



## GÉNERO, SOBERANÍA Y DOMINACIÓN: *La viuda de Rafael* en la televisión

Gustavo Geirola<sup>1</sup>

Whittier College

ggeirola@whittier.edu

**Resumen:** Este ensayo se propone como un ejercicio especulativo a partir de algunas tesis de Giorgio Agamben relativas a la *zôe* y el *bíos*, pero referidas al sexo y al género, respectivamente, y en particular algunos aspectos controversiales sobre la cuestión de la soberanía y la dominación, una vez promulgadas las leyes de matrimonio igualitario y de identidad de género. Tomando como base la serie televisiva producida por Presidencia de la Nación en Argentina, el ensayo se enfoca en algunas situaciones que permiten debatir la forma en que el Estado-nación activa las estrategias biopolíticas y la heteronormatividad

**Palabras claves:** Agamben – Transexualidad – Heteronormatividad – *La viuda de Rafael* – Estrada Santiago – Televisión

**Abstract:** This essay is intended as a speculative exercise from some theses of Giorgio Agamben on the *zôe* and *bíos*, but regarding sex and gender, respectively, and particularly some controversial aspects of the question of sovereignty and domination once laws on equal marriage and gender identity have been enacted in Argentina. Based on the television series produced by Presidency of the Nation in Argentina, the essay focuses on some situations that allow discussion of the way biopolitical strategies and heteronormativity are activated by the Nation-Estate.

**Keywords:** Agamben – Transsexualism – Heteronormativity – *La viuda de Rafael* – Santiago Estrada – TV

---

<sup>1</sup> **Gustavo Geirola**, Hazel Cooper Jordan Chair in Arts and Humanities. Director e investigador teatral. Graduado en la Universidad de Buenos Aires, obtuvo su doctorado en Arizona State University. Ha enseñado en las Universidades de Salta, Tucumán, The Catholic University of America y Arizona State University. Ha publicado ensayos y artículos sobre literatura, teatro, televisión y cultura popular desde perspectivas diversas: estudios gay y lésbicos, psicoanálisis, culturas asiáticas en América Latina. Ha organizado congresos, dirigido obras y dictado conferencias, talleres y seminarios en muchos países: Argentina, Chile, Cuba, México, Ecuador, Brasil, Colombia, Costa Rica, Perú, Estados Unidos, Canadá, Europa y China.

La contigüidad entre democracia de masa y Estados totalitarios no tiene [...] la forma de una transformación imprevista: antes de emerger impetuosamente a la luz de nuestro siglo, el río de la biopolítica, que arrastra consigo la vida del *homo sacer*, discurre de forma subterránea pero continua. Es como si, a partir de cierto punto, cualquier acontecimiento político decisivo tuviera siempre una doble faz: los espacios, las libertades y los derechos que los individuos conquistan en su conflicto con los poderes centrales preparan en cada ocasión, simultáneamente, una tácita pero creciente inscripción de su vida en el orden estatal, ofreciendo así *un nuevo y más temible asiento al poder soberano del que querían liberarse*.  
Giorgio Agamben. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*: 154. (Énfasis mío)

## Introducción

La tesis de Agamben, a partir de los trabajos de Michel Foucault, sostiene que la vida natural (que los griegos denominaban *zôe*) empieza a ser capturada por el *bíos*, esto es, una forma o manera de vivir; para los griegos la vida del hombre en la *polis* nada tenía que ver con la sobrevivencia exigida por la vida natural o animal, pero en la sociedad moderna, por el contrario, esa vida en tanto *zôe* comienza “a ser incluida [...] en los mecanismos y los cálculos del poder estatal y la política se transforma en *bio-política*” (11)<sup>2</sup>. La dimensión del *bíos* era, desde los griegos, parte de esa dimensión social, cultural y por ende política, pero no involucraba la vida natural, tal como, según Agamben, lo hace la sociedad moderna, democrática o totalitaria, con la “nuda vida” como parte del fundamento y ejercicio de su soberanía. Esa nuda vida no es la vida natural ni la vida política, ni *zôe* ni *bíos*, sino una zona de indistinción, esto es, “la vida expuesta a la muerte” (114) que da fundamento a la soberanía definida como el poder de dar vida o muerte, en tanto “el fundamento primero del poder político es una vida a la que se puede dar muerte absolutamente” (115). La sociedad capitalista, como ha explorado Foucault, no puede dejar de apuntar a la vida biológica, su control y su disciplina; la integración de medicina y política en la biopolítica moderna tiene a su cargo la continuidad y efectividad del sistema en tanto éste se sostiene justamente en el control de la salud y de la reproducción de la nación. Por eso Agamben afirma que “[e]n la biopolítica moderna, soberano es aquel que decide sobre el valor y disvalor de la vida en tanto que tal” (180). Es esta soberanía la que tiene el poder político de transformar una vida indigna en vida digna sin transigir en cuanto a sus postulados básicos de dominación simbólica.

---

<sup>2</sup> Salvo indicación al contrario, todas las páginas corresponden a *Homo sacer*, de G. Agamben.

Aunque Agamben no apunta directamente a la sexualidad –y, en función de sus intereses investigativos, se orienta más hacia la cuestión racial, la eugenesia y la herencia, y de ahí a los campos de concentración– sería interesante seguir algunas de sus ideas y realizar un ejercicio análogo a partir del sexo y el género sexual con relación al tema de la soberanía en la sociedad moderna biopolítica orientada a procurarse cuerpos dóciles por medio de tecnologías adecuadas<sup>3</sup>. En todo caso, podríamos restringirnos a la transexualidad y ensayar algunas tesis que nos orienten, no tanto por la cuestión de las y los transexuales en la vida social, sino más hacia los personajes de *La viuda de Rafael*, tal como los plantea la novela puertorriqueña y sobre todo tal como los re-encausa la versión televisiva argentina.

*La viuda de Rafael* es una miniserie argentina de trece episodios auspiciados y transmitidos a partir del 13 de noviembre de 2012 en *prime time* (a las 22:30) por la televisión pública (Canal 7 de Argentina, que se ve en todas las provincias del territorio nacional); fue además ganadora del concurso 2012 del Consejo Interuniversitario Nacional y del Consejo Asesor del Sistema Argentino de Televisión Digital Terrestre para series de Prime Time. La serie se basó en una novela puertorriqueña del mismo título escrita por Luis Daniel Estrada Santiago y publicada en San Juan en el 2006, con bastante éxito. La versión argentina<sup>4</sup> se aleja de la novela en varios puntos en virtud de los diferentes contextos culturales e históricos que imponen su propia dinámica al momento no solamente de la “adaptación” televisiva, sino de la recepción de ambas. La novela y la versión televisiva logran, a pesar de la intertextualidad que hay entre ellas, su propia autonomía como productos literario y

---

<sup>3</sup> La frase “ejercicio de lectura” señala que no es intención de este trabajo la discusión crítica de los conceptos de Agamben, lo que superaría las limitaciones del presente artículo.

<sup>4</sup> A lo largo de este ensayo vamos a recurrir al término “versión” que también cae bajo las mismas imposiciones patriarcales que copia, traducción y sobre todo adaptación; sin embargo, “versión” nos parece más adecuado que los otros en la medida en que, en tanto “modo que tiene cada uno de referir un mismo suceso”, no remite a la existencia de un *texto* original sino –como lo dice el Diccionario de la Real Academia– de un *suceso*. La copia, la traducción o la adaptación están más atenuadas a un texto base que se postula como original. Preferimos orientarnos por la idea de versiones sin un original, siguiendo algunas sugerencias de Judith Butler para el tema del género (“gender is a kind of imitation for which there is no original” [313]). Al menos, la versión escapa un poco al debate sobre la “fidelidad” o “desvío”, que siempre es punto de controversia cuando se habla de traducción o copia; en ese sentido, la versión asume su propia diferencia y, en cierta medida, su autonomía. De todos modos, se hace necesario insistir todavía en que al pensar en una “versión”, tal como lo planteó Lacan tantas veces, nos quedamos en el campo de la “per-versión” que a su vez es una “père-version”, esto es, una versión del padre, de un supuesto original, que oficiaría como seminal, frente a una situación más femenina, pasiva, sumisa y receptora de la copia, la traducción, la adaptación e incluso también de la versión. El trabajo con la teoría no sólo está atravesado por los modelos de la sexualidad hegemónicos sino también, como ya había planteado Althusser, no deja de plantearnos la necesidad de una revisión profunda de los términos que usamos habitualmente. Tampoco se nos debe escapar, desde el inicio, plantear la relación entre “père-version” y soberanía, tal como intentaremos desarrollar en este trabajo.

mediático, respectivamente. Ateniéndome a la ficción<sup>5</sup>, el cotejo entre novela puertorriqueña y versión televisiva argentina me lleva a desembocar en la cuestión del cuerpo popular o el cuerpo biológico de la nación y la soberanía, habida cuenta de que la versión televisiva tiene lazos muy estrechos, por un lado, con la historia del peronismo y, por otro, con el *aggiornamento* del mismo durante el kirchnerismo (discusión histórica que, en sus múltiples factores y detalles, escapa a mis limitaciones disciplinarias).

La serie televisiva tiene como trasfondo simbólico al menos tres leyes promovidas por el gobierno kirchnerista y cuya convergencia ideológica está dada por el reconocimiento de la diversidad, tanto de género como de programación televisiva. Esta propuesta para la televisión se presenta, en primer lugar, como insignia de la debatida Ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual promulgada por el Poder Ejecutivo, a cargo de Cristina Fernández de Kirchner, el 10 de octubre de 2009, que reemplazó a la Ley de Radiodifusión promulgada por la última dictadura (1976-1983). En segundo lugar, es importante subrayar que la versión televisiva se realiza como una consecuencia de la aprobación de la Ley de Matrimonio Igualitario, primera en América Latina y vigente en el país desde el 15 de julio de 2010. Gracias a dicha ley, las personas del mismo sexo pueden contraer matrimonio en todo el territorio argentino. Incluye además, gracias a lo establecido por la Constitución Argentina, a los extranjeros residentes en el país. La aprobación de dicha ley es la culminación de un largo proceso jurídico, político y cultural que se remonta, como mínimo, al proyecto presentado al Congreso en 1990 por la asociación Gays por los Derechos Civiles y que tomará nuevos impulsos en el 2005 cuando la CHA (Comunidad Homosexual Argentina) someta a consideración parlamentaria un proyecto de unión civil orientado a otorgar a las parejas homosexuales los mismos derechos que gozaban las heterosexuales, a saber, herencia, patria potestad compartida, beneficios sociales y pensión. La mayor dificultad en estos debates fue no solamente la homofobia y los discursos de los representantes de la heteronormatividad o heterosexualidad compulsiva, sino la oposición de la Iglesia Católica, de gran poder en Argentina y otros países de América. El 5 de mayo de 2010, después y en medio de intensos

---

<sup>5</sup> Demás está decir que el foco de este trabajo no apunta a la serie social en el que viven las lesbianas, las personas trans, intersex y travestis ni tampoco al trabajo que realizan a nivel comunitario las diversas asociaciones que activamente luchan por sus derechos. Nos limitamos a un *ejercicio de lectura* que apunta solamente a la representación televisiva. Aunque *La viuda de Rafael* se centra sobre las transexuales, el uso de los artículos "el/lla" frente al sustantivo "transexual" intenta abarcar a los transexuales, aunque no haya representación de ellos en la serie televisiva.

cabildeos, manifestaciones públicas y debates periodísticos, se aprobó la Ley de Matrimonio Igualitario en el Congreso con 126 votos a favor y 110 en contra.

El 9 de mayo de 2012 se aprobó en Argentina la Ley 26.746 de Identidad de Género (promulgada el 24 del mismo mes y año por decreto del Poder Ejecutivo a cargo de Cristina Fernández de Kirchner, en su segundo mandato); dicha ley autoriza a las personas travestis, transexuales y transgénero a ser inscriptas y portar documentos personales con el nombre y sexo a elección del ciudadano. Además de ser la primera ley de ese tipo en todo el mundo, la ley deja de lado la existente patologización de las personas trans (lo cual, obviamente, intenta cancelar la oposición binaria del discurso médico patriarcal entre normales y perversiones u orientaciones desviantes o desviadas de un supuesto paradigma natural heteronormativo). En consecuencia, la ley pone a disposición del Estado Nacional los tratamientos médicos de adecuación a la expresión de género.

Dichas leyes no existen en Puerto Rico, de modo que este fondo simbólico diferenciado operará en la lectura e interpretación de la novela al momento de la realización televisiva. Aunque, por un lado, es sorprendente que en un país periférico como Argentina, con una fuerte tradición católica y militar, se haya podido aprobar estas leyes; la sorpresa deja de ser tal si pensamos que Argentina es un país que cuenta, desde principios del siglo XX –tal como lo ha estudiado Plotkin en su *Freud in the Pampas*– con una cultura atravesada por el psicoanálisis y sus diversas escuelas y orientaciones, pero con una preocupación constante sobre la sexualidad. Sin afirmar que el psicoanálisis haya impactado directamente en los debates sobre la cuestión del matrimonio igualitario y de identidad de género, no resulta sin embargo descaminado sostener que –a diferencia de Puerto Rico, más impactado por los estudios de género en la academia estadounidense– dicha disciplina haya jugado en Argentina un rol –que debería investigarse– en el reconocimiento legal y cultural de orientaciones sexuales fuera de la norma heterosexual. Como veremos en este ensayo, *La viuda de Rafael*, tal como fue presentada por la televisión pública, producida y auspiciada por Presidencia de la Nación, va a estar acorde con la agenda política del gobierno.

## De la novela a la televisión: transexualidad y nación

La novela de Luis Daniel Estrada Santiago es breve y está escrita en una prosa sin pretensiones literarias de ningún tipo. Afiliándose a un tipo de literatura *queer* tal como se debate en los trabajos de Judith Butler y sus resonancias académicas en la literatura Latina y los estudios latinoamericanistas en Estados Unidos (David W. Foster, Sylvia Molloy, Daniel Balderston, entre otros) más que en el campo hispanoamericano (Néstor Perlongher, Beatriz/Paul Preciado, Javier Sáez, Jorge Salessi, etc.), la narración pone el acento sobre el contenido, pero descuida la forma. Plagada de errores gramaticales y de tipeo en cada página, *La viuda de Rafael* es un largo monólogo de Ela, quien, a la manera histriónica de una *drag queen* –en la tradición anglo del *comedian*– cuenta la historia de Nina, apelando a la complicidad y risa fácil de un lector de clase media ilustrada, como si éste estuviera presente, no sin deslizar comentarios de tipo sociocultural y político, como es habitual en el discurso del cabaret. Con todas las marcas de la oralidad, la novela reproduce el discurso del mundo gay de la Isla del Encanto, a tal punto que dicha oralidad se extiende a la voz autoral, tal como lo muestran la dedicatoria (principalmente a su mamá) y los agradecimientos (a su hermana y amigos). Sin división en capítulos, la novela avanza por medio de párrafos breves cuyo cambio de foco narrativo da cuenta de los intereses de Ela en la historia y, además, le permiten al autor incorporar, a veces no sin forzamiento, todos los temas disponibles que se debaten en la comunidad gay, en la teoría *queer* y en la comunidad Latina de Estados Unidos, del que Puerto Rico forma parte<sup>6</sup>. Este descuido de la dimensión de la escritura (no sólo de la forma) y la constante apelación de Ela a la cultura mediática del lector seguramente tienen su explicación en la procedencia académica del autor, que viene de estudios teatrales y de su profesión como dramaturgo y guionista.

La escritura, sin embargo, es tal vez la dimensión más valiosa de la serie televisiva. La versión audiovisual no está planteada desde la perspectiva de Ela, no está monopolizada por su particular punto de vista. Por el contrario, la versión argentina pivotea en la diversidad de voces, a tal punto que cada personaje –los que están en la novela y los que se han agregado– aporta su visión personal, su circunstancia de vida, sus logros y vulnerabilidades en un abanico

---

<sup>6</sup> El nombre mismo del personaje, Ela, es confundido en una llamada telefónica con la sigla con que se designa a Puerto Rico, es decir, Estado Libre Asociado (Estrada Santiago 21).

de experiencias diversas que hacen su juego frente al espectador sin *explícita* pretensión de adoctrinamiento<sup>7</sup>.

Desde la perspectiva que hemos mencionado, basada en las ideas de Foucault y particularmente de Agamben, se puede intentar abordar algunas cuestiones relativas a la transexualidad en la versión televisiva, ya que en la novela se trata de personajes gay. En efecto, el/la transexual aparece como el candidato/a ideal para poner en juego, por un lado, su malestar respecto al *bíos*, al que su sexo (*zôe*) no se acomoda. La/el transexual parece servirle en bandeja de plata a la biopolítica moderna ese "*dato biológico [que] es, como tal, inmediatamente político y viceversa*" (187, énfasis de Agamben). En efecto, si en el Estado moderno es la nuda vida dada por el nacimiento –y no por ser un ciudadano como sujeto libre y consciente– la que resulta investida por la soberanía (163) al otorgarle a ese individuo *infans* un nombre y un género sexual, el/la transexual no solo amenaza la consistencia de la nación, sino que trastorna el cálculo biopolítico y jurídico, a la vez que obliga a la soberanía a visibilizar sus estrategias de poder a fin de recuperar ese "desvío" dentro de la norma. Un episodio íntegro de la versión televisiva, tal vez el más intenso y conmovedor, está dedicado a redefinir los términos de los componentes fascistas de la soberanía: faltante en la novela, es de creación exclusiva de la producción de la versión televisiva. Si el fascismo y el nazismo son, para Agamben, "dos movimientos biopolíticos [...] que hacen de la vida natural el lugar por excelencia de la decisión soberana" (163) y que surgen después de la Primera Guerra Mundial cuando "sale a la luz la diferencia hasta entonces oculta entre nacimiento y nación" (163), el episodio de Susi con su padre moribundo asume lo que, en cierto modo, queda velado en el discurso de la comunidad gay y en el peronismo evitista: la alianza con el padre. Excluida de la familia, Susi regresa al lecho de muerte de su padre y, con la ayuda de su sobrino seminarista católico, presentado con mentalidad progresista, asiste al momento emblemático de la soberanía: es el padre el que pide disculpas por la exclusión de su "hijo" transexual y Susi, a punto de ser reconocida por la Ley de Identidad de Género a promulgarse en los capítulos finales de la serie, lo perdona, anticipando la alianza con el padre que, como padre muerto, reinstalará –en la tradición del mito freudiano de *Tótem y tabú*– todavía más su poder normalizante. Susi sólo busca el ajuste quirúrgico de su cuerpo; tanto en la serie

---

<sup>7</sup> No es intención de este trabajo cotejar las diferencias entre novela y versión televisiva, diferencias que forman parte de otro ensayo de futura publicación.

como en la novela, Susi no manifiesta querer realizar dicho procedimiento como forma de seducir a un hombre para constituir pareja o una familia. En el episodio final de la serie, después de rechazar el dinero que Ela le ofrece para operarse en el exterior y cuando el fallo después de las pericias resultó en sentencia negativa para acceder al procedimiento quirúrgico, Susi le pide a Becky, la abogada lesbiana de Nina, que haga una apelación, porque ella quiere realizarse el cambio de sexo en su país: "Yo quisiera operarme en mi país, es mi derecho". Susi es así la única que se decide a proseguir la lucha, más allá, como veremos, de la celebración que constituye el triunfo judicial y financiero de Nina.

El lazo de sangre y de suelo se impone, "la continuidad entre hombre y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad" (167) es restaurada; así, más allá de las incomprensiones temporarias sobre la identidad, Susi es reintegrada al rebaño o, como dice Agamben, "la vida natural está integralmente incluida en la *polis*" (166)<sup>8</sup>. Una vez más, la nuda vida, como fundamento de la soberanía, vuelve a velarse, a recubrirse políticamente. Como el refugiado, la/el transexual es "un concepto límite que pone en crisis radical las categorías fundamentales del Estado-nación" (170) aunque, tal como vemos en *La viuda de Rafael*, no parece, como sostiene Agamben, obligarlo a una "renovación categorial" (170). El Estado-nación, tal como aparece en la ficción televisiva, triunfa al incorporar al/a la transexual a la vida nacional, ciudadana, a la vida auténtica; la identidad del/de la transexual como *homo sacer* ha sido, como dice Agamben, "recodificada [...] en una nueva identidad nacional"; ha sido autorizada, reglada y vigilada a partir de una heteronormativa de género que, sin embargo, no se ha renovado ella misma y menos aún revolucionado; por el contrario, no sólo no se ha conmovido o alterado, sino que se ha fortalecido, tal como lo demuestra la justicia poética del relato. Los personajes transexuales y los homosexuales masculinos celebran su acceso al matrimonio y fijan sus roles a partir de lo masculino y femenino, tal como los define la sociedad burguesa. En este panorama, solo la relación lésbica permanece todavía como un malestar<sup>9</sup>, como una nuda vida separada, excluida, que no parece integrarse tan fácilmente a la celebración. Becky no parece interesada en legalizar sus lazos de amor mal llevado con Marianela, su pareja, y asiste sola a ese banquete final, casi totémico, que cierra el largo

---

<sup>8</sup> En algunos casos, Agamben sostiene la distinción entre *zôe*, como vida natural, y nuda vida; en otros, tiende a usar esos términos indistintamente.

<sup>9</sup> Para una discusión más ampliada sobre la representación de las lesbianas y/o el lesbianismo en las telenovelas, ver: *Zona de riesgo: lesbianas, gays y sida en las telenovelas*.



proceso de duelo por la muerte de Rafael. Los hombres –gays o no– por un lado y las mujeres –biológicas o no– por otro, parecen disfrutar del retorno a la armonía cósmica posterior al conflicto narrativo, sin dejar de discriminar la diferencia: Berta, la come-hombres, la roba-maridos, tal como Ela y Cristi la califican, la que “nunca pertenecerá a nuestro grupo” (Episodio 13); se sanciona de ese modo el triunfo de la decencia burguesa ahora instalada con todas sus exigencias de moralidad heteronormativa. Quien no comparta esta moralidad burguesa impuesta y admitida sobre la homosexualidad y la transexualidad, corre el riesgo de quedar excluido/a como promiscuo/a. Berta es la nueva figura del *homo sacer*, ese otro indispensable que la decencia gay de la serie televisiva insta para diferenciarse y sostenerse en su nuevo estatus legal.

### **Transexualidad y *homo sacer***

De alguna manera, el/la transexual, incluso más que el homosexual, entra en la categoría del *homo sacer*, es decir, una vida (nuda vida) “a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacristificable” (18). Como el refugiado, la transexualidad es “un concepto límite que pone en crisis radical las categorías fundamentales del Estado-nación” (170). El desajuste entre naturaleza y cultura que el sujeto transexual denuncia lo pone en la mira de las tecnologías del yo y de las experimentaciones biopolíticas por cuanto queda excluido de la sociedad heteronormativa, fuera de la norma general, pero a la vez incluido en ella, en la medida en que se hace posible de formar parte de un estado de excepción. La/el transexual está, pues, incluido en la sociedad en la forma de la excepción, que lo excluye. Agamben diría que el/la transexual:

[...] ha sido puesto en bando [en tanto] no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es abandonado por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden (44).

Los relatos de las/los transexuales de la vida real confirman este abandono jurídico y soberano, esa “doble exclusión en que se encuentra[n] apresado[s] y de la violencia a la que se halla[n] expuesto[s]” (108), a la vez que múltiples casos de abuso u homicidio de transexuales quedan, en general, sin juicio y sin castigo. Es de imaginar que, a su vez, la posición conservadora de la Iglesia Católica, alegando esa mezcla de respeto religioso, temor

y horror por lo maligno, contribuya a tornar al sujeto transexual como insacrificable, tal como hace con los suicidas.

Justamente por ello parece adecuado ver en las leyes promulgadas en Argentina, particularmente la de identidad de género, un ejercicio de la soberanía del Estado-nación que al ofrecerle a las personas trans (como pueblo) los derechos de la mayoría, lo incorpora a la nación como Pueblo. Ha sido ésta, si se quiere, la vocación peronista que propone un Estado "íntimamente fundado en la vida misma de la nación [capaz de] reconocer como su propia vocación dominante la formación y el cuidado del 'cuerpo popular'" (187). Como plantea Agamben, "en el concepto 'pueblo', podemos reconocer sin dificultades las parejas categoriales que [...] definen la estructura política original: nuda vida (pueblo) y existencia política (Pueblo), exclusión e inclusión, *zôe* y *bíos*" (226). Como pareciera exponerlo la serie televisiva que nos ocupa, la sanción de las leyes incorpora lo que estaba excluido, se incorpora al Pueblo lo que no formaba parte de él.

En términos de Agamben, *zôe* es

[...] aquello que ya existe siempre y que, sin embargo, debe aún realizarse; es la fuente pura de toda identidad pero que debe redefinirse y purificarse permanentemente por medio de la exclusión, la lengua, la sangre o el territorio. O bien, en el polo opuesto, es lo que se falta por esencia a sí mismo y cuya realización coincide, por eso, con la propia abolición (226).

En la serie televisiva se expone, en cierto modo, esa nuda vida como una dimensión de la sexualidad fuera de la heteronormatividad compulsiva que, como veremos en este ensayo, se cancela a sí misma, promueve la propia abolición de su dimensión erótica particular, al "realizarse" jurídicamente en el corsé de género impuesto por la sociedad heteronormativa.

Como lo plantea Agamben, "para ser, debe proceder, por medio de su opuesto, a la negación de sí mismo" (226). La esperanza es que, como en Lacan, toda operación de significantización de lo Real siempre fracase y deje un resto, es decir, una *zôe* que permanezca no integrable, que resista esa negativización, cuestionando los paradigmas de género y las prácticas eróticas e instituciones heterosexuales impuestos por el Estado-nación. Es que el homosexual y la persona trans, especialmente en la sociedad actual, configuran una alternativa sexual y de prácticas eróticas de otros modos de goce que son de difícil integración bajo toda política que quiera congelarlos bajo nomenclaturas de identidad de tipo binario

(hombre/mujer, masculino/femenino, activo/pasivo); la dimensión pulsional excede siempre esos marcos binarios, incluso si dichos marcos se resguardan al amparo de las ciencias que se rigen por la universalización, cuando éstas promueven un reformismo tendiente a reducir la diversidad de modos de goce, siempre singulares, a una heteronormativa.

Una política de avanzada debería tener en cuenta la especificidad libidinal singular de esas comunidades en vez de luchar por integrarlos al sistema bajo la heteronormativa, cancelando el discurso de su diferencia con la norma y afirmando su diversidad respecto de ella. Como bien lo plantea Ana María Fernández cuando habla de las “diferencias desigualadas”, al “pensar la diferencia como negativo de lo idéntico, en el mismo movimiento que distingue diferencia instituye la desigualdad social y política de tales diferentes”. En ese sentido, como afirma Agamben, el *homo sacer* excluido y sin derechos, perpetuamente amenazado y perseguido por el poder, es una pura *zôe* que

[...] queda incluida como tal en el bando soberano al que tiene que tener en cuenta en todo momento y encontrar el modo de eludirlo y de burlarlo. En este sentido, como saben bien los exilados y los *bandidos*, ninguna vida es más “política” que la suya (233).

A su manera, el gesto de sancionar la ley, al reconocer la vida nuda del/de la transexual “como un derecho humano fundamental en todos los sentidos” (109), al haberlo reconocido en su diferencia, reafirma a la vez la vida sagrada que Agamben sitúa en el origen del poder soberano. La ley, como decisión soberana, es parte de esa “paradoja de la biopolítica” (187) que, por un lado, saca a los/las transexuales –y a las restantes identidades trans (travestis, transgéneros, intersexuales)– del estado de excepción y los/las incorpora bajo su soberanía, reconociéndole sus derechos humanos como a la mayoría de los ciudadanos y, por otro, le abre asimismo la posibilidad de someter su nuda vida a las tecnologías biopolíticas (o bien abriéndoles a las tecnologías biopolíticas la posibilidad de actuar sobre el cuerpo transexual); de ese modo la transexualidad adquiere el beneficio jurídico de decidir su identidad y el de modificar –si lo desea– su anatomía por medio de los procedimientos quirúrgicos y médicos, a costa de someter su propia vida, su diversidad de modo de goce y de prácticas sexuales y eróticas a los dictados biopolíticos, a costa de ofrecer sus cuerpo como ese “enigmático vínculo” (191) en el que se anudan “[l]as misteriosas voces de la sangre, las llamadas de la herencia y del pasado” (191). De este modo, “se nacionaliza el cuerpo” (209), ese cuerpo

transexual que ponía en entredicho las fronteras biopolíticas de lo masculino y lo femenino, por medio de la intervención del Estado en la nuda vida, a través de las ciencias médicas y biológicas en conjunción con el aparato jurídico<sup>10</sup>.

No sorprende, entonces, que sea justamente la versión televisiva –no la ley en sí– la que articula la otra cara de la verdad soberana en tanto ficción<sup>11</sup>. Si en el origen de la soberanía hay que situar “la sujeción de la vida a un poder de muerte” (109), esto es, al poder de dar vida o muerte, la serie televisiva incorpora al/a la transexual a la esfera soberana como sujeto de derecho<sup>12</sup>, sacándolo del abandono en que estaba y a la vez lo incorpora al repertorio simbólico binario y universalizante ya establecido, esto es, encausa una sexualidad diversa y cuestionadora, orientando su “vida natural” por los causes de lo masculino o lo femenino y el régimen de los placeres establecidos y aceptados, tal como funcionan en dicha sociedad para los demás. La Ley de Matrimonio Igualitario viene a completar así este temor soberano al poder que toda anarquía sexual y toda liberación o experimentación con el cuerpo y los placeres ejercen sobre el Estado-nación.

La representación de la transexualidad queda, de ese modo, tal como lo presenta la versión televisiva de *La viuda de Rafael*, acomodada, capturada en una imagen avalada por los protocolos jurídicos que, al reconocerle sus derechos a vivir un cuerpo y una identidad tal como el sujeto demanda y reclama, también lo obliga a sostener y no transgredir, en cuanto a sus placeres y modo de vida (*bíos*), los perfiles de género tradicionales, con su régimen de placeres y sus instituciones normativas. En la realidad, los beneficios sociales de las dos leyes –Matrimonio Igualitario e Identidad de Género– están fuera de todo debate, pero junto con dichos beneficios corre en negativo la soberanía sobre el cuerpo y la imposición

---

<sup>10</sup> Aunque la Ley de Identidad de Género libera a las personas trans de los crueles procedimientos jurídicos y médicos a que eran sometidos a fin de “autorizar” toda modificación anatómica y legal de su identidad, pone a la vez a disposición de ellas dichos procedimientos que, sin duda, se rigen por el sistema binario de la heteronormativa. Se crea una demanda que termina pasando por los filtros de dicha norma.

<sup>11</sup> No deberíamos pasar por alto que la versión televisiva, a diferencia de la novela, incorpora actrices transexuales, que carecían de espacios en los medios privados y oficiales; la/el transexual por un lado y el actor/la actriz por el otro son ambos dos figuras del *homo sacer*, que la producción televisiva saca del estado de excepción conjuntamente. La historia del actor como *homo sacer* merece un ensayo aparte. Sabemos cómo en occidente el actor –y sobre todo la actriz– ocupó siempre un lugar de exclusión, sea por ejercicio del poder del Estado o de la Iglesia.

<sup>12</sup> No debería escapársenos que los transexuales de *La viuda de Rafael* son todos de hombre a mujer y no viceversa. Ni tampoco que la abogada que interviene en el caso sea lesbiana. Finalmente, Ela es un hombre travestido. Tenemos distintos cuerpos en los que género y sexo juegan de diversas maneras del lado del *homo sacer* y forman, como quiere Agamben, simetría con el soberano que, en este caso, en la realidad política argentina, es una soberana, es decir, una mujer en el lugar del poder, en posición fálica.

heteronormativa. Es importante destacar, en este sentido, como lo plantea Agamben, pero sobre todo Foucault, que la exclusión del diferente, del anormal, del desviado, no supone que éste haya estado fuera de las redes del poder y, de pronto, sea incluido con carta de libre circulación por la sociedad soberana. El diferente era ya un sujeto atravesado por el poder que procedía a excluirlo sin derechos; pero, si el poder es justamente lo que “circula”, lo que “funciona en cadena”, aquello que “transita por el individuo que ha constituido” (Foucault 38), *La viuda de Rafael*, en su versión televisiva, nos permite sutilmente “[c]aptar la instancia material del sometimiento en cuanto a la constitución de los súbditos” (Foucault 37). Esta ficción no despliega tanto la forma en que las personas trans son incorporadas jurídicamente en la medida en que “[aportan] cierta ganancia económica, [demuestran] cierta utilidad política y, como resultado, [son] naturalmente colonizados y sostenidos por mecanismos globales y, finalmente, por todo el sistema del Estado” (Foucault 41), sino que exhibe sutiles aspectos con relación a “las técnicas y tácticas de dominación” que atraviesan las relaciones entre los personajes y determinan sus opciones en el panorama pre- y postlegislativo.

### **Estado de excepción generalizado y gobernabilidad**

En la novela, el personaje de Ela afirma disfrutar lo mejor de los dos mundos, el femenino y el masculino, es decir que, si bien reconoce su desamparo jurídico, no obstante organiza su relato como una resistencia a ceder su régimen de placeres, no solamente a lo heteronormativo, sino también a los encuadres de la cultura gay estadounidense, especialmente el matrimonio, para no hablar siquiera de ingresar al ejército o adoptar niños. En la versión televisiva, por el contrario, después de múltiples resistencias, Ela, a pesar de resistirse a la intervención quirúrgica de cambio de sexo<sup>13</sup> y aunque se había implantado senos (“estoy feliz con mi cuerpo, estoy feliz” [Episodio 13]), termina no obstante aceptando casarse legalmente y adoptar niños. Confiesa que “recién ahora me di cuenta de que no nací en un cuerpo equivocado, que es el cuerpo que siempre quise, que es una mezcla de lo mejor de la ciencia y la naturaleza en el mismo envase”. Aunque controla en cierto modo la intervención biopolítica, Ela no deja de ceder al estilo de vida impuesto por la biopolítica misma: matrimonio, luna de miel, fidelidad, adopción de bebés. Los beneficios legales del

---

<sup>13</sup> Ela se opone a la cirugía de cambio de sexo del mismo modo que se opone a la castración de Platón, el gato de Susi, que ésta ve como una solución positiva para los problemas del animal. Pareciera que Ela siempre va por la vía de agregar y no de restar.

matrimonio igualitario son, pues, a costa de renunciar al goce (Ela, al final de la serie, le expresa a Cristi que “mis días de libertinaje quedaron allá, en el pasado”), asumiendo en consecuencia múltiples obligaciones impuestas por la sanción soberana de la decencia burguesa.

Ela pasa en la versión televisiva de *homo sacer* a *devotus*, esto es, el “que consagra la propia vida a los dioses infernales para salvar la ciudad de un grave peligro” (125), siendo esos dioses infernales –tal como ella los categoriza– la abogada, el sistema jurídico y todo lo que tenga que ver con la ley y la soberanía sobre su deseo y la anarquía jubilosa de su estilo de vida sexual, incluso el singularmente pactado con su pareja. En esta transformación que vemos en la versión televisiva, queda claro cómo Ela consagra su vida a la muerte, entendida aquí como la eliminación de su deseo y la aniquilación de su modo de goce. Su nuda vida –o lo que de Ela sobrevive una vez capturada por lo simbólico– es arrojada fuera de sí, permanece “incompatible con el mundo humano” (130) y, en tanto sagrada y como excepción, seguirá siendo el fundamento y el blanco de las estrategias de la soberanía del Estado. Su cuerpo viviente, con su *colosal* visualidad, queda, de alguna manera, en un limbo, más que entre el mundo de los vivos y de los muertos o entre lo profano y lo sagrado, como sostiene Agamben, entre lo gobernado y lo ingobernable. Es justamente esa dimensión de ingobernabilidad la que Ela ha sometido a la soberanía de la situación postlegislativa que, al capturar lo prohibido (ese otro lado de la ley), si bien no lo desactiva, al menos lo regulariza y controla según las normas de lo permitido y normal (léase lo heteronormativo); lo torna, digamos, en una instancia interna de vigilancia sobre el individuo, a la manera de un superyó moralizante, como efecto del poder soberano, reforzado ahora por la prédica adecentada, patriarcal, casi como una pastoral *aggiornada*, de la comunidad gay<sup>14</sup>. Hay que subrayar que los derechos sociales otorgados a los homosexuales, travestis o transexuales, en particular el matrimonio, si por un lado tienen la función de incluirlos en la vida social y laboral, otorgándoles beneficios importantes (pensión, derechos hereditarios, servicios médicos, etc.), no dejan de mostrar dos aspectos que parecen ir engarzados: por un lado, la incapacidad de los homosexuales y de los transexuales de definir instituciones más acordes con los avatares de su deseo, con sus prácticas eróticas y su modo de goce; por otro, la estrategia estatal de imponerles una

---

<sup>14</sup> Después de afirmar que sus días de libertinaje han quedado en el pasado, Cristi le pregunta a Ela: “¿Será?” (Episodio 13) y ambas ríen, en la complicidad y certeza de que esos enunciados intencionales carecen de verdadera proyección en el tiempo.

institución decadente que, como lo muestran los estudios y las estadísticas, ya ni siquiera es demandada por los heterosexuales. La pregunta que asoma en este panorama postlegislativo argentino no es a qué transgresiones invitará la ley (todas, por cierto, conocidas desde antiguo en el campo de la norma y ética heteronormativa)<sup>15</sup>, sino qué grupo social será estigmatizado como *homo sacer*, qué figuraciones asumirá esa nuda vida –“zona de indiferencia y de tránsito entre el hombre y la bestia, la naturaleza y la cultura” (141)– para dar fundamento a la agenda y al ejercicio de la violencia soberana.

### Biopolítica y primacía del mercado

Además de apelar a la relación entre medicina y política, la biopolítica moderna no puede sostenerse sin consolidar –como lo demuestra el nacionalsocialismo– un patrimonio viviente a partir de la estrecha relación entre biología y economía. La serie televisiva opta por esta vertiente: en la novela, es poco lo que sabemos de la vida laboral de Nina. Habiendo vivido como pareja gay de Rafael (un hombre –según la versión de Ela– metido en negocios turbios), Nina no necesitó más que acomodarse a los criterios patriarcales y conservadores de Rafael: él sostiene la casa y ella se dedica a cuestiones domésticas. Rafael sostenía a Nina y también ayudaba a su madre y hermanas. La novela y la serie nos relatan cómo, a la muerte de Rafael, Nina deberá enfrentar la viudez y el desamparo económico. En la novela, Nina pasa de manos de Rafael a las manos de un hombre musculoso de figura militar (al que Ela llama policía-comandante), quien lo arrastra de una disco gay y se lo lleva, tal como Rafael parece haberlo arrebatado con anterioridad (de una biblioteca, según la serie televisiva) y haberle impuesto ser la muñeca-esposa ideal de su fantasía. Insistimos en que, mientras en la novela Nina es un hombre gay, en la serie televisiva es un muchacho gay que luego es forzado –más

---

<sup>15</sup> Al momento de escribir este ensayo (2015), se publica la noticia del primer divorcio gay, justamente de la primera pareja gay casada en Buenos Aires: “el militante kirchnerista, José María Di Bello avisó en las redes sociales que están “separados y en proceso de divorcio” (*Clarín* 19 de febrero 2015). Además, unos días antes de la nota anterior, apareció otra en *Clarín* (medio opositor al gobierno) cuyo título mentaba: “Amor fugaz: hay dos divorcios por día de parejas con menos de 5 años de casados” (6 de febrero de 2015). Más tarde se aclaró en varios medios periodísticos que Di Bello y Alex Freyre “fabricaron” su matrimonio para apoyar su militancia y obtener visibilidad mediática, pero que no había una relación entre ellos, y que continuaron, después del casamiento, viviendo como lo hacían antes. Así, indirectamente impugnan las bases de aquello que habían promovido para su comunidad, carnavalizando el matrimonio igualitario. Esto no deja de apuntalar la hipótesis de este trabajo respecto a la forma en que esa pura *zôe* “queda incluida como tal en el bando soberano al que tiene que tener en cuenta en todo momento y encontrar el modo de *eludirlo y de burlarlo*” (Agamben 233, énfasis mío).

que por el deseo propio, por su pareja— a una cirugía que lo transforma en una transexual, de ahí los cambios pronominales que nos vemos obligados a mantener.

En la serie televisiva, el melodrama de la viudez toma otros derroteros: Susi le consigue un trabajo en un *call center* en el que, como bien se los deja saber el jefe a las dos, no deben cambiar la voz. Las personas contactadas telefónicamente por Susi y Nina hablan con supuestos varones. Solo el espectador televisivo puede ver la diferencia entre voz (*zôe*) y la identidad de género (*bíos*). Más tarde, a medida que Nina elabora su duelo, que no es solo la muerte de Rafael sino también la reconsideración del valor de su libertad como sujeto —el cual estaba completamente sometido al modelo patriarcal que Rafael le imponía— va comenzando a *capitalizar* su rol previo de ama de casa perfecta, tanteando desde sus habilidades culinarias las demandas del mercado. En efecto, hace un primer intento de emancipación al abrir en su departamento un negocio de venta y distribución (*delivery*) de comidas; más tarde, tras haber recuperado gran parte de su herencia, abrirá un restaurante. Progresivamente Nina va llevando sus habilidades culinarias a un mercado más expandido, pero también a una posición mucho más soberana. Nina es el personaje más capturado por el sistema simbólico, el más indigno, no solo porque se ha dejado llevar sumisamente por las fantasías de Rafael (a las que llama “amor”), a quien le ha entregado su cuerpo para que éste cumpliera en él sus represiones y sus veleidades heteronormativas y patriarcales, sino también porque culmina su trayectoria ocupando el lugar del muerto: se entrega totalmente a las reglas del mercado, convirtiéndose en empresaria y sometiendo a los demás, esto es, poniendo bajo su mando a Susi, a su suegra y hasta a su ex jefe del *call center*.

La construcción del personaje de Nina en la serie televisiva poco tiene que ver con una cuestión de orientación sexual; el extenso y lloriqueado duelo apunta sólo lateralmente a la cuestión de la transexualidad, en la medida en que ésta obstaculiza (y oculta) el proceso de transmisión de la propiedad privada. Como en el caso de Susi, la preocupación de Nina no apunta precisamente a su sexualidad o, digamos, no está capturada por una cuestión erótica. Hacer reconocer su sexualidad equivale a hacer reconocer, en el caso de Nina, su derecho a la propiedad. Lo mismo ocurre con Susi, quien más que preocupada por la cuestión sexual y erótica, apunta —tal como vimos antes— a redefinir el componente nacionalista del Estado desafiando el aparato jurídico: rechaza el cheque que le ofrece Ela para hacerse la cirugía, porque más que el cambio de sexo en sí, Susi quiere tener el derecho a ese procedimiento *en*



*su propio país*<sup>16</sup>. Ya vimos cómo Susi es la que enarbola en la serie los ideogramas de sangre y suelo. No hay, pues, vacilaciones sexuales o de género en Nina: su posición como muchacho homosexual cuando conoce a Rafael en la biblioteca se acomoda sin resistencia a las demandas y fantasías de su *partenaire*, que no puede sostener una relación gay y por eso *invierte* en una costosa cirugía de cambio de sexo que Nina sobrelleva sumisamente. Nina nunca expresa, a diferencia de sus amigas, sus exigencias de placer sexual; su conformismo de clase media alta a la que es incorporada se satisface casi exclusivamente con objetos de consumo: casa, auto, ropa, joyas, paseos y, por influencia de su marido, con algunas obras de arte. Aunque velado desde el inicio por el melodrama del duelo, el deseo de Nina, orientado hacia el poder económico, tiene una larga hibernación hasta culminar en el bautismo de su restaurante como "Nina". Es su posición soberana, santificada por el significado de su nombre, la que delata la verdad de su deseo. Recuperar su herencia, ser la "viuda de Rafael" sin más, bautizar su emprendimiento con su nombre y someter laboralmente a sus enemigos y amigos es la culminación de un proyecto en que su nuda vida ha quedado completamente biopolitizada en lo social, lo económico y lo jurídico. Nina es el resultado de la captura del *homo sacer* y del estado de excepción bajo el primado de la soberanía.

### Libertad y felicidad

Susi le anuncia a Nina que es la hora de ser feliz y Nina, completamente desubjetivada, brinda en la mesa repitiendo como una autómatas la frase tradicional "salud, dinero y amor" y, ya en privado, con sus tres amigas brinda en la escena final por la libertad. Felicidad y libertad fallidas, como lo son para el perverso, puesto que ese anudamiento al status quo, a los imperativos de la ley, responde a la voluntad de goce del Otro. Pero también a la renuncia al deseo, a esas desdichas del deseo que siempre malogran la felicidad y la libertad. Como cuando estaba con Rafael, Nina, que nunca es eufórica, está satisfecha; ha repetido su historia y ha satisfecho la pulsión: ha alcanzado el Bien Supremo, a costa de su deseo, en la captura completa de su nuda vida por parte del mercado y del aparato jurídico. Nina ha triunfado

---

<sup>16</sup> Es este aspecto el que hace que el *campo* de la sexualidad gay, lésbica, transexual y transgénero, como espacio de excepción previo a la sanción de las dos leyes, vista como "el peligro para la salud pública" (216), se incorpore jurídicamente al sistema normativo, evitando la exclusión, la cancelación de los derechos ciudadanos y desnacionalización que supusieron, por ejemplo, los campos de concentración para los judíos. Sin embargo, esto no significa que la política, al menos como parece desplegarse en la serie televisiva, no haya recurrido a procedimientos biopolíticos.

sobre el régimen absolutista, despótico, de Rafael y hasta de la madre de éste y, por lo tanto, su lucha no ha sido sin rédito: ha pasado de la opresión en el espacio privado a su libertad en el espacio público político haciendo valer su derecho en un marco jurídico que la reconoce como viuda. Su restaurante, ahora, es –siguiendo las ideas planteadas por Hannah Arendt– su hábitat social, en el que la esfera pública ya no se opone a la vida privada<sup>17</sup>. Como relato, la serie televisiva expone –a diferencia de la novela– los límites del proceso de liberación de Nina, por un lado, y el despliegue de la soberanía en el Estado de Bienestar, por otro<sup>18</sup>.

En esta historia marcada por la ausencia del Padre y saturada de sus cuestionables sustitutos celebrando un brindis a la manera de un banquete totémico<sup>19</sup>, Nina asume ocupar ella misma ese lugar vacante y, encorsetada a esta identificación, sólo puede acceder, como diría Lacan, a una felicidad triste, “que es ser como todo el mundo” (Lacan 77). Nina pasa, así, de ser una ama de casa sumisa dueña de la cocina, a ser la propietaria de una cocina ampliada, en la cual la comida –con todos los sabores patriarcales de la pasta italiana, conservados por su suegra– se ha mercantilizado. Como lo plantea Lacan, parece que, tal como lo planteó Freud, “no hay más felicidad que la del falo” (77), pero a condición de entender que “el único que es feliz es el falo” (78). Nina es ahora agente y parte del sistema económico, cuyo rédito proviene de la reversión de su posición subalterna a su rol soberano (capitalización de la función fálica de por medio) en su negocio. Y ese sistema económico y político –que otrora la excluía en su diferencia y que ahora la ha integrado o al que se ha integrado pero no liberado– no deja de ser una “forma de vida” inauténtica, un atemperamento de la *zôe*, de su nuda vida, como lo plantea Agamben, que “no es ya vida, sino muerte en movimiento” (236). *La viuda de Rafael*, en su versión televisiva, nos exhibe en Nina esa imposibilidad de discernir entre cuerpo biológico y cuerpo político –que era la base de la antigua política– y por ello la serie ni

---

<sup>17</sup> Arendt subraya el hecho de que “[l]a sociedad, cuando entró por vez primera en la esfera pública, adoptó el *disfraz* de una organización de propietarios que, en lugar de exigir el acceso a la esfera pública debido a su riqueza, pidió protección para acumular más riqueza” (73, énfasis mío). *La viuda de Rafael*, en su versión televisiva, expone por medio de Nina ese pasaje que Arendt describe muy bien, entre el “comienzo de la Edad Moderna, cuando el trabajo “libre” había perdido su lugar oculto en lo privado de la familia [y cuando] los trabajadores estaban apartados y segregados de la comunidad como si fueran delincuentes, tras las paredes y bajo constante supervisión” (78) a la emancipación de la mujer y las clases trabajadoras en “una época que ya no cree que las funciones corporales y los intereses materiales tengan que ocultarse” (78).

<sup>18</sup> No puedo resistir la tentación de leer este itinerario narrativo como análogo al de Eva Perón.

<sup>19</sup> No sabemos nada de la vida de Nina anterior a su encuentro con Rafael; pero Rafael es el sustituto del Padre muerto en su familia; hijo único con hermanas en la novela, hijo con hermano y hermana en la serie. La madre de Rafael es también un sustituto, como Nina, del padre/marido muerto.

vislumbra ni tampoco, como afirma Foucault, "apunta hacia 'otra economía de los cuerpos y de los placeres' como horizonte posible de una política diferente" (237).

El desafío de una nueva política para aquellos que están fuera de la heteronormatividad todavía permanece en su dimensión paradójica: cómo elucubrar una ley que respete la vida de aquellos excluidos, degradados y mortificados, una ley que enfrente esas alternativas eróticas y sexuales sin capturarlas en la norma heterosexual soberana. Como lo plantea Ana María Fernández, "[s]e hace necesario construir e implementar categorías conceptuales y metodológicas que puedan captar las lógicas de la diversidad en las que se despliegan estos modos de subjetivación contemporáneos". Esto supone un desafío, no solo para lo jurídico (ya que toda ley no puede dejar de ser universalizante) sino para la ciencia, cuya utopía ha sido siempre haber soñado con una universalización del modo de goce (Miller 51); ciertamente, la ciencia, en la sociedad biopolítica, sólo se expande a costa de regularizar identidades y excluir diferencias, planteadas como desvíos o patologías, generalizando, normalizando y naturalizando el estado de excepción. En todo caso, como sostiene Foucault, para luchar

[...] contra el poder disciplinario, en la búsqueda de un poder no disciplinario, no habría que apelar al viejo derecho de la soberanía; deberíamos encaminarnos hacia un nuevo derecho, que fuera antidisciplinario pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de la soberanía (46).

## Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2006.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 1996.

Butler, Judith, "Imitation and Gender Insubordination". Abelove, Henry et al. *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York, London: Routledge, 1993.

Estrada Santiago, Luis Daniel. *La viuda de Rafael*. Puerto Rico: BiblioGráficas, 2006.

Fernández, Ana María. "Identidad sexual y totalitarismo". *Página 12*, Psicología.

<http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-266894-2015-02-26.htm> [Consultado por última vez el Jueves 28 de febrero de 2015].

Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Geirola, Gustavo. *Zona de riesgo: lesbianas, gays y sida en las telenovelas*. Saabrücken, Germany: Editorial Académica Española, 2012.

Lacan, Jacques. *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1996.

Miller, Jacques-Alain. *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

Plotkin, Mariano Ben. *Freud in the Pampas: The Emergence and Development of a Psychoanalytic Culture in Argentina*. Stanford, CA: Stanford UP, 2001.