugar al acontecimiento de eso para lo que no ha lugar que es lo real, lo real del cuerpo, lo real de la materia, que resiste la lógica del reconocimiento y a la violencia que esta comporta. Y, entonces, la resistencia del cuerpo, de la materia y de su real, da lugar a un espacio político otro cuyas coordenadas se trazan por obra de la contingencia en que la singularidad acontece como tal.

4. BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1970). *On Violence*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Bidou, J., y Dumoulin, M. (productores), y Agüero, P. (director) (2015). *Eva no duerme*. Argentina: JBA Production.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Castillo, A. (2009/2010). Lo humano, la violencia y las mujeres. *Archivos de Filosofía*, 4-5, 31-40.
- Cool Media (2016). Entrevista a Pablo Agüero. Recuperada de <https://www.youtube.com/watch?v=b0OYhfj394c>. Última consulta: 11/09/2018.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 140, 139-167.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Interseccionalidad, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43, 1241-1299.
- Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Galcerán Huguet, M. (2012). El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial. *Tabula Rasa*, 16, 59-77.
- Guzmán Ordaz, R., y Jiménez Rodrigo, M.L. (2015). La Interseccionalidad como Instrumento Analítico de Interpelación en la Violencia de Género. *Oñati Socio-legal Series*, 5(2), 596-612.

Kristeva, J. (1982). *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris: Seuil.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.

Nancy, J.-L. (2006a). *La representación prohibida*. Buenos Aires: Amorrortu.

Nancy, J.-L. (2006b). *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Madrid: Trotta.

Saez Tajafuerce, B. (Ed.) (2014). *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona: Icaria.