



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica
Especialidad de Historia de la filosofía y pensamiento contemporáneo

Trabajo de Fin de Máster

**Judith Butler ante las urgencias de nuestro presente.
Deconstruir las violencias y aprender a hacer las paces**

Autora: Raquel López Opla

Tutor: Kilian Lavernia Biescas

Madrid, 19/09/2018

INDICE

1. Introducción.....	3
1.1. El reto de pensar los impensados	3
1.2. Si el futuro es cosa del pasado, hagámonos con el presente	6
1.3. Aprender a escuchar a las voces ausentes	9
1.4. El porqué de la antorcha butleriana y otros faros de nuestra época	11
2. Pensamiento y acción: el compromiso de Judith Butler.....	14
2.1. Intereses tempranos: el cuestionamiento del sujeto moderno y la teoría de género	14
2.2. De la teoría del poder de Foucault a la performatividad butleriana	17
2.3. Vidas precarias y vidas desposeídas	32
2.4. Performatividad y subversión en tiempos de necropolítica	32
3. Una renovada concepción de lo posible y de lo real.....	41
3.1. Ética y responsabilidad: una llamada desde la precariedad compartida	43
3.2. Hacia una nueva ontología sociocorporal	49
3.3. Cuerpos aliados y lucha política	52
4. Críticas y contracríticas.....	61
5. Creando sinergias para hacer las paces.....	73
5.1. Filosofía para hacer las paces	74
5.2. Educar en la paz y el cuidado para resignificar las relaciones corporales	82
5.3. El coraje de la noviolencia	86
6. Conclusiones: ¿se puede llevar una buena vida en medio de tan malas vidas?	92
7. Bibliografía.....	97

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo es un viaje, un viaje emprendido por quien no se resigna a contemplar impasible cómo se intensifican los efectos de una violencia que se deja sentir en múltiples ámbitos de nuestra realidad: en los ecosistemas del planeta, en los sistemas políticos y económicos, en las formas de relacionarnos con los y las demás y, más urgentemente, en las vidas de quienes habitan los confines de lo vivible.

Consciente de que la labor filosófica tiene mucho que decir ante la injusticia social y la desigualdad sufrida por numerosas vidas que no son consideradas como tales de acuerdo con las normas de inteligibilidad hegemónicas, emprendo este viaje en busca de respuestas, de líneas de fuga, de pistas para salir mañana a la calle al encuentro con la alteridad desde la convicción de que toda vida merece reconocimiento y duelo.

El análisis crítico de la realidad que nos propone la filósofa Judith Butler nos llevará no sólo a darnos de bruces con todas esas situaciones de violencia y opresión que auspician las normas y discursos cotidianos, sino a plantearnos qué está en nuestras manos hacer para ir cambiando el modo de relacionarnos con nosotras mismas, con las demás personas, con otros seres vivos y con el medio ambiente. Nos mueve la necesidad de averiguar qué teclas podemos tocar para debilitar esta cultura de la violencia que tanto sufrimiento genera en los seres sin rostro tanto a nivel macropolítico como micropolítico, y para ir instaurando día a día una nueva concepción de la realidad en la que recuperemos el cuerpo para aliarnos con los otros y otras por la transformación social, siendo capaces de reconocernos en nuestra común vulnerabilidad e interdependencia en el espacio abierto de la política y entendiendo también que muchos de nuestros conflictos pueden resolverse de manera pacífica.

1.1. El reto de pensar los impensados

El mundo atraviesa hoy una crisis multidimensional, con efectos que se dejan sentir en cada esfera de la realidad: es una crisis económica, social, alimentaria, ecológica, energética, moral y cultural que sitúa nuestro presente en una encrucijada. Una encrucijada que despierta la urgencia del pensamiento.

Tras la crisis económica iniciada en 2008 y que ha golpeado duramente a la población de muchos países del mundo, hoy vemos que sus efectos no fueron pasajeros. El resultado de esta crisis sistémica es que millones de personas se ven atrapadas en un empobrecimiento progresivo y en el empeoramiento de su calidad de vida en todos los rincones del planeta. En Europa, los gobiernos debilitan el estado del bienestar, recortando las coberturas sociales, y fortalecen las medidas de control social al tiempo que recortan libertades. En muchos países de la OCDE, las desigualdades son cada día más profundas entre una minoría que cada vez es más rica y una mayoría que se empobrece.

El ideal de desarrollo se esfuma entre bambalinas mientras que los Estados son incapaces de impedir el caos impulsado por las corporaciones y las empresas transnacionales. Entre las consecuencias destacan el aumento de la precariedad y de la violencia estructural, así como el apoyo de los gobiernos a los conflictos armados (escenarios por excelencia de la violencia directa), con el fin de atender a nuestros desmesurados requerimientos de recursos. A esto hay que sumar el hecho de que día a día asistimos impotentes al auge de la extrema derecha en distintos países de Europa, y con él al apuntalamiento de una violencia cultural que auspicia políticas clasistas y xenófobas.

Crisis económica, crisis política, y crisis que se hace evidente también en su dimensión ecológica ante los procesos destructivos de los ecosistemas del planeta provocados por nuestra insaciable dedicación a la producción y al consumo. Sólo con echar un vistazo a los cálculos relativos a la huella ecológica ya podemos llevarnos las manos a la cabeza: las materias primas y energías fósiles tienen un límite, y ese límite está cada vez más cerca. El ideal de crecimiento sostenible, como se ha denunciado en más de una ocasión, es una mera cortina de humo para maquillar los peligros inmediatos del sistema económico.

Pero esta crisis ecológica que nos apabulla no se entendería sin el antropocentrismo imperante en la cosmovisión moderna del mundo y por ello su cuestionamiento va a ser imprescindible a la hora de plantear alternativas. Así lo ha señalado Alejandro Escudero Pérez en un artículo reciente al incidir en la peligrosidad inherente a esa concepción moderna del mundo como ilimitado de acuerdo con un Sujeto autosuficiente, tampoco limitado por nada ni por nadie, el cual a su vez comparte la ilusión del crecimiento

económico infinito (Escudero Pérez, A., "Todo tiene un límite. Decrecimiento y crisis de la modernidad", 2013).

De este modo, a la crisis del planeta, del sistema económico y de la política se suma una crisis de la vida vivible, como denuncia Marina Garcés en *Nueva Ilustración radical* (Garcés, M., Anagrama, 2017). Esta cuarta faz de la crisis precisa abordar una epistemología de lo humano que ha de ser deconstruida y revalorizada, tarea que no esquivaremos en este trabajo. La pregunta es: ¿qué puede la filosofía en este panorama que pintamos tan gris?

El término 'crisis' parece acompañar a la filosofía también desde hace décadas. Todos los triunfos que la civilización y la razón habían creído conseguir sobre la barbarie a lo largo de la historia quedaban pulverizados en un siglo XX espantoso en el que el ser humano se demostraba a sí mismo lo mortífero que podía llegar a ser. Después de Auschwitz, el acontecimiento impensado por excelencia, la filosofía quedó perpleja: ¿dónde estaba el idealismo que marcaba los pasos del pensar occidental cuando se ponían en marcha las cámaras de gas?, ¿dónde quedaba ese sujeto moderno racional en la cima del progreso?

Tras Auschwitz, uno de los filósofos que asumió el reto de seguir pensado fue Theodor W. Adorno, quien reformuló de este modo el imperativo categórico kantiano: "Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante" (Adorno, Th., citado en Mate, R., 2003, p.118). Adorno trataba de expresar con este imperativo la necesidad de basar el nuevo pensamiento después de Auschwitz en su recuerdo, para evitar, al menos, que volviera a repetirse. Y, sin embargo, sabemos bien que después de Auschwitz llegaron Camboya, Ruanda, Bosnia, etc.

La crisis de la razón que se desveló en Auschwitz, como la crisis ecológica, son casos fragantes de lo impensado; pero es que lo impensado, como lo impensable, nos golpea una y otra vez. Todavía latiendo en nuestra memoria histórica los sufrimientos de los campos de refugiados en las playas de Àrgeles-sur-Mer, ¿cómo es posible que se repitan hoy en las islas griegas? Cuando todavía recuerdan a sus mayores sentados frente al fuego contándoles historias, ¿cómo podía ser imaginable para las ancianas y ancianos de hoy la

falta de reconocimiento con la que se encuentran? ¿Cómo puede ser que la ultraderecha esté subiendo en las encuestas en toda Europa y que las políticas sociales retrocedan a pasos agigantados mientras los intereses de los mercados ocupan su sitio?

Son solo algunos ejemplos que señalan la urgencia de preguntarse por los impensados de nuestra época ante los que permanecemos impasibles. Por los acontecimientos que no hemos sabido prever o sobre los cuales no fijamos nuestra mirada incisiva y crítica, dándolos por sentados; pero también por los impensados e impensadas de carne y hueso que permanecen excluidas de la posibilidad de vivir una vida digna y auténtica. Pero ¿estamos a tiempo de situar en los impensados y en los márgenes el foco de nuestra reflexión y en la misma vida cotidiana el ejercicio de nuestra acción?, ¿estamos a tiempo de escandalizarnos, de con-movernos y de convertir nuestro estupor en acción colectiva para la transformación social? Pasan ya más de tres décadas desde que la filósofa Judith Butler asumió este reto y desde entonces no ha cesado de interrogarse, junto con otras autoras y autores que pueblan este trabajo, sobre cómo los seres humanos nos hacemos las cosas y sobre podríamos hacérselas de otra manera.

1.2. Si el futuro es cosa del pasado, hagámonos con el presente

"El futuro es cosa del pasado". Esta es la idea vehicular del breve trabajo de Marina Garcés *Nueva Ilustración radical* (2017). Con ella, la filósofa quiere dar a entender, no que no tengamos tiempo por delante, sino que el tiempo en el que vivimos hoy no se guía por una idea de futuro, progreso o prosperidad. Ese mantra tan repetido en el siglo XX y principios del XXI auspiciado por los desarrollos económicos, científicos y tecnológicos ya no nos sirve para iluminar nuestro mañana más inmediato. Nos hallamos, dice, en una "condición póstuma" (Garcés, M., 2017, p. 16).

En esta nueva condición, las narrativas culturales y políticas modernas que organizaban nuestro mundo, y que han sido el objeto de análisis genealógicos desde Nietzsche a Butler pasando por Foucault, se desmoronan porque ya no pueden mantener su espíritu legitimador. Como muestra Wendy Brown en *La política fuera de la historia*, aunque el liberalismo y sus relatos persisten como horizontes en la sociedad contemporánea, son horadados incesantemente en el encuentro inevitable con la alteridad.

Ese sujeto moderno propio del liberalismo que, identificado como blanco, burgués, masculino y heterosexual, condiciona su éxito a la sumisión de un otro, de una otra, excluidos/as; ese sujeto en la cúspide; se revela incompatible con la promesa liberal de igualdad y justicia universal a la que nos aferramos en el pasado.

Derrotada la revolución socialista y frustradas también las aspiraciones de las feministas de la Segunda Ola en los años 60, 70 y 80 de lograr la plena igualdad entre hombres y mujeres, quedó enterrada también, quién sabe por cuánto tiempo, aquella vieja esperanza en la progresiva extensión de la igualdad y de la emancipación universales. Asentado sobre una distribución desigual de la riqueza cada vez más dolorosa y sobre lógicas de exclusión que continuamente mutan para seguir apuntalándolo, el neoliberalismo, feroz, avanza. Y es que el sistema capitalista heteropatriarcal y occidental parece preparado para absorber las luchas sociales y las críticas de los intelectuales, e incluso para hacer concesiones mientras no perturben su funcionamiento: las legislaciones incorporan la despenalización del aborto, el matrimonio entre personas del mismo sexo y leyes contra los delitos de odio, o se paraliza la construcción de una gran presa o de una central nuclear mientras se extienden los planos para levantarlas en otro rincón del planeta.

La decepción cunde entre las izquierdas que, desorientadas, han de tomarse su tiempo para empezar a creer en un cambio en el sistema económico y político a nivel global que frene la vorágine de consumo, destrucción e individualismo en la que está sumida una parte importante de la población del planeta. Cuesta creer que pueda llegar una transformación de tal calibre cuando apenas podemos atisbarla. Y, sin embargo, las personas comprometidas siguen soñando alternativas y poniendo en práctica maneras de hacer las cosas que nos invitan a discurrir por nuevos derroteros.

Veremos, con Butler, que ha llegado el momento de las alianzas, de las coaliciones que atraviesen las categorías identitarias que nos dan refugio provisional para poder defender la justicia en múltiples frentes: la justicia sexual, la igualdad económica, las movilizaciones antibélicas o las luchas contra la precarización que hoy en día se da en numerosas esferas de nuestra vida privada y social. El feminismo suma el ecologismo y el antirracismo, el ecologismo suma el pacifismo, y así, a base de extender redes y crear lazos, un anticapitalismo global va tomando forma.

Pero esta vez nadie vaticina el futuro. Hoy ya no es posible seguir la senda de la historia progresiva, lineal, hacia un mundo mejor. Por eso, en este escrito, nos distanciaremos de la metafísica y de la historia teleológica convencional y tenderemos puentes, desde una recepción genealógica de la historia, hacia las personas de carne, temblor y hueso que nos interpelan en nuestro día a día, pero lo haremos prestando atención a los márgenes, rebuscando en las grietas de la historia, observando las discontinuidades, escuchando los cánticos de lo incoherente y de lo múltiple.

Veremos cómo comprender la realidad pasa, en Butler, por atender a la dimensión física o corporal de los seres humanos, lo cual incluye dar cuenta de nuestra interdependencia en tanto seres finitos, vulnerables y sujetos a ciertas necesidades. Recogiendo estas ideas hablará Butler de una nueva “ontología corporal”, la cual se torna en “ontología sociocorporal” para reconocer el carácter social de toda vida. Trata así Butler de visibilizar que la aprehensión de la realidad está mediada por discursos políticos, normas sociales y marcos facilitados por los medios de comunicación sobre los cuales hay que fijar nuestra atención crítica. En este sentido, afirma: “uno podría decir, filosóficamente, que la ontología depende de los medios de comunicación” (Butler, J., 2011, p.52)

Será imprescindible así dejar atrás la noción abstracta de persona como guía de nuestras luchas, porque ahora sabemos que invisibiliza las vidas que habitan los límites de la normatividad hegemónica en nombre de la igualdad, perpetuando las lógicas de poder y dominación. Es momento de retornar a la persona sus características corporales y sociales específicas, pues es ahí donde todavía quedan esperanzas para el cambio y la subversión. Desde ese lugar, las autoras y autores seleccionados/as para elaborar este trabajo nos invitan a formular estrategias, aunque sean parciales y provisionales, en contra de la desigualdad, de las exclusiones, de la falta de libertad; a favor de otras formas de relacionarnos desde el reconocimiento, el cuidado y la empatía radical. Si el futuro es cosa del pasado, hagámonos con el presente.

1.3. Aprender a escuchar a las voces ausentes

El filósofo francés Michel Foucault introdujo en su *Historia de la sexualidad* (1976) el término *biopoder* para referirse a ese poder disciplinario que había surgido en Europa en la segunda mitad del siglo XVIII cuando, a la tradicional capacidad del soberano de decidir sobre la muerte de sus súbditos, se sumó un nuevo poder disciplinario. Con la excusa de proteger la vida, el poder se tornó biopoder y asumió la búsqueda de la docilidad política y de la utilidad económica de la población entera. La concepción clásica del poder como meramente represivo y que buscaba disciplinar los cuerpos uno a uno, fue sustituida por una nueva tecnología del poder que se plasmaba en estadísticas, mecanismos de regulación y medidas de seguridad que hacían de este un poder microfísico y multidireccional insertado en el mismo cuerpo social. El poder tomaba a su cargo la vida y todo lo que tenía que ver con ella, como veremos más adelante al retomar los análisis foucaultianos sobre la gestión biopolítica de la sexualidad, la raza o las psicopatologías de la vida cotidiana.

Pero, tal y como han descrito pensadoras de nuestro tiempo como Clara Valverde o Marina Garcés, la biopolítica está mostrando cada vez más su rostro necropolítico. En el abrazo del poder a la vida se esconde que “la otra cara del *hacer vivir* es el terrible ‘*dejar morir*’” (López Petit, S., prólogo de Valverde, C., 2015, p.11). En la gestión de la vida, la producción de la muerte ya no se ve como excepción, sino como normalidad:

Terrorismo, poblaciones desplazadas, refugiados, feminicidios, ejecuciones masivas, suicidios, hambrunas ambientales, ... La muerte no natural no es residual o excepcional, no interrumpe el orden político, sino que se ha puesto en el centro de la normalidad democrática y capitalista y de sus guerras no declaradas. (Garcés, M., 2017, p. 24).

La necropolítica, entendida como el control selectivo de la muerte de los individuos, es uno de los pilares sobre los que se asienta la política neoliberal. Aunque resulte duro decirlo (y escribirlo) las numerosas personas aparecen como desechables porque no son rentables en una necropolítica despiadada que se hace cuerpo por doquier. En un artículo recientemente publicado en el periódico más leído de nuestro país, el filósofo John K. Davis lanzaba un órdago que queda recogido en el título: “¿Quiere vivir más? Considere

los aspectos éticos” (Davis J.K., *El País*, 2 de febrero de 2011). Davis nos pregunta si es bueno vivir más y si no podría ser esto perjudicial para las demás personas. Divaga sobre la inmortalidad y sobre la posibilidad de que las personas con recursos lleguen a poder prolongar sus vidas, como si esto no fuese ya una realidad, como si la esperanza de vida fuese igual para todas, como si no hubiese pacientes agonizando en los pasillos de hospitales afectados por los recortes o personas muriendo de frío cada Navidad. Sea como sea las fotografías que acompañan al artículo, todas de ancianos y ancianas en residencias de mayores, nos hacen llegar un mensaje implícito: sobran.

Sobran las voces que están ausentes en los relatos hegemónicos y, sin embargo, ¡cuánto bien nos haríamos escuchándolas! Todas esas vidas que habitan los límites de las normas establecidas para el pensamiento, la corporeidad y la persona son el motor de este trabajo: el mundo femenino, la infancia y la vejez, las personas con discapacidades, las personas homosexuales, bisexuales, transexuales e intersexuales, el mundo rural y las etnias minoritarias, las indígenas, las ludópatas, las inmigrantes, las ateas, las desaparecidas, las enfermas, las perseguidas o las marginadas, las presas, las exconvictas, las paradas, etc. Pues si se han creado discursos que incitan a la humillación y llevan las diferencias a los extremos de la intolerancia y la incompreensión, yo defiendo discursos de efecto contrario: a favor de las personas, del respeto, de la empatía y del reconocimiento. No será mi teoría ajena a las personas, ya que, de las palabras, el diálogo y la crítica surgieron los derechos de quienes antes carecían de ellos.

Las excluidas molestan en la marcha de la historia porque no son valiosas según los estándares dominantes para medir aquello que resulta valioso. Ante ellas ejerce el poder una violencia sin límites, aún sin buscar explícitamente su muerte. Basta con crear las condiciones de negligencia sistemática para su precarización creciente: en la privatización de escuelas y universidades, en los desahucios de las familias, en la bajada de las pensiones, en el copago o la restricción de la tarjeta sanitaria, en la precarización del empleo, etc. Y es que es la racionalidad de mercado la que decide quién debe ser tenido/a en cuenta, protegido/a, apoyado/a, etc. Los ricos son cada vez más ricos, mientras que las vidas precarias no paran de crecer y sus cuerpos acumulan las cicatrices.

Además, la narrativa de los gobiernos neoliberales y su prensa busca culpar a las personas excluidas de su propia situación, tachándolas de vagas, mentirosas, escasamente

motivadas o insuficientemente emprendedoras. Si los problemas socioeconómicos son vistos como fruto de la responsabilidad individual o de la mala suerte, el Estado puede lavarse las manos, mientras nos invita a comprar seguros privados y libros de autoayuda, en una maniobra que persigue la despolitización de los problemas sociales.

Vengo utilizar el término ‘excluido/a’ aunque coincido con Valverde en que la dualidad excluida/incluida es problemática. Contra los discursos que pretenden mantenernos aisladas y diferenciadas es importante reconocer que todas somos (potencialmente) excluidas y desde ahí alzar la voz con urgencia. Es precisamente esta vulnerabilidad compartida, de la que tanto nos hablará Butler, la que hace posible la empatía y la solidaridad, y que tracemos sinergias y alianzas para inundarlo todo de vidas auténticas.

1.4. El porqué de la antorcha butleriana y otros faros de nuestra época

Para guiarnos en el camino emprendido contaremos con pensadores y pensadoras que interrogan al presente con perseverancia y acierto, con la vista puesta en todas esas personas que sufren como consecuencia de las acciones e inacciones de otros seres humanos, con la esperanza de poder cambiarlo todo.

Una de estas filósofas que iluminan poderosamente nuestra actualidad es la estadounidense Judith Butler (Cleveland, Estados Unidos, 1956). Butler es doctora en Filosofía, trabajó en el Departamento de Retórica y Literatura Comparada de la Universidad de Berkeley, y está vinculada a los estudios de género, al feminismo y a la teoría queer. Sus análisis teóricos de la realidad y de las opresiones que trae consigo, elaborados durante más de tres décadas de compromiso con la transformación social, nos servirán de guía y estímulo.

Si he elegido el pensamiento butleriano como puerta de acceso a una reflexión general sobre la precariedad de las vidas presentes y sobre las posibilidades de transformación existentes es porque considero realmente fructíferas y acertadas las políticas feministas del cuerpo recientemente impulsadas por el deseo postrevolucionario de transformación de autoras como Wendy Brown o ella misma. Su afirmación del carácter constitutivo de la vulnerabilidad y su denuncia de las políticas que distribuyen la vulnerabilidad diferencialmente, según criterios de desigualdad y subordinación, encierra un inmenso potencial para redefinir los parámetros que encuadran la definición de las categorías

hegemónicas. También con Butler pondremos el foco en aquellas personas y colectivos que resisten y alteran las normatividades dominantes y que encuentran hoy, en los cuerpos feministas, el adalid de una revolución pendiente.

Avanzaremos con Butler desde los límites de este capitalismo devastador hasta el movimiento asambleario, adentrándonos en una propuesta filosófica que abre las puertas a nuevas formas de pensar y de pensarnos como sujetos aliados. Iniciaremos el recorrido cronológico a sus trabajos con una mención a las propuestas teóricas de quienes más la influyeron, haciendo hincapié en el pensamiento de Michel Foucault. Haremos, a continuación, una parada indispensable en su cuestionamiento del sujeto moderno para atender, a partir de sus escritos más recientes, a su formulación de una renovada ontología de lo humano que va a ser crucial para posibilitar un nuevo pensarnos y un nuevo pensar las relaciones con las demás personas y con el medio ambiente.

En el recorrido por el devenir intelectual butleriano nos encontraremos con conceptos tan ricos como los de responsabilidad, vulnerabilidad, dependencia o performatividad, subversión, precariedad, desposesión o cuerpos aliados. Se trata de nociones que ponen a Butler en diálogo con un gran número de pensadores y pensadoras, a quienes acudiremos en la medida de lo posible.

Ante la necesidad de acotar la investigación, este trabajo pasará de puntillas por los recorridos de filósofos/as como Apel y Habermas, con su crítica a la modernidad y su propuesta de una ética dialógica; Nancy Fraser y el interesantísimo dilema redistribución-reconocimiento; el estudio sobre la condición humana de Hannah Arendt y sus análisis sobre las relaciones entre poder, comunicación y violencia; la teoría de los actos de habla de Austin; la propuesta ética de Emmanuel Lévinas; el psicoanálisis freudiano; la teoría del poder de Michel Foucault; o los análisis de Jacques Derrida, quien reivindica las diferencias y los márgenes. Contaremos con ellos y ellas, si bien los frentes que abren son aquí inabarcables.

Quedan sin explorar, sin embargo, los trabajos de un gran número de pensadoras feministas, cercanas a Butler o en las antípodas de su pensamiento, cuyas propuestas a buen seguro enriquecerían este escrito: del feminismo socialista de Iris Young al feminismo radical de Andrea Dworkin y Catherine MacKinnon, pasando por el feminismo francés de la diferencia en el que se ubican muy distintamente figuras como

Hélène Cixous, Julia Kristeva o Luce Irigaray. Cabría también cotejar la obra butleriana con el feminismo poscolonial de Gayatri Spivak y el posthumanista de Rosi Braidotti, tener en cuenta las aportaciones de Paul B. Preciado a la teoría queer o recibir las críticas en el contexto español de autoras como Ana de Miguel. Sería interesante abordar la lectura de la situación actual planteada desde Grecia por Athena Athanasiou, la apertura hacia el ciberfeminismo de Donna Haraway o el enfoque transversal que correlaciona raza, clase y género en el feminismo negro de Angela Davis o en el feminismo interseccional de Bell Hooks. Sin olvidar el feminismo libertario contemporáneo de Silvia Feredici o Brigitte Vasallo y las ideas muchas otras pensadoras que se han visto interpeladas por la prolífica contribución de Butler a la teoría crítica y postestructuralista contemporánea. Quizá en otra ocasión.

Ya en el apartado final de este trabajo buscaré estrategias concretas para replantear un aspecto transversal de nuestro mundo: ¿cómo transitar desde la cultura de la violencia que habitamos a una cultura de paz? Encontraré sugerentes ideas en autores y autoras del mundo de la cultura de paz, la transformación de conflictos y la ética del cuidado como Vicenç Fisas Armengol, Vicent Martínez Guzmán o Sonia París. Me detendré además en la estrategia política y filosófica de la *noviolencia*¹, sobre la que Butler ha sacado sus propias conclusiones y a la que nos acercaremos a través de la obra de Jean-Marie Muller y del relato autobiográfico del primer objetor de conciencia español, Pepe Beunza.

Cabe mencionar que existe una larga tradición de pensadores y pensadoras que han hecho su contribución a la reflexión sobre el sentido de la guerra y la paz en la razón de ser y existir de las personas y las comunidades. De Kant y su *Sobre la paz perpetua* a Gandhi, pasando por Thoreau, Tolstói, Bertha von Suttner, Rosa Luxemburg, Simone Weil, etc. Todas estas personas expresan ideas que no están separadas de la práctica para aprender a hacernos las paces, pues son conscientes de que abundan los discursos que refuerzan la guerra y generan más pobreza, desigualdad y opresión. A pesar de la

¹En este trabajo el término *noviolencia* aparece escrito en una sola palabra y sin guion. Esto es así para ejemplificar que medios y fines se aúnan de modo propositivo en una nueva concepción terminológica, tal y como entendió Gandhi al traducir por *non-violence* el término sanscrito *ahimsa* (formado por el prefijo negativo *a* y el sustantivo *himsa*, que significa deseo de hacer daño o violencia a un ser vivo).

importancia de sus planteamientos, detenernos a escucharlos es una tarea que escapa al propósito de este escrito.

Nadie sabe qué ocurrirá en las próximas décadas, pero mi apuesta es clara por avanzar, por dar pasos, pues una sola sonrisa puede valerlo todo. Con este propósito elijo seguir a Butler y a otras pensadoras de nuestra contemporaneidad, porque retándonos a la reflexión crítica y autocrítica nos ponen sobre la pista de lo que debe ser repensado si apostamos por escuchar a quienes nos rodean y por salir a la calle a hacernos las cosas de otra manera.

2. PENSAMIENTO Y ACCIÓN: EL COMPROMISO DE JUDITH BUTLER

2.1. Intereses tempranos: el cuestionamiento del sujeto moderno y la teoría de género

Los trabajos de Judith Butler reflejan el hecho de que ha sido y es lectora atenta, reflexiva y crítica de algunas de las aportaciones más prominentes de la filosofía occidental, empezando por las obras de autores como Hegel, Nietzsche, Heidegger, etc. Desde sus comienzos, han sido numerosos los escritos que ha explorado con la intención de recoger aquellas ideas útiles para seguir pensando la vida humana.

En su tesis doctoral, publicada con el nombre de *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (1987), encontramos una de las primeras revisiones teóricas emprendidas por Butler. El asunto aquí tratado es la recepción de los escritos hegelianos en la Francia de principios de siglo, haciéndose hincapié en su consideración del sujeto y en la repercusión de las nociones de deseo y reconocimiento. De su apropiación de estas ideas surge su lectura de un sujeto hegeliano contingente, incoherente y dependiente del reconocimiento otorgado por los/as otros/as, en contra de la habitual consideración de este como autosuficiente en su retorno a sí tras la superación de las diferencias externas. Se anticipa de este modo la concepción del sujeto escindido propio de la postmodernidad cuya llegada anunciábamos en el apartado previo de este trabajo, el cual va a protagonizar la teoría butleriana: un sujeto que acoge la diferencia,

en el que el deseo es enemigo de la identidad concebida de un modo esencialista y cerrado, y a partir del cual planteará Butler su concepción de una ética que no exige un absoluto conocimiento de la alteridad ni de nosotras mismas.

No será, sin embargo, hasta los capítulos finales de la obra cuando encontremos un incipiente interés por el género por parte de Butler. Recoge, con esta intención, los aportes de Julia Kristeva, con quien comienza a explorar una lectura del sujeto hegeliano desde un enfoque de género, además de preguntarse sobre qué género podría tener el individuo deseante del sujeto hegeliano y por cómo la oposición dialéctica sería susceptible de ser caracterizada en el ámbito del binarismo sexual (Butler, J., 2012, pp. 318-329). Este capítulo se convierte así en un puente hacia otros de los conceptos que vertebran el pensamiento butleriano como son los de cuerpo, sexo y género. Será en *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1990) donde Butler profundizará en el carácter problemático de la noción de sujeto para problematizar desde ahí la identidad de género, así como en el complejo dispositivo político encargado de su construcción:

El problema del 'sujeto' es fundamental para la política, y concretamente para la política feminista, porque los sujetos jurídicos siempre se construyen mediante ciertas prácticas excluyentes que, una vez determinada la estructura jurídica de la política, no 'se perciben'. (Butler, J., 2007, p.47).

En lugar de tomar las categorías de género como algo evidente o dado de suyo, Butler pone aquí en tela de juicio su estatus ontológico y analiza los mecanismos normativos encargados de la constitución del sujeto generizado. *El género en disputa* introduce así el que será un lugar común en la obra butleriana: la crítica a la postura naturalista o esencialista al pensar el sexo, el género, el deseo y, más adelante, también otras categorías identitarias. Frente a ella, su quehacer va a centrarse en el análisis de los diversos actos, prácticas, estilos, discursos y reglas que conforman el dispositivo político que produce las identidades, tanto las normativas como las no normativas.

Los primeros pasos de este devenir en la filosofía butleriana han de leerse atendiendo a los diálogos críticos entablados con las ideas de varias pensadoras ineludibles. Nos

referiremos aquí al pensamiento de Simone de Beauvoir, Monique Wittig y Gayle Rubin, para profundizar más adelante en la influencia que ejercieron en Butler las ideas del francés Michel Foucault. Incidiremos, brevemente, en el modo en que las ideas de unas y otras sirven de acicate al pensamiento butleriano de esta etapa.

De Simone de Beauvoir y de su conocida afirmación, “*No se nace mujer: llega una a serlo*” (De Beauvoir, S., 1987, p.13) asume Butler tanto la consideración del género como categoría cultural como la separación causal entre este y el sexo, pese a no ser esta última idea formulada como tal por la filósofa francesa. Si bien las críticas de Butler a Beauvoir son variadas, no es menos cierto que la puesta en duda de un vínculo entre ambos elementos más allá de lo cultural va a ser fundamental en el pensamiento butleriano. La estadounidense va a retener principalmente el potencial emancipador y de transformación social de una teoría beauvoireana que, al avalar la posibilidad de elección, hace lo propio con la voluntad de rebeldía por parte de la oprimida. Siguiendo esta senda llegará a plantear la posibilidad de un modo de libertad apoyado en la proliferación de cuerpos y géneros, un modo de libertad capaz de sobreponerse a la coerción que implica el acatamiento de las normas de género.

Otra de las autoras clave en la elaboración de la teoría del género butleriana es Monique Wittig, quien además de rechazar la noción esencialista de la feminidad, radicalizó las tesis de Beauvoir al cuestionar también la naturalidad del sexo mismo con su sentencia revisada “No se nace mujer” (Wittig, M., 2005, pp. 31-43). Estas denuncias serán aprovechadas por Butler para situar la diferencia sexual como resultado de los supuestos normativos del género binario, invirtiendo la creencia más habitual al respecto y convirtiendo la problematización del género en prioridad.

Por último, considero imprescindible una breve referencia a la antropóloga feminista Gayle Rubin, porque sus obras son mencionadas por Butler en numerosas ocasiones y también porque es ella quien la sitúa tras la pista de Michel Foucault, uno de los pensadores que más van a influir en su producción teórica. Los tres autores -Wittig, Rubin, Foucault- tienen en común una intensa crítica a la heterosexualidad entendida como disposición natural. De hecho, Rubin ya recurre al filósofo francés para analizar los sistemas concretos de poder que configuran las sexualidades y cabe destacar que será precisamente la teoría del poder de Foucault el recurso que Butler utiliza para rechazar

un aspecto de la propuesta de Rubin: la existencia de un lugar primigenio en el que no habría marcas ni de sexo ni de género.

Retomamos aquí el hilo del pensamiento butleriano, pues precisamente uno de sus primeros objetivos va a ser cuestionar los presupuestos heterosexistas que se encuentran presentes no sólo en los discursos discriminatorios u homofóbicos sino, incluso, en algunas vertientes del feminismo contemporáneo. Y es que las categorías de género hegemónicas –varón, mujer– adquieren sentido y estabilidad gracias a un conjunto de normas que dan por sentado la naturalidad, originalidad y preeminencia ontológica de la heterosexualidad. En *El género en disputa*, la autora considera que, para problematizar la identidad de género, es necesario disputar la matriz heteronormativa: “Una es mujer en la medida en que funciona como mujer en la estructura heterosexual dominante, y poner en tela de juicio la estructura posiblemente implique perder algo de nuestro sentido del lugar que ocupamos en el género.” (Butler, J., 2007, p.10).

Como veremos, la forma en que Butler pone en tela de juicio esta estructura normativa es desarrollando su propia *teoría de la performatividad*, la cual comienza por visibilizar la construcción social del género a través de repeticiones de ciertas prácticas, pero que terminará por servir a Butler para explicar el modo en que asumimos y subvertimos las diferentes categorías identitarias. Para formular su teoría incipiente, que llegará a constituirse en una de las propuestas más estimulantes del panorama filosófico actual, la pensadora hace uso de la tradición postestructuralista, y en especial de la teoría del poder de Michel Foucault y de la crítica deconstructiva de Jacques Derrida a la teoría de los actos de habla de Austin, dando así cuenta del complejo proceso de producción, reproducción, ocultación y modificación de formas legítimas e ilegítimas de vivir.

2.2. De la teoría del poder de Foucault a la performatividad butleriana

La influencia de Sigmund Freud (1856-1939), Jacques Derrida (1930-2004) y Michel Foucault (1926-1984) en la teoría de género de Judith Butler es innegable. Y pese a que nos detendremos con mayor exhaustividad en el influjo de este último autor, cabe dar dos pinceladas sobre la importancia de los dos primeros en la obra butleriana.

De su acercamiento al psicoanálisis procede el interés que muestra Butler en sus primeros escritos por investigar sobre el género no sólo desde el campo de lo social, lo

cultural y lo discursivo, sino también desde la compleja esfera de lo psíquico. En este sentido, las orientaciones psicoanalíticas van a ser tenidas en cuenta por ella, si bien a menudo serán duramente cuestionadas dada su pretensión de explicar el desarrollo de la subjetividad a partir de la identidad sexual. Especialmente crítica va a ser Butler con el planteamiento de la heterosexualidad como el núcleo esencial sobre el que se asienta cualquier identidad de sexo y de género coherente. Veremos cómo Foucault y Butler se esfuerzan por desmontar tal argumento.

La influencia de Jacques Derrida y Michel Foucault en la teoría de género de Judith Butler y en su concepción de la performatividad se deja notar en la reapropiación butleriana de dos conceptos fundamentales en la obra de estos autores: la deconstrucción y la genealogía. Comencemos por definir ambos conceptos.

En primer lugar, Jacques Derrida entendía la *deconstrucción* como la comprensión de la tradición heredada y sus conceptos con el fin de desestabilizarlos, abriendo paso a nuevas formas de pensamiento. En palabras del propio Derrida, deconstrucción significaba:

una cierta atención a las estructuras [...] Se trataba de deshacer, de descomponer, de desedimentar estructuras [...]. Pero deshacer, descomponer, desedimentar estructuras, movimiento más histórico, en cierto sentido, que el movimiento «estructuralista» que se hallaba de este modo puesto en cuestión, no consistía en una operación negativa. Más que destruir era preciso asimismo comprender cómo se había construido un «conjunto» y, para ello, era preciso reconstruirlo. (Derrida, J., 1997, pp. 23-27)

Tal como la describe el propio Foucault,

La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas. Paul Ree se equivoca, como los ingleses, al describir las génesis lineales, al ordenar, por ejemplo, con la única preocupación de la utilidad, toda la historia de la moral: como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas.

De aquí se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia -los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos-, captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar (Platón en Siracusa no se convirtió en Mahoma...). (Foucault, M., 1980, p.7).

La genealogía consiste en una relectura de la historia y sus sucesos, sus discursos e ideales, no lineal, progresiva y fija, sino abierta a lo múltiple, lo diverso, lo silencioso, lo que aguarda bajo el manto de los relatos hegemónicos. En palabras de Wendy Brown:

La genealogía pretende reorientar la relación de la historia con la posibilidad política: aunque el campo actual de la posibilidad política se ve limitado por sus historias, estas historias son narraciones de improbable, inconstante y no sistemática emergencia, y por esta razón quedan abiertas a la alteración. En lugar de las líneas de determinación dispuestas por las leyes de la historia, la genealogía aparece como un campo de aperturas –defectos, fracturas y grietas. A la inversa, en vez de prometer un cierto futuro, como hace la historia progresista, la genealogía se limita a abrir posibilidades a través de las cuales se pueden perseguir diversos futuros. (Brown, W., 2014, p. 149)

Aunando ambas propuestas, Butler se va a dedicar a deconstruir ideas y creencias desde una óptica genealógica con el fin de visibilizar las violencias que a menudo quedan ocultas, pero que impiden a numerosas personas vivir sus vidas en autenticidad. Ideas que se apoyan en polaridades fuertemente establecidas como la de la heterosexualidad obligatoria, el dimorfismo sexual, el binarismo de género, o más tarde las distinciones entre vidas dignas y aquellas que no lo son, van a ser estudiadas por Butler. Pero la estrategia butleriana no es solo descomponer, en sentido negativo, sino también recomponer, en sentido propositivo. Tras la labor butleriana pueden acaecer la perplejidad, la duda y la incertidumbre, pero no el vacío. Su revisión de los presupuestos ontológicos y políticos hegemónicos da paso a una renovada teoría de género y, con los

años, a la propuesta de una nueva ontología sociocorporal a la que sumarnos para comprender y transformar la realidad.

Veamos cómo tiene lugar este desarrollo teórico atendiendo a la obra de Michel Foucault, padre intelectual de la estadounidense. En la obra del pensador francés encontramos una de las numerosas aportaciones teóricas que en las últimas décadas se han encaminado a analizar los distintos mecanismos de poder que impregnan la estructura sociopolítica occidental, más allá de la reflexión clásica en torno a un poder soberano y unidireccional de carácter represor. La complejidad de nuestras sociedades no puede entenderse hoy sin este acercamiento a las relaciones de poder de raíces nietzscheanas al que con tanto ahínco se dedicó Michel Foucault y que fue después retomado críticamente por Judith Butler, quien comparte con el francés un interés por comprender las condiciones de posibilidad de lo humano.

Si bien Michel Foucault no llegó a adentrarse en la elaboración de una teoría feminista, su pensamiento, como el de Butler, vincula la filosofía y la política en su oposición cerrada a los discursos y prácticas totalizadoras. Friedrich Nietzsche había abierto la veda para confrontar aquellos ideales y metas trascendentales que adormeciendo el espíritu crítico dirigen nuestros ejercicios políticos, cuestionando también la tendencia moderna hacia la homogeneización de las relaciones y actividades humanas, la cual invisibiliza la diferencia, penaliza la creatividad y precariza, al fin, la vida.

Siguiendo las geniales advertencias nietzscheanas, de las que da cuenta en el breve estudio “Nietzsche, la genealogía, la historia” (1971) y que fue compilado en *Microfísica del poder* (1980), el francés emprendió también el camino hacia el cuestionamiento de verdades y actitudes que se nos presentan como inmutables y naturales, mas esta vez atendiendo a sus propias preocupaciones, surgidas de sus experiencias personales en una Francia que en el siglo XX se hallaba en plena ebullición. La política genealógica en la que podemos situar su filosofía surge de esta nueva manera de ver y hacer que parte de la explicitación de las dinámicas de poder y aprovecha los huecos que surgen tras el desvanecimiento de las estructuras opresoras para dar cabida a la contingencia de los deseos y de la imaginación. Pero vayamos por partes.

La concepción del poder planteada por Foucault está presente ya en algunos de sus escritos más tempranos. En *Historia de la locura en la época clásica* (1961) y en *Vigilar y castigar* (1975) analiza el funcionamiento de ese poder disciplinario propio de la Modernidad que se aplica sobre el cuerpo de los individuos mediante técnicas de vigilancia e instituciones punitivas y que se caracteriza por sumar, a la tradicional capacidad del soberano de decidir sobre la muerte de sus súbditos, la búsqueda de su docilidad política y su utilidad económica. La concepción clásica del poder como meramente represivo y dirigido unidireccionalmente del opresor al oprimido, es sustituida por otra en la que este es predominantemente entendido como productivo, móvil y multidireccional. Extendiéndose de forma capilar hacia “el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana”; poder microfísico, poder ejercido “en el cuerpo social” (Foucault, M., 1980, p.89).

Ya hemos hecho referencia en la introducción al concepto de *biopoder*, introducido por Foucault en el primer tomo de su siguiente gran obra, *Historia de la sexualidad* (1976). Con él se refería a ese poder que vendría ejerciéndose sobre la vida desde el siglo XVIII, insertándose en los cuerpos para controlar la reproducción y la conservación de la especie humana a través de mecanismos como la producción y el control de la sexualidad o los flujos migratorios. Esta gestión biopolítica de la vida de las poblaciones concibe como necesaria la gestión identitaria de sus individuos, por lo que entre sus mecanismos se encuentra la producción y el control de la sexualidad, la raza o las psicopatologías de la vida cotidiana, puntos de unión entre el individuo y la especie. Todos los individuos van a ser gestionados por esta biopolítica cuyo envés es la necropolítica, que se ejerce en comunión con los saberes institucionalizados y que, sin embargo, tiende a invisibilizarse y a mostrarse como natural.

Butler reconocerá en el género el ámbito más afectado por la violencia normativa que Foucault visibiliza y emprende en sus textos la desnaturalización del mismo. Así expone sus razones en el prefacio de 1999 a *El género en disputa*:

El empeño obstinado de este texto por ‘desnaturalizar’ el género tiene su origen en el deseo intenso de contrarrestar la violencia normativa que conllevan las morfologías ideales

del sexo, así como de eliminar las suposiciones dominantes acerca de la heterosexualidad natural o presunta que se basan en los discursos ordinarios y académicos sobre la sexualidad. Escribir sobre esta desnaturalización (...) obedece a un deseo de vivir, de hacer la vida posible, y de replantear lo posible en cuanto tal (Butler, J., 2007, p. 24).

Estimulada por los estudios foucaultianos, Butler reflexionará sobre cómo las normas y los discursos de verdad que nos afectan vehiculan una voluntad de saber que es ejercicio de un poder sin centro y que actúa sobre lo humano produciendo el género, el sexo, la sexualidad y otras identidades. Pero antes de adentrarnos en este interesante desarrollo de la teoría butleriana, que culminará con su teoría de la performatividad, vamos a detenernos a reseñar varias influencias ineludibles de este periodo.

Como hemos visto, la primera gran obra de Butler, *Sujetos del deseo: reflexiones hegelianas en la Francia del s. XX* (1987), supone ya una crítica a la noción tradicional de sujeto. Poco tiempo después, escribe los artículos “Actos performativos y construcción del género” (1988) e “Imitación e insubordinación de género” (1991). En ellos, tiene una gran influencia la teoría de los actos de habla que de J. L. Austin formulaba en su obra póstuma *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones* (1962), un aporte fundamental en el giro pragmático de la filosofía del siglo XX.

Austin supera la falacia según la cual la única y principal función del lenguaje sería describir, constatar o referir los hechos del mundo. El británico se ocupó de analizar aquellos enunciados que no describían algo y que no podían catalogarse como verdaderos, falsos o sin sentido, sino que directamente al ser pronunciados realizaban una acción, creando una realidad o haciendo que exista algo. De ellos ponía numerosos ejemplos en *Cómo hacer cosas con palabras*: "Cuando, con la mano sobre los Evangelios y en presencia del funcionario apropiado, digo “¡Sí, juro!”, no estoy informando acerca de un juramento; lo estoy prestando" (Austin, J.L., 2008, p.6).

Estos enunciados son los que Austin llama performativos (y que se conocerán como actos de habla tras las investigaciones de John L. Searle) frente a aquellos enunciados constatativos que meramente describían la realidad. Más tarde, Austin modificó su teoría al darse cuenta de que todo enunciado era en realidad performativo, abandonando la

distinción inicial. No obstante, va a distinguir entre tres tipos de dimensiones de los actos lingüísticos: la dimensión o acto locucionaria, constituida por las expresiones constatativas; la dimensión o acto ilocucionaria, las expresiones que realizan un acto al decir algo; y la perlocucionaria, los efectos o consecuencias una vez expresado. La performatividad de las palabras, la capacidad para ‘hacer cosas con palabras’, Austin la sitúa en la fuerza ilocucionaria.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XX la definición del concepto “performatividad” que propuso John L. Austin fue revisada por pensadores/as como Pierre Bourdieu, Eve Kosofsky y Jacques Derrida antes de por la misma Butler. El estudio de las tesis de Austin abordado por Derrida en el ensayo “Firma, acontecimiento, contexto” (1972) es el que más notablemente influye en el pensamiento de Butler. En él, Derrida hace una aportación básica al indicar que los actos de habla están sujetos a la tradición y a la convención social, es decir, que las expresiones performativas son repeticiones o citas autorizadas dependientes del contexto, de tal modo que adquieren su valor diferencialmente en relación con un “exterior constitutivo” que es, precisamente, el que les otorga el poder de actuar sobre la realidad.

Al afirmar esta condición, Derrida se está oponiendo a la tesis de Austin según la cual el fracaso del performativo no es sino una excepción en el funcionamiento normal del lenguaje ordinario. En el deconstructivismo derrideano, por el contrario, el fallo performativo es un elemento estructural del fenómeno lingüístico:

Pues, en fin, lo que Austin excluye como anomalía, excepción, ‘no serio’, la cita (en la escena, en un poema, o en un soliloquio), ¿no es la modificación determinada de una citacionalidad general -de una iterabilidad general, más bien- sin la cual no habría siquiera un performativo ‘exitoso’? (Derrida, 1989, p.367).

Derrida subraya la importancia de la "apelación a la cita" dentro del marco performativo, esto es, de la repetición de la referencia de un código dentro del marco que lo hace inteligible. A esta propiedad del lenguaje, que Derrida concibe como motor de la performatividad, la denomina *iterabilidad*. Del significado etimológico del término (*iter*

vendría de *itara*, en sánscrito ‘otro’) se extrae la relación entre repetición y alteridad que anuncia el autor y en función de la cual Diego Abadi escribe lo siguiente sobre el término *iterabilidad*: “esta noción intenta ligar la repetición a la alteridad, en la medida en que, si la repetición es primera, no puede decirse que repita una presencia idéntica, sino que por el contrario, en el movimiento de su repetición diferenciante otorga cierta identidad relativa a lo repetido” (Abadi, D., 2016, p.7).

Estas tesis derrideanas alimentan en Butler la formulación de la identidad como un aspecto que no es natural, fijo e impermeable, sino que se constituye en relación con otros elementos con los que mantiene una distancia, adquiriendo su valor de la diferencia misma. En su reapropiación, Butler incide también en el "poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula y que impone" (Butler, J., 2007, p.18), comenzando por la matriz de inteligibilidad del sexo-género. La identidad de género, así, no sería sino el resultado de la repetición de una serie de discursos, normas y prácticas sin un origen conciso que cobra sentido en relación con los otros y las otras. Sin embargo, habitualmente creemos en la existencia de una esencia de género y es esa creencia la que nos hace percibirla, de igual modo que la creencia en las normas nos lleva a olvidar su carácter convencional.

Butler pone así en contacto la teoría de Austin con las teorías de la representación y actuación para plantear un modelo en el que los actos constituyen la identidad del sujeto que habla y actúa, negando la existencia de un yo previo. Puede de este modo desarrollar, especialmente en un sentido discursivo y en relación con las condiciones sociales de la opresión, sus ideas sobre el carácter político y convencional de la sexualidad, el sexo y el género. En *El género en disputa*, esta cuestión hará que Butler se vea interpelada por multitud de preguntas:

¿Podemos hacer referencia a un sexo ‘dado’ o a un género ‘dado’ sin aclarar primero cómo se dan uno y otro y a través de qué medios? ¿Y al fin y al cabo qué es el ‘sexo’? ¿Es natural, anatómico, cromosómico y hormonal, y cómo puede una crítica feminista apreciar los discursos científicos que intentan establecer tales ‘hechos’? (...) ¿Existe una historia de cómo se determinó la dualidad del sexo, una genealogía que presente las opciones binarias como una construcción variable? ¿Acaso los hechos aparentemente naturales del sexo

tienen lugar discursivamente mediante diferentes discursos científicos supeditados a otros intereses políticos y sociales? (Butler, 2007, p.55).

A pesar de la influencia foucaultiana en el pensamiento butleriano de estos años, vemos ya como Butler va aquí un paso más allá al proponer lo que luego va a dar por hecho que

si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada ‘sexo’ esté tan culturalmente construida como el género; de hecho -intuye Butler-, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal (Butler, J., 2007, p.55).

Mientras que para el filósofo francés el sexo –y la dualidad sexual– es un efecto político de naturalizar la (hetero)sexualidad, ella va a defender en las páginas sucesivas lo que ya vaticinaba: que el sexo es un modo de naturalizar el género. Este distanciamiento sucede porque mientras que para Foucault el dispositivo de la sexualidad era ajeno al género, para Butler la categoría de sexo está determinada por la concepción que una cultura tiene del género, es decir, de todo el entramado conceptual al que van asociadas la feminidad y la masculinidad. En Butler resulta pues prioritario problematizar el binarismo de género por tratarse del fundamento sobre el que se sostienen, como realidades ontológicas, la heterosexualidad y una dualidad de sexos que funciona a modo jerárquico discriminando a las mujeres:

Instituir una heterosexualidad obligatoria y naturalizada -nos dice- requiere y reglamenta al género como una relación binaria en la que el término masculino se distingue del femenino, y esta diferenciación se consigue mediante las prácticas del deseo heterosexual (Butler, J., 2007, p. 81).

Como vemos en los escritos de esta época, la pensadora alberga una profunda preocupación “porque la diferencia sexual no se vuelva una cosificación que involuntariamente preserve una restricción binaria de la identidad de género y un marco

implícitamente heterosexual para la descripción del género, la identidad de género y la sexualidad” (Butler, J., 1998, 314). Y es que una característica del poder es la de funcionar ocultando sus procesos y naturalizando sus efectos, de modo que identidades como las sexo-genéricas acaban pensándose como cuestiones estables, naturales e incuestionables.

Esta tesis butleriana supone un giro copernicano en el pensamiento feminista, ya que a partir de Butler va a ponerse continuamente en duda la concepción del género como la expresión de un ser interior o la interpretación de un sexo previo. La idea de que las normas de género funcionan produciendo la subjetividad es, además, un hilo del que van a tirar en sus reflexiones y reivindicaciones distintos colectivos excluidos o discriminados, desde las mujeres hasta el movimiento queer, pasando por los colectivos de gais, lesbianas, transexuales, bisexuales, intersexuales y todos aquellos grupos excluidos de la normatividad de género hegemónica, aquella en la que el sexo, el género y la sexualidad se alinean.

Es importante aclarar que Butler no está postulando la inexistencia del sexo, sino la inexistencia de un "sexo natural" de acuerdo con el sistema binario heteronormativo que reduce a la mujer a ser "lo otro" del hombre y en el cual el género sirve de sustento. Huyendo del determinismo, Butler no defiende un constructivismo radical o un voluntarismo, sino que reconoce la materialidad del cuerpo al igual que la importancia de su inscripción cultural. A este respecto, cita Butler a Foucault: “El cuerpo es la superficie grabada de los acontecimientos” (Foucault, M., citado en Butler, J., 2007, p.255). El cuerpo es material, pero no hay acceso a él si no es a través de una historicidad y de un imaginario social que condiciona nuestra mirada.

Para explicar el mecanismo mediante el cual se estructuran estas y otras identidades propone Butler esa concepción performativa del género a la que me vengo refiriendo. La performatividad sería ese mecanismo de repetición-imitación por medio del cual los sujetos se van configurando de acuerdo con los significados y las normas socialmente hegemónicas, en ese proceso continuado de decir y hacer que produce el sujeto al que llamamos “Yo” y que, inevitablemente, está vinculado a mecanismos de exclusión. Decir que el género es performativo, más allá de la actuación o teatralidad de la performance, implica que el *performar* del género no es un caso aislado sino un mecanismo repetitivo

al que nos impele la normatividad social, con su sistema más o menos explícito de premios y castigos. Así lo explica la autora en *El género en disputa*:

El sujeto no está *formado* por las reglas mediante las cuales es creado, porque la significación *no es un acto fundador, sino más bien un procedimiento regulado de repetición* que al mismo tiempo se esconde y dicta sus reglas precisamente mediante la producción de efectos sustancializadores (Butler, J., 2007, p. 282).

Vemos la tremenda fuerza del lenguaje, o de un acto performativo como marcar una casilla en el documento legal que corresponde, en el ejemplo de los/as médicos/as que, amparados en las leyes vigentes, declaran que un recién nacido es niño o niña, encajándolos/as para siempre en una categoría de género, incluso cuando su condición es intersexuada. No es sólo el o la médica la que decide sobre su futuro al comienzo de la vida de género, sino que inicia el camino de todas esas normas, discursos y actos que a lo largo de la vida tienen un efecto performativo sobre las distintas realidades de los sujetos, con una violencia que les es implícita, pues no describen, sino que regulan y disciplinan, con los correspondientes ejercicios de exclusión derivados de su rigidez.

Dado que la dinámica de construcción de la identidad es también el proceso mediante el cual muchos sujetos quedan discursivamente expulsados más allá de los límites de lo vivible, Judith Butler considera urgente la puesta en duda de la supuesta coherencia y estabilidad del sujeto y argumenta en contra de la idea del carácter natural del cuerpo. La creencia en un género interior, en una raza o, en definitiva, en cualquier otra distinción binaria entre lo interno o verdadero y lo exterior o excluible no son más que efectos del trabajo de los discursos sociales y políticos y del “olvido” de tal proceso disciplinario.

Pero la inestabilidad constitutiva de las normas es una oportunidad política porque, aunque estas nos producen, dando forma a modos de vida corporeizados que adquirimos a lo largo de los años, en esa corporeización podemos expresar rechazo hacia esas normas o romper con ellas, incluso antes de expresarlo con palabras. De hecho, las normas culturales de género tienen una dimensión ideal imposible de alcanzar que genera sujetos susceptibles de sufrimiento tanto por defecto como por exceso, dado el insalvable desfase entre estos ideales y nuestros intentos de corporeizarlos, una vez hemos hecho nuestra la

fantasía. “Dichos actos, gestos y realizaciones -nos dirá Butler- (...) son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son *invenciones* fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos” (Butler, J., 2007, p.266).

Pero la realidad es que el mecanismo performativo responde a la diversidad humana cuando en su reproducción de las normas pone en riesgo su propio cumplimiento, abriendo posibilidades de cambio y subversión. Porque “el poder descansa en un mecanismo de reproducción que puede descontrolarse y que de hecho se descontrola, que deshace las estrategias de acción del poder y reproduce nuevos e incluso subversivos efectos” (Butler, J., 2009. p.iii).

La filósofa norteamericana insiste en estos efectos positivos del fallo performativo, los que hacen emerger a un sujeto inestable e incoherente (a pesar de lo que pretende el mecanismo); libre (tomando la libertad no como inherente al sujeto sino motivada por el propio ejercicio de poder) y con capacidad de acción. En esta línea, el hecho de que en numerosas ocasiones no se produzca el Yo según identidades acordes con las normas, sino que existan, por ejemplo, identidades donde no hay correspondencia entre el sexo, el género y el deseo, resulta positivo porque demuestra que no se puede cumplir de modo estricto tal o cual norma. Siguiendo con el caso de la identidad de género, cuando esta es instituida por actos performativos repetidos en el tiempo que le otorgan una apariencia de sustancia, las diferentes formas de repetición posibles van a acabar por ocasionar, inevitablemente, ciertas rupturas o repeticiones incontroladas y subversivas tras las que se hallarán posibilidades de transformar dicha identidad. La reconceptualización de la identidad como un *efecto* performativo, nos dirá Butler, abre vías de capacidad de acción, al no estar ni fatalmente especificada ni ser totalmente artificial y arbitraria (Butler, J., 2007, p.285).

Es en esta línea en la que Butler hace referencia al travestismo como opción con posibilidades subversivas por ser en sí mismo una visibilización del efecto performativo ante esas pretendidas líneas causales entre un supuesto sexo natural y una identidad de género determinada:

El concepto de una identidad de género original o primaria es objeto de parodia dentro de las prácticas culturales de las travestidas, el travestismo y la estilización sexual de las identidades *butch/feme* (...) Al imitar el género, la travestida manifiesta de forma implícita la estructura imitativa del género en sí, así como su contingencia (...) En vez de la ley de coherencia heterosexual vemos el sexo y el género desnaturalizados mediante una actuación que asume su carácter diferente y dramatiza el mecanismo cultural de su unidad inventada (Butler, J., 2007, pp.268, 269).

La repetición de los roles de género tradicionalmente femeninos por parte de las *drag*, y en especial su modo estereotipado de actuar, impide a la cultura hegemónica transmitir la existencia de concepciones del género esencialistas o naturalizadas. Al parodiar el género femenino visibilizando aspectos de la feminidad que han sido socialmente naturalizados, en los actos *drag*, como en los actos de género en general, se da una repetición caricaturesca del ideal regulativo. Pero es precisamente ahí donde se desvela que no hay un género natural en el interior del sujeto del cual las *drag queens* se copien, sino que todos los géneros imitan un ideal, una identidad de género construida y aprendida socialmente.

Vemos como, tal y como la utiliza la autora, la noción de performatividad no es útil solamente para pensar cómo el género se construye sino también cómo se puede construir de modo diferente. Se trata de una noción no sólo ontológica sino también política de la que Butler se vale para reivindicar aquellas realizaciones (performances) que apuntan hacia la desestabilización de la capacidad coercitiva de las normas sobre ciertas vidas de género, con el objetivo de conseguir que la vida de las minorías sexuales y de género sea más vivible en los ámbitos públicos, en los privados y en todas aquellas áreas transversales.

Hasta aquí hemos visto cómo Butler utiliza el género como punto de partida para pensar el poder, la agencia y la resistencia, pese a que escape a su intención el hacerlo funcionar como paradigma de todas las formas de existencia que habitan los límites de las normas establecidas. Poco a poco, Butler va a ir ampliando su campo de preocupación e interés intelectual.

La teoría de la performatividad siguió siendo elaborada por Butler en sus trabajos posteriores, en los que no ha cesado de indagar en los mecanismos que estructuran la identidad con el objetivo de hacer viable la subversión. Butler va a ir desarrollando una propuesta teórica que gira en torno a sujetos constituidos de maneras múltiples con significaciones plurales. No obstante, no seguirá dando prioridad al análisis de la normatividad en sus aspectos de género y sexualidad, sino que va a reconocer la necesidad de pensarla en articulación con otras normatividades identitarias de similar importancia para las personas en términos de violencia y en su papel en la formación de subjetividades, como el emplazamiento geopolítico, la clase social, o más recientemente, la nacionalidad, la ideología, etc.

Encontramos uno de los desarrollos de la teoría performativa de género butleriana en su *Lenguaje, poder e identidad* (1997. Título original: *Excitable Speech. A politics of the Performative*). En esta obra, Butler estudia el funcionamiento de la performatividad lingüística en los discursos del odio, es decir, en los actos de habla que hieren. Sobre la noción de *iterabilidad* de Derrida a la que me he referido anteriormente se asienta la formulación del lenguaje como “excitable”, como incontrolable, que vertebra el escrito. La existencia de este tipo de actos de habla capaces de causarnos una herida lleva a Butler a reconocer dos aspectos. Por un lado, que somos vulnerables al lenguaje, del que dependemos toda la vida para obtener legitimidad:

¿Podría acaso el lenguaje herirnos si no fuéramos, en algún sentido, seres lingüísticos, seres que necesitan del lenguaje para existir? ¿Es nuestra vulnerabilidad respecto al lenguaje una consecuencia de nuestra constitución lingüística? Si estamos formados en el lenguaje, entonces este poder constitutivo precede y condiciona cualquier decisión que pudiéramos tomar sobre él, insultándonos desde el principio, desde su poder previo. (Butler, 1997, p.16)

Y, por otra parte, que el lenguaje es “excitable”, es decir, que queda “fuera de nuestro control”:

En la ley, los enunciados "que se excitan" son aquellos llevados a cabo bajo coacción, normalmente se trata de confesiones que no pueden utilizarse delante de un tribunal porque no reflejan el equilibrio mental del que las pronuncia. Mi hipótesis es que el habla está siempre de algún modo fuera de control (Butler, J., 1997, p. 36).

Se interesa Butler especialmente por el poder del Estado en la producción de este tipo de discursos que hieren; ya que, según afirma, estos no existirían sin la intervención legal del mismo en su definición. Le preocupa el hecho de que el Estado siga reproduciendo discursos sobre vergüenza sexual y degradación racial. Acudiendo a un ejemplo concreto: la prohibición de la homosexualidad en el contexto de las fuerzas armadas estadounidenses no ponía en juego meramente acciones punitivas, sino que se trataba, asimismo, de una producción de sexualidad, con la consecuente incitación al discurso del odio.

Pero, lo interesante es que para Butler el lenguaje, de algún modo, siempre es excitable. Así, que el lenguaje sea un tipo de acto no significa que haga lo que dice y allí es donde reside la posibilidad de cambio. Como ya había expuesto en *Cuerpos que importan* (1993), "este fracaso constitutivo de lo performativo, este deslizamiento entre el mandato discursivo y su efecto apropiado es lo que proporciona la ocasión y el índice lingüísticos de la desobediencia resultante" (Butler, J., 2002, p. 181).

Si la repetición no logra la identidad, sino que se desplaza hacia la diferencia como subraya Derrida; si la sexualidad tiene la capacidad de apropiarse de discursos no previstos y las estructuras lingüísticas racistas son vulnerables; si los términos mediante los que somos definidas o definidos son resignificados en la vida cotidiana y en la política; entonces, es en la inevitable repetición de las injurias donde se puede lograr una disyunción entre la palabra ofensiva y la herida que causa. Dicho en otros términos: Butler concibe una performatividad lingüística flexible y abierta al fracaso, a un fracaso que constituye precisamente la posibilidad de acción del sujeto.

Es posible percibir una evolución paulatina en los intereses de la filósofa desde sus primeras investigaciones genealógicas sobre los mecanismos de construcción del género y su problematización de las categorías usuales del feminismo -en el referido *El género*

en disputa (1990) y en *Cuerpos que importan* (1993), en el que desarrolla las tesis previas y profundiza en el estudio del carácter colectivo de las acciones políticas-, hacia el cuestionamiento de “lo humano” en relación con otra serie de categorías relativas a la opresión y puestas en duda, principalmente, en algunas de sus publicaciones de comienzos del XXI: *Mujeres y transformaciones sociales* (con Elisabeth Beck-Gernsheim y Lidia Puigvert, 2003), *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (2004), *Deshacer el género* (2004), *Dar cuenta de sí misma* (2005) y *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas* (2009). En estas obras, a las que aludiré en los apartados centrales de este trabajo, Butler insiste en preguntar “¿qué es una vida?” y centra su atención en ese mundo social que le precede y que, no obstante, le otorga responsabilidad y le da la oportunidad de actuar. Este escrito me llevará también a estudiar las últimas publicaciones de la filósofa estadounidense: *Desposesión: lo performativo en lo político* (2013), el cual transcribe un diálogo entre Butler y la pensadora griega Athena Athanasiou; y *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017).

La lectura de las obras butlerianas me sirve para interrogar mi propia realidad, tratando de encontrar, en sus reflexiones sobre la vida humana, el mundo social contemporáneo y las condiciones de precariedad que en él se imponen a numerosas personas, respuestas a mis propias preocupaciones sobre el presente y los modos de acción posibles.

2.3. Vidas precarias y vidas desposeídas

Judith Butler abrió con la noción de performatividad un fructífero camino para resignificar las diferentes maneras de construir nuestras identidades como sujetos políticos. Su investigación, lejos de perder vigencia con el paso de los años, ha ido actualizándose. Ella misma ha explicado que, mientras que sus primeros trabajos se centraban en la agencia de los sujetos, eran críticos con los roles tradicionales de género y buscaban la flexibilización de las categorías para dar cabida a numerosas vidas que permanecían excluidas; en sus últimas obras ha rehuido la normatividad de las categorías

de identidad para tener en cuenta otras condiciones corporales². No obstante, vamos a ver cómo no se trata, en absoluto, de una brecha radical en las reflexiones de la autora, pues su aspiración no ha dejado de ser el esclarecimiento y la subversión de los mecanismos selectivos que producen “lo humano”.

Lo que ocurre, como veremos en este repaso cronológico a sus publicaciones, es que la investigación sobre la performatividad se va adentrando en el terreno de la vida social y política explorando sus conexiones con otros conceptos de gran riqueza como lo son los de pertenencia política, relacionalidad, resistencia, noviolencia, precariedad y precariedad, y desposesión. Dedicaré el próximo apartado a mostrar cómo la performatividad, junto a la noción de subversión, siguen siendo instrumentos válidos para entender y promover la transformación social. Veamos antes cómo Butler introduce en distintas obras varios conceptos que nos ayudan a entender los entresijos de esa realidad que pretende transformarse y que tan dura se erige para numerosas vidas.

En una conferencia impartida en Madrid en junio de 2009 y transcrita bajo el título “Performatividad, precariedad y políticas sexuales”³, Judith Butler explicó cómo la idea de performatividad de género le había llevado a interesarse por la *precariedad*. Para entender esta noción hay que acudir a la obra *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2009), en la que Butler define la *precariedad* como una condición compartida por todas las personas en función de nuestra común vulnerabilidad y dependencia. Sin embargo, hay condiciones simbólicas y materiales que políticamente la maximizan, impidiendo incluso que ciertas vidas sean aprehendidas como tales. Es así como presenta Butler la noción de “precariedad”, que ella misma describe del siguiente modo: “aquello que políticamente induce a una condición en la que ciertas poblaciones sufren de la carencia

² Butler, Judith, “Jugársela con el cuerpo”, entrevista por Patricia Soley-Beltran y Leticia Sabsay (eds.), en *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*, Madrid, Egales, 2012, p. 225.

³ Butler, J., “Performativity, precarity and sexual politics”, en AIBR, *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3), 2009, pp. I-xiii. Sigo aquí la traducción de Bernardo Moreno Carrillo en *Marcos de guerra* (Paidós, Madrid, 2010), según la cual se traduce “precarity” por “precariedad”, distinguiendo así el término de “precariousness”, “precariedad”.

de redes de soporte social y económico, quedando marginalmente expuestas al daño, la violencia y la muerte” (Butler, J. “Performativity, precarity and sexual politics”, p. ii).

Sucede que algunas personas vemos parcialmente minimizada nuestra situación de vulnerabilidad por la parcial protección que obtenemos de ciertas instituciones sociopolíticas y económicas (como parte de su mecanismo de control, por otro lado), mientras que otras muchas no solo no cuentan con tal condición, sino que su situación se ve políticamente inducida a la extensión de la precariedad, circunstancia a la que Butler denomina precariedad. La precariedad es pues, según Judith Butler, una condición de vulnerabilidad compartida por todos los sujetos, mientras que la precariedad define el aumento de la precariedad en relación con ciertas condiciones de vida establecidas políticamente.

Reconocer en la precariedad una característica común a todas las personas y constatar la distribución diferencial de la misma por razones políticas nos debe llevar, según argumenta Butler, a preguntarnos por las condiciones en las que resulta posible aprehender una vida como precaria. Es una tarea urgente porque una vida que no es aprehendida como precaria es una vida que no ha sido producida como viva según las normas, lo cual puede conllevar que no sea protegida y que no le sean aseguradas las condiciones para su persistencia y prosperidad. Y una vida tal es susceptible de violencia y de sufrimiento porque, en caso de perderse, no es pensada como merecedora de añoranza y duelo. Las preguntas en torno al reconocimiento apremian a Butler a seguir pensando:

Cuando me pregunto qué personas serán criminalizadas por el hecho de aparecer en público, lo que quiero decir es qué personas van a ser tratadas como delincuentes y presentadas como tales (...). ¿Quiénes van a quedar desprotegidos ante la ley o, más concretamente, privados de la protección policial, cuando estén en la calle, en el trabajo o incluso en sus hogares?, ¿quiénes quedarán abandonados por las instituciones religiosas, olvidados por las leyes? ¿Quiénes verán rechazadas sus demandas por lesiones personales?, ¿quiénes serán atraídos y satisfechos como consumidores? ¿Qué personas van a disfrutar de las prestaciones sanitarias reconocidas por la ley? ¿Quiénes verán reconocidas legalmente sus relaciones personales e íntimas, y quiénes se encontrarán con que a solo

treinta kilómetros de distancia puede cambiar su condición leal, para bien o para mal?
(Butler, J., 2017, p.41).

En *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2009), Butler centra sus análisis en las guerras de Irak y Afganistán y en los casos de tortura por parte del ejército estadounidense que se hicieron públicos en aquel momento para analizar el modo en que ciertos marcos legitiman la violencia, privando a numerosas vidas de su valor como tales y, por ende, de su derecho a ser lloradas en caso de muerte.

Las distinciones históricamente contingentes entre vidas normales o adecuadas a la norma y otras que no lo están revelan su cariz político bajo las actuales estructuras de interés y poder, especialmente influyentes en las guerras contemporáneas. En ellas, la distribución diferencial de la precariedad que une a todas las personas sobre la base de nuestra común vulnerabilidad y dependencia obedece a estrategias que responden a intereses políticos y económicos, dando lugar a terribles casos de precaridad.

Especialmente en situaciones de conflicto, determinados discursos políticamente saturados condicionan los marcos epistemológicos mediante los cuales aprehendemos, o no, las vidas de otras personas como perdidas o dañadas, sirviendo a las estructuras de poder para regular nuestras disposiciones afectivas y éticas mediante un encuadre selectivo de la violencia. Surgen de este punto dos tareas que serán ineludibles en este trabajo: abordar, con Butler, la pregunta por la vida en los escenarios de conflictos armados y en situaciones de desposesión provocadas por la emigración o el exilio; y detenerme, ya más avanzado este escrito, en los mecanismos que perpetúan la cultura de la violencia en la que nos formamos y en aquellas propuestas para la acción que nos permiten ir construyendo una cultura de paz.

Los medios de comunicación de masas, cómplices en mayor o menor medida de las estrategias del Estado, influyen en las percepciones ciudadanas para contribuir a una distribución diferencial de afectos como el horror, la culpa o la indiferencia. “¿Por qué – se pregunta Judith Butler – ha habido en Estados Unidos una respuesta justificadora a ciertas formas de violencia perpetrada al mismo tiempo que la violencia sufrida por Estados Unidos es o bien ruidosamente llorada o bien considerada inasimilable?” (Butler, J., 2009, p.45). La respuesta tiene que ver con una asignación diferenciada de la

precariedad que hace aptas para el sufrimiento a determinadas poblaciones o grupos humanos.

Respecto al caso concreto de la tortura y la humillación, Butler recupera el análisis foucaultiano del poder cuando afirma que se han abandonado los regímenes disciplinarios de la formación del sujeto que buscarían transformar al torturado en un sujeto ejemplar acorde con la norma, en beneficio de un mecanismo que pretende más bien presentar a un individuo envilecido y ajeno a la trayectoria de lo humano de acuerdo con su estatus de torturado. Se busca legitimar así el derecho de los “defensores de la civilización” a su violenta exclusión.

Y algo similar es lo ocurre con las políticas de inmigración. Butler denuncia la estrategia europea de “defensa” frente a la diversidad racial y frente al ataque a sus apreciadas libertades que supuestamente llevan a cabo los países musulmanes. Dichas políticas instauradas en gran parte de los Estados occidentales se amparan en los derechos de las mujeres o de los colectivos LGTBI para impedir la entrada de personas migrantes en sus países, e incluso para justificar guerras como la de Afganistán. Encontramos un ejemplo mordaz en el caso de Israel y su conocida política del *pinkwashing*, un lavado de imagen del Estado que, promocionando a su población LGBTI, soslaya la violación sistemática de los Derechos Humanos de la población palestina y refuerza la islamofobia institucionalizada al considerar que la población musulmana es necesariamente homófoba. Esto constituye una interesada manipulación de la realidad, pues es evidente que tanto el racismo como la misoginia, la homofobia, la lesbofobia, la bifobia o la transfobia habitan en nuestras propias culturas (en la religión, la educación, las políticas de empleo, etc.).

El objetivo es “deshumanizar” al otro, a la otra, extranjeros/as para poder usarlos según convenga. Javier de Lucas, catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía Política, describía en términos similares la situación progresivamente precarizada de los y las inmigrantes en España: “Para nadie es un secreto que las políticas de inmigración desarrolladas por la UE y sus Estados miembros han conseguido un notable éxito al imponer a la opinión pública su construcción de un concepto de inmigrante que es parcial, instrumental y maniqueo (...) los inmigrantes se ven constreñidos a ocupar no ya la periferia, sino un *no-lugar*. Es el espacio propio de los "don Nadie", porque nuestra

mirada (aquella que refleja el Derecho de inmigración que hemos creado en la UE) los convierte lisa y llanamente en no-sujetos” (De Lucas, J., “España castiga a los inmigrantes”, 2012). ¿Cómo van así a merecer duelo?

Esta apelación al duelo merecido es utilizada por Butler para ejemplificar hasta qué punto puede una vida ser considerada desechable. En el hecho de que una sociedad sea capaz de llorar la pérdida de una sola vida mientras que ignora las muertes de tantas otras está la prueba de la desigual distribución de las redes de protección contra la precariedad, que debe ser visibilizada y cuestionada. Toda vida merece reconocimiento y duelo, y así es como los entiende la organización francesa *Le Collectif des Morts de la Rue*, que se encarga en Francia de proporcionar funerales dignos a las personas sin hogar. No es sólo por ellas. Es que dejarlas morir sin nombre en la lápida equivale a decir que todas estas personas no entran dentro de los cuerpos que importan. Como se puede leer en su página web: “En interpellant la société, en honorant ces morts, nous agissons aussi pour les vivants”⁴.

En las obras más recientes de Judith Butler, lo performativo va a asumir una nueva revaloración de la mano de un nuevo concepto: la *desposesión*. En el primer punto de este apartado he mencionado cómo la filósofa estadounidense trataba de explicar la diferencia entre la precariedad como categoría existencial compartida por todos/as y la precariedad como condición inducida de inequidad y miseria mediante los términos de precariedad (*precariousness*) y precaridad (*precarity*), respectivamente. Los diálogos compartidos con la pensadora griega Athena Athanasiou (con obras de gran interés para seguir profundizando en el tema que nos ocupa⁵) en *Desposesión: lo performativo en lo*

⁴ “Al desafiar a la sociedad, honrando a estos muertos, también estamos actuando por los vivos”. Extraído de: <http://www.mortsdelarue.org/>. Consultado a 18/09/2018.

⁵ Véanse *Rewriting Difference: Luce Irigaray and 'the Greeks'* (2010) o las obras, todavía sin traducción del griego: *Zoe sto Orio: Dokimia gia to Soma, to Fylo kai ti Viopolitiki*, Atenas: Ekkremes, 2007 (*La vida en el límite: ensayos sobre el cuerpo, el género y la biopolítica*) o *Krisi os «Katastasi Ektaktis Anagkis»: Kritikes kai Antistaseis*, Atenas: Savvalas, 2012 (*La crisis como "estado de excepción": críticas y resistencias*).

político (2013), arrojan algo más de luz sobre este asunto, explorando el concepto de desposesión como herramienta útil para profundizar en el análisis de la realidad.

En este trabajo, Butler y Athanasiou analizan la precaridad, esa condición performativa de ser afectados/as por la injusticia, desde la óptica de la desposesión. Para ello, comienzan por distinguir entre dos connotaciones de este concepto: por una parte, la desposesión sería la condición a través de la cual el sujeto vendría a la existencia en el encuentro con la alteridad y, en este sentido, una puerta abierta a abandonar ese sujeto unitario propio de la modernidad y del sistema económico capitalista, que, como veíamos en la primera parte de este trabajo, nos ha conducido a creernos soberanos/as y a un callejón sin salida en la esfera socioeconómica.

Pero la desposesión también es una condición forzada cuando sistemáticamente se obliga a poblaciones enteras a abandonar sus tierras y sus lazos de pertenencia colectiva, dejándolas expuestas a la violencia militar y legal, a la injusticia y, diría Butler, a la precaridad. Se da la desposesión cuando entran en juego

procesos e ideologías a través de los cuales las personas son repudiadas y rechazadas por los poderes normativos y normalizadores que definen la inteligibilidad cultural y que regulan la distribución de la vulnerabilidad: pérdida de tierra y comunidad; pertenencia del cuerpo a otra persona, como sucede en las historias de esclavitud; sujeción a la violencia militar, imperial y económica; pobreza, regímenes securitarios, subjetivación biopolítica, individualismo liberal posesivo, gubernamentalidad neoliberal y precarización. (Butler, J; Athanasiou, A., 2017, p.16)

Todas estas situaciones, que son realidades cotidianas para muchas personas, mueven un pensamiento butleriano que no cesa de revisarse, de buscar el modo de entender un poco mejor los mecanismos de poder que impregnan la realidad, de reivindicar y visibilizar casos que nos pueden servir de ejemplo en esta ardua tarea de reivindicar la vida.

2.4. Performatividad y subversión en tiempos de necropolítica

En la fábrica de la política, se produce un único uniforme, tejido de misoginia, lesbofobia, homofobia, transfobia, racismo, clasismo; el uniforme del colonizador que te excluye si tu diferencia es tan osada como para querer confeccionar una prenda propia con otras medidas, con otras formas, colores y dibujos (Burgos, E., 2016, p.614).

Aunque podamos reconocerlas operando en distintos grados a nuestro alrededor, las situaciones de precaridad no son la excepción sino la norma. Ante ellas, Butler se ve obligada a preguntarse: “¿cómo puede hablar la población que no tiene voz y cómo puede hacer sus reivindicaciones? ¿Qué tipo de perturbación implica en el campo del poder? Y, ¿cómo pueden estas poblaciones poner de manifiesto las reivindicaciones de lo que necesitan?” (Butler, J. “Performativity, precarity and sexual politics”, p. xiii).

Uno de los ejemplos usados por la filósofa estadounidense para responder a estas preguntas e ilustrar cómo actúa la performatividad en los casos de precaridad es el de los miles de inmigrantes ilegales que en el año 2006 salieron a las calles de Los Ángeles cantando el himno de Estados Unidos en inglés y en español, en una acción performativa con la que reivindicaban su ciudadanía estadounidense. Las y los manifestantes ejercían un derecho a la libre expresión y asociación que no les pertenecía y, además, lo hacían en español, evidenciando la gran presencia de hispanohablantes en un país que prefiere mantenerlos/as alejados/as de la esfera pública. Ellas y ellos ejercían unos derechos performativamente articulados como tales en ese preciso momento en que la canción comienza, alterando normas históricas de inteligibilidad de lo humano. Y es que "a veces lo más importante no es el poder que uno tiene y que le faculta para actuar; a veces, lo que hay que hacer es actuar, y a partir de esa actuación reclamar el poder que uno necesita" (Butler, J., 2017, p. 63). Así es como Butler entiende la forma de actuar contra y desde la precaridad.

Del mismo modo, Butler apunta otras luchas en las que puede verse la eficacia de estos movimientos performativos. Como ejemplos: la emprendida por las y los okupas que habitan una vivienda para reclamar su derecho a vivir bajo un techo, la de las trabajadoras y trabajadores indocumentados que reivindican y afirman su derecho a un trabajo que

ejercen indignamente por no estar recogido en la ley, etc. Podríamos citar también a las mujeres de Hondarribia, que año tras año salen a desfilar en el alarde de su localidad a sabiendas de que les esperan las injurias de sus vecinos/as por atreverse a participar de una tradición en la que los protagonistas son los hombres⁶. Pero ¿qué justifica que ellos se disfracen de los soldados que no son, mientras que ellas no deban hacerlo? Si las mujeres de Hondarribia resisten, la norma cambiará.

Hay que tener en cuenta también que los actos performativos no van a ser siempre subversivos, pues sólo lo serán en un contexto determinado al establecer con el entorno unas relaciones determinadas. Para explicar este aspecto recurre Butler al ejemplo de la palabra inglesa *queer*, que podríamos traducir por *rara* o *raro*. Este término, al igual que está ocurriendo con otros como puedan ser *maricón* o *bollera* ha sido y es utilizado como insulto hacia la comunidad gay, pero está siendo reapropiado por el colectivo LGBTIQ para nombrarse. Su sentido ha sido modificado al cambiar su contexto de enunciación. Los efectos que tengan este tipo de acciones son asimismo impredecibles y este es precisamente uno de los puntos débiles de la performatividad butleriana.

Ahora bien, revelar la contingencia de las normas o el carácter artificial de ciertas prácticas, ¿es suficiente para subvertirlas o desestabilizarlas? Volviendo a relacionar performatividad con precaridad, la pregunta es: ¿cómo conseguir que todas estas vidas, que nuestras vidas, sean aprehendidas como tales y, por tanto, consideradas como merecedoras de derechos inquebrantables, de respeto y atención? Y en el contexto bélico, “¿qué se necesitaría no sólo para aprehender el carácter precario de las vidas perdidas en el transcurso de la guerra, sino, también, para hacer que dicha aprehensión coincida con una oposición ética y política a las pérdidas que la guerra acarrea?” (Butler, J., 2009, p. 29).

Según Mariana Solana, para entender cómo Butler concibe la transformación social, cuáles son sus condiciones de posibilidad y cómo pensar al agente que la lleva a cabo, es clave la noción de *subversión*. Con ella hace Butler referencia a esa práctica política que, en la repetición de las normatividades hegemónicas, logra introducir un cambio, un

⁶ Puede encontrarse una explicación de lo que sucede en este evento anual en la publicación *feminista Pikara Magazine*. Disponible en: <http://www.pikaramagazine.com/2018/09/alarde-de-hondarribia-arantxa-urretabizkaia/>. Consultado a 07/09/2018.

desplazamiento. Y es que, como señala Butler en repetidas ocasiones al referirse a las normas, el proceso performativo mediante el cual actúan es inestable. Aunque nos formemos en una determinada matriz de poder, la fidelidad a la misma a lo largo de nuestra vida queda sujeta a un fallo performativo que precisa de nuestro insistente impulso. En relación con ello, aunque los marcos funcionen normativamente, su circulación y recontextualización puede debilitarlos y alterarlos, como ocurrió en el año 2003 con la divulgación por Internet de las imágenes de torturas perpetradas por soldados estadounidenses en la prisión iraquí de Abu Ghraib. El marco pretendía contener y vehicular una visión de la realidad que ridiculizaba a los presos y ensalzaba el poderío del ejército de EE. UU.; y, sin embargo, rápidamente quebró este marco de interpretación para recontextualizarse originando nuevas trayectorias de afecto y una intensa reacción antibélica.

No pretende Butler afirmar que la vida y la muerte sean consecuencias directas del discurso, pero sí que siempre existe una relación entre ellos. Y es en esta correspondencia donde las normas asignan reconocimiento de forma diferencial. Por eso es preciso “enmarcar el marco”, es decir, ponerlo en tela de juicio y demostrar que dicho proceso es falible y que, ante la pretensión de precarizar ciertas vidas ayudándose de determinados marcos, puede responderse saliendo de ellos y afirmando nuestra precariedad compartida en el marco de políticas sociales más igualitarias e incluyentes.

La noción de subversión nos encamina así hacia el desarrollo que la teoría butleriana experimenta en sus escritos más recientes, en los que busca dar cuenta de la conjugación entre los distintos agentes sociales y la comunidad en vistas a la transformación social.

3. UNA RENOVADA CONCEPCIÓN DE LO POSIBLE Y DE LO REAL

Qué es por tanto la filosofía -quiero decir la actividad filosófica- si no es la labor crítica del pensamiento sobre sí mismo. Y si no consiste, en vez de en legitimar lo que ya se sabe, en tratar de saber cómo y hasta dónde puede ser posible pensar de otro modo.

(Foucault, M. Citado en Pastor, J; Ovejero, A., 2009, p.30)

La filosofía, y en particular la ética, tuvo que repensarse después de Auschwitz. Después de los campos de concentración y exterminio cualquier discurso moralmente aceptable sobre el ser humano, el mundo o la historia, debía construirse sobre la memoria del sufrimiento concreto. Que Auschwitz no se repitiera era la consigna de Adorno y de aquellos que se atrevieron a pensar después de lo impensable. Era la consigna que, según él, debía guiar todo acto moral del ser humano desde entonces. Así lo declaraba también Reyes Mate:

No podemos ya pensar el hombre, ni Europa, desde la cultura del vencedor, ni siquiera desde el refugio abstracto que tan celosamente ha cultivado la filosofía. Hay que pensarlo desde el horror y el absurdo de Auschwitz, erigido en símbolo de todo sufrimiento (Mate, R., *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, 2003, p. 183).

La pregunta acuciante hoy, medio siglo después, es: ¿hemos permitido de nuevo la barbarie? Y de ser así, ¿qué puede el pensar ante la negación de la esperanza y la felicidad de seres humanos? Bajo mi punto de vista, la filosofía es capaz de abrir nuevos caminos aun cuando el horizonte esté borroso. De nuevo, Foucault, pide iluminarlo:

¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando (Foucault, M., 1993, p.12).

Siguiendo esta senda del pensar distinto, en *Nueva Ilustración Radical* Marina Garcés nos invita a comprometernos con el saber como fuente de herramientas para la emancipación. Se trata, especialmente, de abrirse a eso que no sabemos de los otros y otras, de otras culturas, de otros modos de vida existentes y aún por crear. Encontramos aquí una convicción que va a ser fundamental en el resto del trabajo: las alianzas con la alteridad contienen la fuerza incontestable de lo inaudito, de lo que está por pensarse, hacerse y aún vivirse. Dejémonos llevar en este extravío, con mucho que ganar y poco

que perder, pues como bellamente lo ha descrito Elvira Burgos en un artículo reciente, ya vivimos en riesgo:

Nosotras, feministas en cuanto al pensamiento y la práctica, con nuestros cuerpos y sensibilidades, sabemos bien que pensar y percibir de un modo distinto al patriarcal y heteronormativo dominante nos es indispensable; en ello nos va la vida. Ya vivimos en riesgo, y así el extravío no es para nosotras una aventura de muerte sino un camino de libertad. (Burgos, E., 2016, p. 613)

3.1. Ética y responsabilidad: una llamada desde la precariedad compartida

Pensar de otro modo la cuestión de la moral es lo que pretende Foucault desde principios de la década de 1980, cuando escribe el ensayo titulado “¿Qué es la Ilustración?”, el cual sirve de respuesta a otro texto escrito por Kant en 1783. Años más tarde, la propia Butler replicaría este y otros escritos foucaultianos en “¿Qué es la crítica? un ensayo sobre la virtud de Foucault” (2002)⁷.

A partir de la lectura de Kant como de un autor preocupado por otorgar a la existencia humana un grado mayor de autonomía individual mediante la crítica constante de uno/a mismo/a y del mundo que nos rodea, Foucault nos habla en “¿Qué es la Ilustración?” de una ontología crítica de nosotros/as mismos/as, entendida no como una teoría ni como un cuerpo permanente de un saber que se acumula, sino como una actitud o *ethos* filosófico. Dicha actitud consiste en una crítica de lo que somos que es, simultáneamente, un análisis histórico de los límites que nos son impuestos y un experimento de la posibilidad de rebasar esos mismos límites.

Estas inquietudes foucaultianas quedan recogidas en el siguiente comentario sobre el autor francés:

⁷Ensayo incluido en VV.AA., *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, Madrid: Traficantes de sueños, 2008.

Toda su obra pretende responder a los siguientes interrogantes: ¿por qué la sociedad establece unos límites tan estrechos y unas fronteras tan cerradas que no puedo entrar yo?, ¿qué mecanismos ha utilizado y sigue utilizando la sociedad para excluir a tanta gente?, ¿qué tengo yo de tan extraño y raro para no poder ser admitido socialmente? ¿cómo puedo saltar tales límites?" (...) o como escribiera Bourdieu: "la obra entera de Foucault es una larga exploración de la transgresión, del traspaso del límite social, que está relacionada indisolublemente con el conocimiento y con el poder. (Pastor Martín, J.; Ovejero, A., 2009, p. 28.)

Y es que su producción intelectual es una indagación histórico-crítica constante, transgresiva y práctica sobre el lugar que ocupa lo singular y contingente en lo que nos es dado como universal y necesario, y sobre los eventos que nos han llevado a constituirnos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos. Y es, sobre todo, un trabajo crítico por la libertad que ha conseguido iluminar ciertas regiones de la vida social gobernadas por límites represivos y patologizadores, como los que han encerrado y encierran a la mujer, al enfermo mental o a la persona homosexual; indicándonos además las herramientas para seguir haciéndolo.

Vemos pues cómo Foucault entiende la ética en los términos de una actitud crítica que examina los límites de la verdad institucionalizada que el sujeto debe reconocer y que los otros tienen que reconocer en él. Y es a propósito de estas reflexiones que Butler va a observar una evolución en el pensamiento del francés desde los años '80:

Aunque antes lo escuchamos hablar mucho sobre el poder, la sexualidad, los cuerpos y el deseo, ahora nos dice (...) "Mi problema nunca dejó de ser la verdad, el decir veraz -esto es, el decir la verdad-, y la relación entre ese decir veraz y las formas de la reflexividad del sí sobre sí" (Butler, J., 2009, p.165.).

Foucault parece más interesado que nunca en discernir el carácter histórico de las formas de racionalidad mediante las cuales nos hacemos inteligibles ante nosotras mismas y ante las demás personas.

En *Dar cuenta de sí misma. Violencia ética y responsabilidad*, Butler reflexiona sobre la consideración foucaultiana de la ética y sobre cómo ésta se relaciona con sus ideas acerca de los límites ligados a los regímenes de verdad establecidos. La autora reconoce que la autocrítica foucaultiana ayuda a concebir la relación con el yo como social y pública al vincular la cuestión ética con los límites de nuestros esquemas de inteligibilidad y valora positivamente la *parresía* a la que nos invita Foucault para esquivar la acción microfísica de esa biopolítica que hoy lo inunda todo, o casi todo, instaurando por doquier esa distinción normalidad/anormalidad de la que vengo hablando. La *parresía*, ejemplificada por Sócrates, consistiría en retomar un decir valeroso y crítico o, en términos de Foucault: “el objetivo de esta nueva *parresía* no es persuadir a la Asamblea, sino convencer a alguien de que debe cuidar de sí y de otros; y esto significa que de *cambiar su vida*” (Foucault, M. citado en Butler, J., 2009, p. 176.).

Pero Butler nos alerta también de que en sus reflexiones Foucault no tiene suficientemente en cuenta a la alteridad, sino que, en cierto modo, plantea todas estas cuestiones respecto a sí mismo. Para Foucault, enuncia Butler, “el régimen de verdad se cuestiona porque "yo" no puedo reconocerme o no me reconoceré en los términos que tengo a mi alcance (...) El interrogatorio foucaultiano sigue siendo, en efecto: "¿Quién puedo ser, dado el régimen de verdad que determina cuál es mi ontología?". Foucault no pregunta "¿Quién eres tú?"” (Butler, J., 2009, p. 41). Es cierto que Foucault habla de transgresión, de una afirmación no positiva en los límites del lenguaje, del pensamiento y de la acción (poniendo como ejemplo el tema de la sexualidad), pero encuentra ciertos problemas al tratar de sociabilizar sus propuestas. Por su parte, Judith Butler considera erróneo invocar la pregunta ética en primera persona a causa de la fundamental dependencia existente entre la esfera ética y la social.

En *Cuerpos aliados y lucha política*, obra a la que me referiré más adelante, Butler explica cómo la teoría sobre la performatividad de género, que procede de su preocupación con los derechos de las minorías sexuales y de género, le había llevado a interesarse por el campo más amplio de las vidas precarias. Lo que ocurre en este par de décadas de escritos y reflexiones es que Butler asume la vida en común como un imperativo ético y político de alcance global.

Desde esta perspectiva, Butler va a preguntarse por las alianzas que pueden establecerse entre ciertas minorías o entre poblaciones consideradas desechables que no asumen una identidad colectiva, pero sí relaciones dinámicas de enorme riqueza. Subyace la convicción de que "la política relativa a la identidad no logra presentar una concepción más amplia acerca de lo que significa, políticamente, vivir juntos, unidos, superando nuestras diferencias, en una proximidad que a veces nos viene impuesta" (Butler, J., 2017, p.34). En su lugar, Butler, asume la necesidad ética de "encontrar y forjar una serie de vínculos y alianzas, de conectar la interdependencia con el principio de igualdad (...), de una forma que resulte perturbadora para los propios poderes que distribuyen el reconocimiento de manera diferenciada" (Butler, J., 2017, p. 49).

Nos adentraremos en el ámbito de las alianzas corporales en el siguiente apartado, pero antes vamos a profundizar en la perspectiva ética butleriana. Desde su planteamiento, estar viva es estar conectada con otras vidas y con el valioso entorno que las sustenta. De ahí que, como reconoce Butler en *Marcos de guerra*, algo de mi propia vida quede aniquilado cuando alguien muere en la guerra. Pero ¿está planteando Butler un nuevo humanismo? ¿apela acaso a nuestra responsabilidad ética teniendo en su horizonte el ideal normativo de aquello que debiera ser un ser humano y cómo este debiera ser tratado?

Es cierto que las reticencias para plantear hoy una ética humanista son importantes, dado el desprestigio que acompaña a un término que se ha usado demasiado y que parece haber perdido su significado.

Al humano y a su doctrina, el humanismo, le han salido muchos prefijos: el anti-humanismo –que prosperó fundamentalmente en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo pasado–, el post-humanismo –que desde las críticas operadas por el anti-humanismo se consagra a pensar una ontología, una ética y una política “post”-humanas–, el transhumanismo –que, si bien quiere conservar a lo humano, lo reinventa desde un paradigma técnico-científico casi pigmaliónico–, etc. (Ingala, E., 2016, p. 880).

La propia Butler nos dirá que ella no se propone recuperar el humanismo, “sino más bien luchar por una idea de la obligación ética que se fundamenta en la precariedad” (Butler, J., 2015, p.121). La afirmación de Butler es tajante y, sin embargo, el interés por lo humano es el carburante de todos y cada uno de los estudios emprendidos por ella. Lo que ocurre es que cuando Butler redacta sus reflexiones sobre lo humano se aleja de ese sujeto propio de la metafísica de la sustancia que es reivindicado a través de la categoría abstracta de persona. Permanece alerta ante ese humanismo que afianza el antropocentrismo mientras enaltece a un sujeto imperturbable, rígido, autónomo, autosuficiente, esencia inmutable y atemporal, que solo encuentra espacio en la imagen ideal e inexistente de un hombre adulto cissexual, cisgénero, heterosexual, blanco, occidental, de clase media o alta, sin diversidades funcionales, en la cima del éxito laboral, etc. Aquel sujeto no nos habla de los demás sujetos del mismo modo que este hombre no nos habla de los demás cuerpos. Por eso, cuando Butler apela a la responsabilidad ética y a la creación de alianzas está llamando ante sí a cuerpos humanos diversos, múltiples, inconsistentes, vulnerables, dependientes, desposeídos, precarios, críticos, etc.

Tal y como advierte Emma Ingala, cuando a partir de *Vidas precarias* Butler retorna a lo humano, lo hace pasando por lo “no-humano” (Ingala, E., 2016, p. 882 y ss.). Es decir, tratando previamente de poner el foco en las vidas de todos aquellos y aquellas que han sido desahuciados de las concepciones hegemónicas de lo humano o que nunca se han visto recogidos/as por ellas, para reivindicar, con ellas, una vida digna y auténtica. Es solo en este sentido que se podría hablar en Butler de una vuelta al humanismo:

Lo humano vuelve, pero vuelve a los intersticios que hasta entonces no se veían más que como silencios, espacios vacíos, pausas o huecos; no vuelve al centro, sino al “entre”, el “entre” humanos, y reivindica que su verdadera condición está ahí. Vuelve, por tanto, otro, vuelve de un viaje en el que se ha despojado de toda naturaleza, esencia monolítica o anatomía biológica, pero sigue volviendo, es decir, sigue reclamando que hay algo así como “lo humano”. Lo humano vuelve para limitar los excesos de los constantes estados de excepción, lo invivible de ciertas vidas, la flexibilización y precarización crecientes. Y vuelve no como una ética al margen de la ontología y de la política, sino como una ontología ético-política de cuerpos vulnerables, cuerpos siempre ya insertos en relaciones

de poder e interpelados en todo encuentro –es decir, en todo momento– por un otro o por algo otro (Ingala, E., 2016, p.886).

Las obras recientes de Butler traslucen su interés por trazar una propuesta ética de mínimos que soslaye la carencia normativa de sus textos anteriores. Su apuesta ético-política pasa por visibilizar y repensar las normas que determinan qué cuerpos merecen ser llorados, amados, deseados, protegidos, y cuáles quedan excluidos de ese merecimiento. Y, a partir de ahí, nos invita a asumir la responsabilidad que emana de nuestra precariedad compartida y a actuar para maximizar las condiciones de la vida. De alguna manera, la idea de vida precaria desde un enfoque relacional ha venido a ocupar el lugar de la idea de humanidad en la apelación ética. Emma Ingala lo ha descrito con acierto:

El enfoque relacional tiene para Butler la ventaja de que no obliga a identificar un substrato común que nos hace a todos humanos, sino más bien un “entre”. Así, Butler no recae en un esencialismo fundamental, pero tampoco renuncia a detectar algo así como una condición humana compartida: si la condición humana no es esencia sino relación, se evitan los peligros tanto de la negación o disolución de lo humano cuanto del dogmatismo que establece un atributo esencial de lo humano en sentido fuerte (Ingala, E., 2016, p.886).

Este es el aspecto clave de la ética de mínimos planteada por Butler: que apela a la precariedad común a toda vida, a la susceptibilidad generalizada con respecto a la cual no hay alternativa, para reivindicar que siempre somos responsables unas/os de otras/os, como ha explicado Lévinas con tanto empeño. Es la inexcusable precariedad común la que debe incitarnos, según Butler, a reivindicaciones sociales y políticas respecto a los derechos de protección, la persistencia y la prosperidad. Así lo exponía ella misma en *Marcos de guerra*:

Y es la asignación diferencial de precaridad lo que, a mi entender constituye el punto de partida para un repensamiento tanto de la ontología corporal como de la política

progresista, o de izquierdas, de una manera que siga excediendo, y atravesando, las categorías de la identidad. (Butler, J., 2010, p.16)

Ya no se trata de insistir en las reivindicaciones identitarias ligadas a la ontología individualista, aunque al entenderlas como múltiples, móviles y flexibles puedan acogernos provisionalmente de cara a acciones concretas u objetivos momentáneos. Prosiguiendo con la intención de pensar de otro modo el presente y los límites que nos impone, y de acuerdo con la necesidad de plantear la ética en relación con el marco social contemporáneo, Butler nos invita a pensar una nueva “ontología sociocorporal” basada en nuevas condiciones de reconocibilidad, en la que se excedan las categorías identitarias y desde la cual se piense la asignación diferencial de la precariedad para abolirla.

3.2. Hacia una nueva ontología sociocorporal

De acuerdo con lo visto hasta ahora, si aprehender una vida depende de la producción normativa referente a la ontología del sujeto imperante, se revela imprescindible un replanteamiento esta última. Es precisa una nueva ontología y esta, según Butler, ha de atender la doble vertiente de lo corporal y lo social porque no es posible una ontología del cuerpo al margen de las significaciones sociales y políticas que este asume. De hecho, aquí reside la razón por la cual la noción de “precariedad” se revela insuficiente ante la necesidad de otros conceptos que recojan mejor la politización del cuerpo como son los “precaridad” o “desposesión”.

El cuerpo, considerado como materialidad inseparable de los significados culturales que lo constituyen en el interior de un contexto social, es el fundamento de la interdependencia humana. Como cuerpo somos vulnerables y dependientes, de él dependen nuestras pasiones y afectos, y en tanto cuerpo constituido por los otros y las otras somos marcadas según una raza, género, morfología, etc. Así, es una característica fundamental de dicha ontología la aceptación de la interdependencia que nos une, del carácter relacional propio de cada vida desde su emergencia en el mundo.

Hasta tal punto somos individuos interdependientes que, como pone de relieve Butler en *Dar cuenta de sí misma*, no nos es posible construir un relato sobre nuestras propias

vidas sin que se vea invadido por las otras y los otros, y por el devenir histórico. O, dicho de otro modo, no es posible la elaboración de un “yo” al margen de esa alteridad que nos circunda de principio a fin. En palabras de la autora: “en la base del “yo” y su finitud hay una socialidad de la cual no podemos –y no debemos– escapar” (Butler, J., 2009, p.106). En referencia a esta cuestión, Butler alude a la noción hegeliana de “deseo de reconocimiento” para plantear que nuestra inteligibilidad como cuerpos posibles, como vidas dignas de ser vividas y lloradas, depende del reconocimiento de otros/as, el cual queda supeditado, a su vez, a las normas que producen y reproducen lo que se considera reconocible como una sexualidad sana, un género coherente, un cuerpo inteligible, etc.

La ontología sociocorporal formulada por Butler nos orienta a repensar la ontología de los cuerpos más allá del binarismo que situaba el debate entre los polos opuestos del constructivismo y el esencialismo. Para Butler, no podemos evitar nuestra sociabilidad constitutiva, que en cierto sentido nos “construye” como cuerpos, pero eso no significa que existan en nosotras diferencias filogenéticas ni que estemos simplemente condicionados por el contexto social. Su teoría performativa nos permitirá entendernos escapando de ese binarismo, pues si es cierto que la reiterabilidad de las normas dominantes nos conforma como sujetos, no lo es menos que esa reiterabilidad es falible y que, de hecho, falla.

Esta ontología sociocorporal se apoya en el reconocimiento de todas las personas y en nuestra común vulnerabilidad e interdependencia para formular desde ahí un planteamiento ético-político que apela a nuestra responsabilidad colectiva y que se opone radicalmente a las formas de opresión. En cuanto al reconocimiento, si bien podemos identificar áreas de lo humano no reconocidas como parte de la categoría de lo humano por las normas dominantes, es evidente que estas personas sí pueden ser reconocidas como humanas en el campo epistemológico abierto por otras formas de conocimiento, como es el caso de los trabajos butlerianos. Debemos cuestionar críticamente esas versiones de lo humano que se implantan y normalizan por encima de otras, que quedan fuera de la esfera pública y deberán luchar por el reconocimiento.

En opinión de Judith Butler, lo primero que ha de reconocerse es la vulnerabilidad común que nos une y nos separa. La vulnerabilidad como característica compartida por todos los cuerpos en todas las sociedades puede constituir ese vínculo necesario para

construir un mundo más justo e igualitario. Si, por el contrario, se opta por hacer aparecer a los otros y otras como vulnerables frente a mi inmunidad (como se describe en *Marcos de guerra* a propósito de la actitud de Estados Unidos tras los atentados del 11 de septiembre y en la guerra de Irak), no solo se está negando la evidente exposición propia, sino que las “otras” vidas carecen de rostro ante nuestra mirada porque son presentadas a través de la cámara como violentas a la par que vulnerables.

Como he mencionado previamente, Butler y Athena Athanasiou explican en *Desposesión: lo performativo en lo político* cómo en el encuentro inevitable y cotidiano con la alteridad quedamos desposeídas y asumimos vínculos sociales que nos constituyen. Estos encuentros provocan las fisuras en el sujeto unitario que han sido exploradas por Butler desde sus primeros trabajos. Las fuerzas que emergen en la relacionalidad exceden nuestro sí mismo deliberativo y racionalmente limitado, poniendo en evidencia las diferencias que nos constituyen como sujetos y desde las cuales es posible cuestionar tanto la propiedad como la soberanía, posibilitando las formas de responsabilidad y resistencia que emergen del sujeto "desposeído". Y es que es el ser con-movido por el otro, por la otra, lo que nos arranca de nuestro centro haciendo posible la receptividad ante las injusticias y, por ende, la acción de resistencia.

La desposesión sistemática, en esta segunda acepción del término que consideramos, encuentra algunos ejemplos hoy en día en la inmigración forzada, en el desempleo, en la falta de vivienda, en la ocupación del territorio y los modos contemporáneos de la conquista, en el internamiento de las personas ancianas en residencias de mayores, etc. Las consecuencias, más allá del obvio desplazamiento físico que puede darse, tienen que ver con el sufrimiento provocado por el cercenamiento de los modos de justicia y pertenencia colectiva que daban sentido a las vidas desposeídas.

Cabe añadir que este segundo sentido está vinculado al primero en tanto que somos seres dependientes de un gobierno y de un régimen legal que da sustento a los derechos, pero al mismo tiempo puede provocar el sufrimiento de las personas desplazadas y colonizadas. Butler y Athanasiou buscan formular una política performativa que acoja la primera versión de la desposesión, mientras que nos alerte sobre la segunda. La respuesta la encuentran en la colectividad. Encontramos aquí de nuevo un *leitmotiv* de los trabajos de Butler: toda crisis es una oportunidad: la performatividad aguarda el fallo

performativo, la vulnerabilidad y la interdependencia muestran nuestra debilidad personal al tiempo que nos indican el camino hacia el trabajo colectivo, la desposesión es atadura y liberación.

Ahora bien, ¿cómo pensar la desposesión fuera de la lógica de la posesión (como marca distintiva de la modernidad, el liberalismo y el humanismo)? (Butler, J., Athena, A., 2017, p.21) ¿Podemos encontrar modos éticos y políticos de oposición a la desposesión forzosa y coercitiva que no dependan de la valorización del individualismo posesivo? Según Butler, abordar este reto pasa por la revisión de nociones como “la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social” (Butler, J., 2010, p. 15). Esta es la tarea a la que Butler se ha dedicado en los últimos tiempos y fruto de la cual surge *Cuerpos aliados y lucha política* (2015). Y estos son, además, algunos de los conceptos que me van a permitir, ya al final de este texto, traer a colación la filosofía de la paz como herramienta práctica para reforzar la importancia de poner en primer plano de nuestra reflexión y nuestra acción colectiva las ideas de vulnerabilidad compartida, resistencia corporal y noviolencia.

3.3. Cuerpos aliados y lucha política

La ciudad posible está en la ciudad presente. No se trata de inventar algo que no existe, sino de aprovechar y potenciar lo existente para obrar una transformación necesaria (Ospina, 2012, p.93).

Decía en la introducción a este trabajo que la noción moderna de progreso, con sus ideales utópicos y sus promesas de dignidad, ha venido mostrándose con el transcurrir del tiempo como un fracaso. Surge del mismo, como apuntó Walter Benjamin y recoge Wendy Brown, una "melancolía de izquierdas" que nos ata a ese espíritu revolucionario que en el pasado todo lo creyó posible y que en el presente se siente desorientado, perdido, inútil, sin rumbo. En esta "condición póstuma", en el tiempo de la necropolítica, solo parece caber el desaliento. Pero no hemos emprendido este viaje para quedarnos atrapadas en la melancolía por lo que quizá perdimos. Seguiremos prestando atención a nuestro

presente con el objeto de transformar sus dinámicas opresoras, y lo haremos de la mano de quienes nos han traído hasta aquí.

Michel Foucault dijo en una ocasión que soñaba

con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que señala e indica en las inercias y las sujeciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, el que se desplaza incesantemente y no sabe a ciencia cierta dónde estará ni qué pasará mañana, pues tiene centrada toda su atención en el presente. (Foucault, M., 1981, p.163)

Pues bien, Judith Butler es, día tras día, una de esas intelectuales. La lectura de sus obras no solo invita a la reflexión, a la duda y a la actitud crítica, sino que, cual purificadora de los sentidos y del ánimo, nos permite salir a la calle al encuentro con personas con las que posiblemente tengamos algo que construir, más allá de identidades férreas o categorías infundadas. Pensemos, con ella, cómo podemos poner en marcha una acción política que tome como punto de partida la condición de vulnerabilidad y relacionalidad de los cuerpos en acción.

La nueva ontología sociocorporal que define Butler saca a la luz los peligros de la democracia liberal cuando alberga en su seno deseos de subordinación y opresión, al encumbrar a un sujeto abstracto, desprovisto de cuerpo y de relaciones sociales específicas y que, en su indeterminación, se impone en torno al ideal de independencia como hombre blanco, heterosexual, burgués, adulto, etc. ¿Cómo articular una política feminista que deshaga este ideal? La respuesta es colectiva y anida en el cuerpo. Ese cuerpo que desde su nacimiento hasta su muerte ha estado expuesto a las normas sociales, a las decisiones políticas, a la precaridad y a la violencia. Por ello, no es la persona ni el ser humano racional el que ocupa las preocupaciones de Butler, sino el cuerpo en su vulnerabilidad, el cuerpo que se articula en relaciones de interdependencia, en un sentido físico, emocional y también social y político.

En opinión de Butler, reimaginar la comunidad política pasa, en primer lugar, por entender el cuerpo más como una relación que como una entidad fija, comprender que se conforma con otros cuerpos, en una atmósfera espacial y temporal que fluye, en un

contexto permeable a discursos y normas que lo alcanzan, mas no en su pasividad, sino actuando. Reimaginar la comunidad política pasa por comprender los mecanismos selectivos que producen la vida y las condiciones que la hacen vivible, y por denunciar los ejercicios políticos que distribuyen de manera jerarquizada y desigual nuestra precariedad y vulnerabilidad constitutiva, de tal modo que se produce un aumento de la precariedad en los cuerpos feminizados, racializados, insumisos a la ley heterosexual, etc., mientras se ve reducida la precariedad de los cuerpos normativos. Y pasa, finalmente, por pensar a partir de ahí nuestra responsabilidad ética hacia las demás personas y la posibilidad de potenciar vínculos transformadores.

En *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, publicada en 2015, Judith Butler revisa su teoría de la performatividad para incorporar todas estas cuestiones. Son las protestas populares acaecidas a partir del año 2010 en diversos puntos del planeta (Occupy Wall Street, las protestas de la plaza Tahrir o el 15M dentro de nuestras fronteras) las que estimulan en este caso una reflexión butleriana.

A lo largo de este trabajo, y siguiendo a Butler, hemos visto distintos modos en que se restringe a las personas la esfera pública. Si esto sucede, si gobiernos como el español y su ley mordaza tratan de limitar en lo posible la libertad de reunión, es porque el poder de las personas cuando se juntan constituye una prerrogativa política fundamental. En su interpretación de estas reuniones transitorias y de carácter crítico, la pensadora reconoce, en primer lugar, la importancia de que los cuerpos se reúnan, puesto que al hacerlo ponen en juego significantes políticos que van más allá del discurso oral o escrito. Lo que se da es una forma de performatividad corporeizada y plural. Merece la pena remarcar como aquí Butler ya no nos está hablando de una performatividad asociada a la realización individual, sino que investiga y reivindica esas modalidades de performatividad que tienen lugar en la acción coordinada.

Butler reconoce que hay multitud de razones que pueden llevar a las personas a la protesta colectiva: desde la oposición a un régimen despótico, al militarismo, a la injusticia económica, al desplazamiento forzado, al reparto desigual de derechos, a los daños ecológicos, etc. Olvida aquí la autora mencionar muchas otras razones no tan loables por las que las personas se manifiestan. Me vienen a la cabeza, por ejemplo,

imágenes recientes de cientos de neonazis y ultraderechistas alemanes recorriendo las calles de Chemnitz, protagonizando persecuciones contra viandantes de aspecto extranjero. Quedémonos, empero, con que la acción conjunta tiene la capacidad de cuestionar aspectos de la política actual que quiebran las posibilidades de vida de numerosas personas.

¿Qué tienen en común todas estas personas que se suman a la protesta? Butler considera que muchas de estas manifestaciones tienen en la precariedad su impulso fundamental. La precariedad, entendida como esa condición de precariedad incrementada por los fallos e injusticias de las instituciones políticas y económicas, nos pone ante la vista cómo la persona depende para su subsistencia de un soporte y apoyo infraestructural. Del modo en que este esté organizado dependerá el sentido de permanencia de la vida individual, sujeto a un diferente grado de sufrimiento o esperanza. Así, por ejemplo, los fracasos en la política de vivienda permiten que haya personas sin hogar y que estas sean más propensas a la falta de empleo, la enfermedad y también a la violencia. Vemos cómo opera, de nuevo, la categoría de lo "desechable".

Pero cuando nos damos cuenta de que la precariedad no es sólo un principio existencial, sino que existe una precariedad socialmente impuesta, la angustia ante el fracaso y la desesperanza se puede canalizar mediante una concepción solidaria de la responsabilidad, que afiance nuestra dependencia de las infraestructuras y de las redes sociales. De este modo, al congregarse en la plaza, la calle u otro espacio público las personas visibilizan el carácter precario de su vida individual y denuncian también las injusticias de las instituciones que no les dan cobijo. Y es que en la plaza estas están situando su cuerpo en medio del campo político, como diciendo 'aquí estamos'; somos, estamos y como parte de la población, exigimos. Exigen el derecho a ser vistas y reconocidas, a la par que ejercitan ese mismo derecho de aparición performativamente. Así, "amparándose en su función expresiva y significativa, reclaman para el cuerpo condiciones económicas, sociales y políticas que hagan la vida más digna, más vivible, de manera que esta ya no se vea afectada por las formas de precariedad impuestas" (Butler, J., 2017, p.18).

Hay que tener en cuenta que el capitalismo ocupa y produce espacios continuamente para subsistir. La mejor muestra de ello es la mercantilización y gentrificación progresiva

de las ciudades españolas, irrefrenable pese a los esfuerzos de parte de la población urbana.

El capitalismo -explica Clara Valverde- necesita de la ciudad para hacer negocio. La mercantilización del espacio urbano convierte la ciudad en un parque de atracciones temático (‘¡Sonríe, eres Madrid!’), en una marca comercial (‘Marca Barcelona’) y en un gran centro comercial (‘Barcelona, la millor botiga del món’) para miles de turistas que desplazan a los residentes. (Valverde, C., 2015, pp. 28-29)

En esta pugna por el espacio público se produce la criminalización o estigmatización de las personas sin techo y de otros sectores de la población a los que se trata de alejar, buscando invisibilizar su precaridad. Frente al mito de la libertad de movimiento, nos encontramos con la realidad de que cada persona tiene su sitio en la ciudad, de tal manera que las personas más vulnerables habitan unos márgenes rara vez conectados con el centro de la ciudad.

Por eso es tan importante recuperar lo público. Pienso en las personas mayores, apartadas de la esfera pública como si su vida se diese por terminada; pero también en las vidas que se quedan en el Mediterráneo o en aquellas que enviamos a la guerra. Recuerdo el ejemplo de Butler en *Cuerpos aliados y lucha política* cuando rememora un mitin del Tea Party en el que el congresista Ron Paul sugirió que quizá sería mejor dejar morir a los enfermos graves que no podían (o no querían) pagar su tratamiento (Butler, J., 2017, p.19). Se deduce de sus palabras que estas personas sin un empleo con cobertura médica no sólo merecen morir, sino que además son responsables de ello. Es, de nuevo, la racionalidad de mercado abriéndose paso y apelando a un sentido de la responsabilidad puramente individualista, muy distinto de aquel enarbolado por Butler. No es de extrañar, si lo pensamos, que muchas comunidades pobres tengan unos lazos familiares y comunales fortísimos, basados en la responsabilidad social, mientras existen personas en la élite de la autonomía personal totalmente aisladas.

En este contexto, Butler encuentra en las asambleas y reuniones públicas la alternativa ética que buscaba. En estas no solo impera la idea de mostrar que las condiciones sociales compartidas son injustas, sino que a menudo la propia reunión constituye una alternativa

ética a la responsabilización individual. Esta propuesta afianza la lectura de la teoría de los actos de habla de Austin realizada por Butler tiempo atrás. Y es que los cuerpos, en las reuniones, "dicen que no son prescindibles, aunque no articulen palabra" (Butler, J., 2017, p. 26). Y lo hacen, por ejemplo, organizándose de manera brillante para cubrir las necesidades de descanso, alimento, higiene, seguridad, etc., como ocurrió entre los y las manifestantes de la plaza Tahrir, que mostraron así al mundo que requerían del Estado cosas que consideramos básicas, pero de las que carecían.

En la mayoría de las ocasiones son esos mismos cuerpos que se nos presentan a la vista los que viven en condiciones en que la vida se ve amenazada y quienes demandan empleo, cobertura sanitaria, vivienda digna, etc. Las operaciones de poder que entran en juego son performativas de la misma manera que la dinámica performativa se pone en marcha cuando se ocupan espacios cuyo carácter público es negado por su creciente privatización: plazas, parques, universidades, hospitales, etc.

Preguntándose dónde se sitúa el yo o el nosotros en estas prácticas performativas, Butler encuentra que es más bien del intersticio entre los cuerpos que se juntan en condiciones de igualdad de donde nace la fuerza performativa de la acción plural que sitúa la vida vivible en el centro de la política. La plaza es una llamada ineludible al reconocimiento, pero también una gran puesta en escena de lo que significa ser dependientes: de las otras personas, de las infraestructuras, del medio ambiente, de recursos para la subsistencia y, en el caso, de las muestras públicas de indignación, también de los medios de comunicación. A través de los medios vemos la plaza, a las personas que en ella resisten, pero también todos los procesos institucionales e infraestructuras de persistencia de los que dependen. Al hacerlo no solo informan de lo que está sucediendo, sino que ellos mismos intervienen en la acción, haciendo posible el carácter global de la interpelación ética.

En *Cuerpos aliados y lucha política*, Butler explica con detalle como esta concepción se opone a la filosofía política elaborada por la pensadora Hannah Arendt tiempo atrás. Para Arendt, existía una distinción tajante entre la esfera pública y la privada de la vida, de tal manera que el cuerpo no participaría del acto de habla, pues mientras que el cuerpo queda recluido a la esfera de lo privado, lugar de lo femenino, el acto de habla se entiende como un modo del pensamiento y del juicio que se presenta en la esfera pública. Butler

se opone a la distinción de Arendt bajo el convencimiento de que la acción conjunta de los cuerpos en asamblea puede representar en sí misma los principios de la libertad y la igualdad. Su postura exige ampliar políticamente la noción de igualdad que presuntamente compartimos de tal modo que incluya la libertad corporeizada a la que nos venimos refiriendo y que no es otra cosa que el derecho de cada cual a ser en la calle quien ya es.

Mi reto es pensar acerca del modo en que los cuerpos en alianza hacen sus reivindicaciones, lo cual no siempre sucede mediante la vocalización o el habla, pues esas reivindicaciones pueden llevarse a cabo por medio de reuniones o movilizaciones conjuntas en el dominio público o incluso rompiendo las rígidas distinciones entre la vida pública y la privada. Además, creo que la performatividad política surge de otra noción de la vida corporal, una vida que es vulnerable, interdependiente, pero también agencial. (Butler, J., "Jugársela con el cuerpo", 2012, p.233)

Estas reflexiones propias del pensamiento más reciente de Butler son tremendamente ricas, pues arrojan luz sobre el hecho de que cuando las personas salen a la calle a reivindicar, entre otras cosas, su derecho de aparición en ella, están ejerciendo un derecho que no tienen o no sienten: el de las personas con trabajos precarios e invisibles a mostrar que existen, el de las musulmanas a llevar el velo si lo desean, el de las mujeres a andar solas por las calles, el de las personas transexuales y transgénero a ser reconocidas según su sentir, el de las personas de color a entrar en los bares sin sufrir acoso, etc. Veamos dos ejemplos que nos ayudarán a ahondar en la reflexión en curso.

Un primer caso es el del debate por el uso del velo por parte de las musulmanas en Francia. Las feministas universalistas se han opuesto a esta posibilidad, lo que lleva a Butler a preguntarse: "¿Por qué esas universalistas que han reivindicado el derecho de las personas transgénero a aparecer libremente en público sin sufrir el hostigamiento de la policía apoyan al mismo tiempo la detención de mujeres musulmanas que llevan prendas de significación religiosa?" (Butler, J., 2017, p.55). Butler se pregunta cómo es posible que, en este caso, asuman como universal la tradición laica sin reconocer los códigos de indumentaria de las religiones particulares. ¿Por qué el derecho de aparecer en la esfera

pública ampara a un colectivo, pero no al otro? No entraremos aquí en este complejo debate que nos sirve, no obstante, para visibilizar el hecho de que distintos mecanismos de poder acaban determinando quién puede aparecer en la esfera pública y quién no. Butler lo tiene claro:

No puede haber acceso alguno a la esfera de aparición si no hay una crítica a las formas diferenciadas que el poder imprime en ella, y si no existe una alianza entre los descartados, los que nos son elegidos (los precarios), para establecer formas nuevas de aparición con las cuales se pueda superar esa operación del poder. (Butler, J., 2017, p. 56).

Por otra parte, en los últimos meses y coincidiendo con las fiestas patronales de algunas ciudades españolas, han florecido manifestaciones nocturnas organizadas por colectivos feministas en las que, las participantes, ataviadas con capuchas y antorchas, recorrían las calles al grito de "La calle y la noche también son nuestras". Traigo a colación este ejemplo porque me parece que muestra el funcionamiento y a la vez el potencial de la performatividad corporeizada de la que nos habla Butler. En el caminar acompañadas encontramos la posibilidad de ejercer el derecho que individualmente nos está vedado o inevitablemente bañado por el miedo. Y es en ese hacer donde se visibiliza cómo la ley no es efectiva en la protección de tal derecho.

Pero, a menudo, salir a las plazas es también ponerse en riesgo. Así queda patente en esas ocasiones, vistas a lo largo y ancho del planeta, en las que la protesta pacífica es reprimida violentamente y criminalizada, o iniciativas no violentas son contestadas por la policía sin miramientos. Y salir a las plazas es también ponerse en riesgo cuando no se tiene la legitimidad para ello: cuando careces de papeles, cuando vas sola de noche, cuando tu cuerpo no encaja con las normas hegemónicas, etc. Y es que el poder, el que ejerce el gobierno desde arriba, pero también ese poder microfísico del que nos decía Foucault que inundaba mentes y estructuras, ese poder no va a ceder en sus prerrogativas fácilmente. Ante esta situación, Butler va a apostar por sumar, por pensar un marco de acción protagonizado por coaliciones que reconozcan su común interdependencia y sepan ver en la vulnerabilidad compartida una oportunidad para la lucha por la justicia en todos sus frentes.

En este marco de coalición, las minorías sexuales o de género pueden aparecer, por ejemplo, junto con otras poblaciones consideradas precarias. Matthew Warchus estrenó en 2014 la película *Pride*, que muestra un curioso caso real acaecido en el verano de 1984 en el Reino Unido de Margaret Thatcher: el Sindicato Nacional de Mineros ha convocado una huelga y, durante la manifestación del Orgullo Gay en Londres, un grupo de personas LGTB recauda fondos para ayudar a los trabajadores. El sindicato no acepta el dinero y el grupo decide entonces acercarse a un pueblecito de Gales para conocer en persona a los mineros y proponerles una inesperada alianza. La historia de estas dos comunidades unidas en la precariedad y con el objetivo común de hacer frente a las políticas de Margaret Thatcher, a la policía y a la prensa conservadora, nos permite dotar de imágenes a la idea que Butler elabora.

El movimiento LGTBQ+ es, de hecho y como sus siglas indican, un conglomerado de identidades que, luchando contra la falta de comprensión en la esfera pública, comenzaron por hacerse inteligibles entre sí a través de alianzas para ir difuminando las barreras que las separaban y creando entre ellas un espacio que ofrece la seguridad y la comprensión que se niega fuera y que se transforma, además, en la base de su resistencia. A este respecto, una de sus reivindicaciones ha sido el que la sociedad cuente con las palabras adecuadas para nombrar sus distintas realidades, pues, como dice el dicho popular, lo que no se nombra, no existe.

He mencionado al movimiento LGTBQ+, pero recuerdo también como el 15M despertó en España un movimiento increíble de generación de alianzas concretado en las Mareas: la marea verde para defender la educación pública, la marea blanca por la sanidad, la roja por la ciencia, etc. Con el objetivo común de rechazar la privatización creciente en sus respectivas áreas, las distintas mareas se manifestaron juntas en los meses sucesivos⁸ y la fuerza que entonces emergía de ellas puso ante nuestra vista el alcance de la crisis.

⁸ Consúltese, por ejemplo, la noticia "Las tres mareas blanca, verde y roja se unen por vez primera en Madrid", donde se alude a una manifestación conjunta bajo el lema: "¡Sin educación no hay ciencia, sin ciencia no hay sanidad!". Consultado a: 02/09/2018. Disponible en: <http://www.elmundo.es/madrid/2013/12/15/52ad8b4f22601db31c8b459d.html>.

La escena política, genealógicamente desestabilizada, ha quedado abierta a los derroteros de la imaginación. Tanto Judith Butler como la anteriormente citada Wendy Brown, consideran que ha llegado el momento de la creatividad, de atreverse a inventar acciones políticas que desplacen el poder desde la resistencia corporal en sus múltiples diferencias. El último apartado desarrolla una apuesta personal por la filosofía de la paz y los conflictos como herramienta útil para reinventar el modo en que nos relacionamos con las demás personas. Desaprender la cultura de la violencia e interiorizar nuevos modos en los cuales los cuerpos pueden entrelazarse desde el cuidado y la confianza facilitará sin duda la existencia de encuentros ya de por sí revolucionarios, en los que crear y creer en la acción y la subversión. Antes, no obstante, vamos a detenernos a escuchar las voces críticas que despierta la filosofía butleriana y que, a decir verdad, no son pocas.

4. CRÍTICAS Y CONTRACRÍTICAS

Antes de adentrarme en el siguiente apartado, querría detenerme un instante en algunas de las críticas más relevantes que ha recibido la obra de Butler, especialmente su lectura de la filosofía foucaultiana y su teoría de la performatividad. Este bosquejo nos va a permitir constatar algunos de sus puntos débiles y valorar en qué medida es una propuesta realmente útil para entender y transformar nuestra realidad.

A finales de los años 80 del pasado siglo, los debates entre Judith Butler, Nancy Fraser, Iris Marion Young y Seyla Benhabib supusieron un antes y un después en la reflexión de la izquierda sobre los cambios económicos y culturales que estaban teniendo lugar. En particular, la publicación de *El género en disputa* suscitó un amplio debate que todavía no se puede dar por cerrado, pues se trata de una obra que sigue identificando a Butler allá donde va y que dio lugar a numerosos malentendidos. Vamos a referirnos brevemente a ese debate, que a bien seguro nutrió el pensamiento de Butler en sus obras posteriores.

El elemento central de la discusión, que quedó recogida en *Feminist contentions: A Philosophical Exchange* (1995), y de la que participaron Nancy Fraser, Seyla Benhabib y Drucilla Cornell además de la propia Butler, es la cuestión de si la noción de performatividad de género capacita o anula la capacidad de acción del sujeto.

En su lectura de *El género en disputa*, Benhabib reduce el concepto de performatividad butleriana a los términos de las “performances” teatrales, de manera que no seríamos sino el conjunto de nuestras actuaciones de género. Al considerar que Butler está rechazando la existencia de una identidad de género en favor de un constructivismo social y cultural, resuelve que ello conlleva la muerte del sujeto y, por lo tanto, la imposibilidad de toda acción transformadora.

Judith Butler quiere ampliar los límites de la reflexividad pensando en el yo más allá de la dicotomía de ‘sexo’ y ‘género’ (...), Butler mantiene también que, para pensar más allá de la univocidad y los dualismos de las categorías de género, debemos despedimos del "autor fuera de su obra", del yo como sujeto de una narración vital (...) En caso de adoptar esta idea del yo, ¿hay alguna posibilidad de cambiar esas "expresiones" que nos constituyen? Si no somos más que la suma total de las expresiones generizadas que representamos. ¿Hay alguna vez oportunidad de detener la representación por un instante, bajar el telón y dejarlo subir sólo si una tiene voz en la producción de la obra misma? (...) Seguramente podemos criticar la supremacía de los presupuestos de identidad política y cuestionar, la supremacía de las posturas heterosexuales y dualistas en el movimiento feminista. Pero ¿es tal crítica sólo pensable a través de un completo desenmascaramiento de todos los conceptos de identidad, acción y autonomía? (Benhabib, S., 1994, pp. 255-256).

Frente a las inútiles estrategias subversivas que identifica en la propuesta de Butler, Benhabib defiende la conservación de una individualidad autónoma formulada desde el feminismo y con vistas a la emancipación. La respuesta de Butler se situará en esa crítica al sujeto humanista que hemos desarrollado en apartados anteriores y que cuestiona su supuesta autonomía, intencionalidad, responsabilidad y reflexividad.

Punto aparte merece el fructífero intercambio de ideas y opiniones que se ha producido entre Judith Butler y Nancy Fraser y que ha servido, sin duda, para hacer crecer a una y a otra, pues ambas han sabido reconocer las virtudes ajenas al igual que se han prestado a criticar sus carencias. Fraser es también una filósofa política y feminista estadounidense que ejerce como docente en la New School University de Nueva York. Entre sus

aportaciones teóricas destacan sus investigaciones sobre la justicia y su triple atención a la redistribución de recursos, el reconocimiento y la representación.

A pesar de que Butler y Fraser coinciden en la importancia de comprender el capitalismo actual para transformarlo y de elaborar un diagnóstico de las izquierdas, reivindicando para ellas los aspectos más valiosos del marxismo y del feminismo socialista de los 70, así como ciertas aportaciones procedentes del análisis del discurso, los estudios culturales y el postestructuralismo, existen entre ambas notables divergencias. Y nadie mejor que la propia Fraser para describir las discordancias entre ambas autoras:

Sin embargo, Butler y yo no estamos de acuerdo. Nuestras divergencias más importantes, y las más fructíferas para el debate, giran precisamente en torno a cómo llevar a cabo este proyecto compartido de recuperación e integración. Nuestros puntos de vista son diferentes justamente en relación con cuál es el legado del marxismo que ha perdurado y cuáles las perspectivas del feminismo socialista que siguen teniendo vigencia. También diferimos en cuanto a nuestras respectivas valoraciones acerca de los méritos de las distintas corrientes postestructuralistas y acerca de nuestros enfoques respectivos sobre cómo éstas pueden contribuir mejor a la construcción de una teorización social que retenga una dimensión materialista. Finalmente, discrepamos acerca de la naturaleza del capitalismo contemporáneo (Fraser, N., 1998, p.123).

No podemos detenernos aquí en el pensamiento de Nancy Fraser, de gran calado intelectual y reivindicativo, y a pesar de que sus reflexiones son, sin duda, pertinentes en este trabajo. No obstante, vale la pena referir dos momentos de la discusión que han mantenido Fraser y Butler en los últimos años.

El primero de ellos es el que tiene lugar en ese debate compartido con Benhabib y Cornell al que venía refiriéndome, y que se origina en la publicación de *El género en disputa*. Fraser acepta, a diferencia de Benhabib, que el sujeto formulado por Butler como el espacio de resignificación tiene capacidad para la acción. Sin embargo, Fraser, que intenta armonizar la Teoría Crítica de Benhabib con el Postestructuralismo butleriano, entiende que la resignificación no puede sustituir a la crítica, pues de esta podemos obtener un marco normativo propicio para el feminismo. Rechaza así lo que entiende como una renuncia a la identidad por parte de Butler.

No parece Fraser apreciar que lo que Butler pretende es, más bien, renunciar a una identidad esencialista y apostar por una concepción de esta como múltiple, móvil y abierta a los efectos de las dinámicas de los ámbitos culturales y discursivos. Según argumentaría Butler tiempo después respondiendo a Fraser, no podemos defender los derechos humanos ni plantear directrices para el buen vivir o la transformación social colectiva sin revisar nuestra concepción previa sobre lo que es una vida vivible y sobre aquellas vidas que en nuestras formulaciones quedan excluidas.

Con posterioridad a la disputa contenida en *Feminist Contentions*, Butler y Fraser vuelven a encontrarse en otro debate, en este caso surgido a partir de los desarrollos teóricos de Fraser en torno a las injusticias en la redistribución de recursos y el reconocimiento, y que tiene como telón de fondo la distinción entre orden material de la vida y orden cultural.

Fraser dice valorar en igual medida la justicia de redistribución y la justicia de reconocimiento, pero parece que de la distinción analítica entre ambas surge un criterio normativo para dirimir aquellas discriminaciones que requieren atención primaria y que caen del lado de las desigualdades económicas. La distinción entre lo económico y lo cultural es defendida por Fraser con el argumento de que posibilita desvelar los aspectos culturales contenidos en los procesos económicos, y a la inversa. Butler, por su parte, negará la pertinencia de tal distinción aludiendo al desprecio por parte de sectores marxistas y progresistas a los movimientos sociales arguyendo que sus reivindicaciones son “meramente culturales”, lo cual lleva a desatender los problemas relativos a la redistribución económica. Para Butler, este menosprecio es injustificado dadas las terribles consecuencias de carácter material-económico implicadas en la falta de reconocimiento social e institucional que padecen ciertas personas debido a su género y sexualidad transgresores.

La cuestión de cómo pensar la agencia del sujeto desde la óptica butleriana llama también la atención de las intelectuales feministas Amy Allen, Allison Weir y Susan

Bordo⁹. La primera critica la apropiación butleriana de las tesis foucaultianas sobre el sujeto, pues considera que el discurso que surge es ambiguo, oscilando dubitante entre el voluntarismo y el determinismo. No llega a identificar la pretensión butleriana de abordar la agencia del sujeto más allá de la dicotomía entre voluntarismo y determinismo. Pero es que tampoco Weir y Bordo lo hacen: una al coincidir con Benhabib en que el planteamiento de Butler es determinista en tanto acepta la perspectiva postmoderna de análisis de la identidad del sujeto; la otra al entender en Butler una celebración postmoderna de la resistencia a las normas a través de la parodia *drag*. Según Bordo, si el cuerpo se concibe como mero discurso o texto, sin atender a su situación material, experiencial, social e histórica, es fácil, como hace Butler, proponer estrategias subversivas en ese plano. No le faltaría razón a Bordo si ese fuera el caso, pero su lectura no parece hacer justicia a la obra de Butler considerada en toda su complejidad.

Como vemos, gran parte de las críticas que cosechó *El género en disputa* se originan en una mala interpretación de las *performances* ejecutadas por las *drag*, a las que Butler había aludido como modelo de performatividad. La propia Butler se muestra preocupada por ello:

Mayoritariamente soy conocida por la discusión que tiene lugar en unos ocho párrafos del libro sobre las *performances drag* y su potencial subversivo (...). La *drag* era un modelo de performatividad (...) y un modelo del que se advierte que no está exento de restricciones, pero fue entendido, desde una interpretación voluntarista, como el paradigma de la performatividad y de la subversión de género. La gran popularidad alcanzada por esta obra pudo contribuir a la incompreensión de lo que ahí se quería decir. (Butler, J., citada en Burgos Díaz, E., 2008, p.213).

Quizá Butler no había sido suficientemente clara en *El género en disputa* y por eso se apresurará a aclarar la posible confusión suscitada en los/as lectores/as que habían visto en *performance* un sinónimo de performatividad. Según explicará Butler el uso del ejemplo *drag queen* pretendía ser una alegoría de la performatividad de género en la que

⁹ Me baso, para elaborar parte de este punto, en la obra *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, de Elvira Burgos.

todas las personas estamos implicadas, buscando así visibilizar el funcionamiento, en muchos casos violento, de las normas a través del cuerpo.

Una de las críticas a las formulaciones butlerianas que más repercusión ha tenido proviene de la también filósofa estadounidense Martha Craven Nussbaum. Como Butler, Nussbaum trata temas de justicia social y vulnerabilidad buscando contribuir a transformar la realidad e incidiendo en la utilidad práctica de la filosofía como instrumento para mejorar las distintas condiciones de vida de las personas. Sin embargo, la óptica de Nussbaum es bien diferente por enmarcarse en la ideología liberal, como muestra su apuesta por el individualismo, la autonomía y la libertad de elección, especialmente en lo que atañe a las mujeres (Phillips, A., & Olivares, C., 2009, pp. 130-151). Sin profundizar en ello, sí que nos interesa rescatar la dura crítica que Nussbaum formula contra Butler, a quien no dudó en calificar como "profesora de la parodia" ("The professor of parody", 2000).

Son dos los aspectos que Nussbaum reprocha a Butler. En primer lugar, Nussbaum encasilla a Butler y a otras que hacen filosofía como ella en el espectro oscuro del academicismo:

Feminist thinkers of the new symbolic type would appear to believe that the way to do feminist politics is to use words in a subversive way, in academic publications of lofty obscurity and disdainful abstractness. These symbolic gestures, it is believed, are themselves a form of political resistance; and so one need not engage with messy things such as legislatures and movements in order to act daringly.¹⁰ (Nussbaum, M., 1999: 1)

No obstante, el aspecto principal que Nussbaum reprocha a Butler es la falta de repercusión real de sus teorías, sin consecuencias políticas ni cambios en las vidas de las

¹⁰ "Al parecer, las pensadoras feministas del nuevo estilo simbólico creen que la manera de hacer política feminista es emplear las palabras de manera subversiva, en publicaciones académicas notablemente oscuras y abstractas. Se considera que estos gestos simbólicos constituyen, en sí mismos, una forma de resistencia política, y que, por lo tanto, no es preciso comprometerse con asuntos tan engorrosos como la reforma legislativa o las acciones reivindicativas".

mujeres de carne y hueso. El foco de esta crítica se localiza en la teoría performativa butleriana y en el concepto de subversión. Nussbaum considera que Butler malinterpreta la teoría de los actos de habla de Austin con una propuesta que en nada ayuda a las mujeres oprimidas. En ningún caso las mujeres en situación de precariedad, las que sufren agresiones sexuales o pasan hambre, ven mejorada su situación con este tipo de acciones simbólicas "subversivas". Siguiendo el hilo de la crítica de Nussbaum, en la "repetición paródica" de las normas opresivas de género que reivindica Butler no hay lugar para la subversión pues no cambian las condiciones materiales ni se desestabiliza el sistema. Al contrario, solo una pequeña élite intelectual secunda estas acciones, mientras hombres y mujeres de a pie quedan al margen de los derroteros de este feminismo académico. Es por ello por lo que Butler y sus seguidoras serían, incluso, un peligro para el feminismo.

Pero Nussbaum, con su característico estilo mordaz, va más allá y sugiere que para Butler sería una pesadilla lograr un mundo mejor porque eso haría innecesario el acto de subversión, tan fascinante y sexy. La crítica sorprende, en una pensadora de la talla de Nussbaum, además de por rozar el mal gusto y acaso la parodia misma, por caer en una lectura limitada y superficial de los trabajos butlerianos. La respuesta de Butler es contundente:

Creo que realmente no tiene nada que ver con mi obra (...) Supongo que probablemente puede encarnar cierta frustración que cierto tipo de políticos liberales estadounidenses pueden experimentar ante un enfoque crítico frente a algunas de las cuestiones que más les afectan. Nussbaum quisiera hacer firmes reivindicaciones paternalistas sobre la condición de las mujeres; quisiera usar el lenguaje de la universalidad sin cuestionarlo (...). Podemos observar aquí algo parecido a un resurgimiento de cierto tipo de feminismo blanco, que no quiere oír hablar de la diferencia, que quisiera hacer firmes reivindicaciones y hablar en nombre de la 'razón', y hablar en nombre de *cualquiera* sin tener que escuchar a nadie, sin tener que aprender lo que significaría escuchar a los demás. (Butler, J., citado en Kirby, V., 2011, p.161).

De acuerdo con la contracritica de Mariela Solana (Solana, M., 2011, p.37), si bien Butler ha podido influir en el vuelco simbólico de una parte del feminismo académico norteamericano que otorga centralidad al lenguaje, no es cierto que su pensamiento no

pueda dar cuenta de la materialidad de la vida. Y es que, en Butler, no existe una dicotomía irreconciliable entre lo simbólico y lo material, sino que son más bien dos caras de la misma moneda. El discurso significa lo material y es por eso por lo que desde la filosofía tiene cabida su cuestionamiento genealógico y la reformulación del mismo. Solana pone el ejemplo de las personas que buscan refugio, ¿acaso el estatuto de personas refugiadas no tiene efectos radicales en sus condiciones de vida materiales?

Como indican Samuel Chambers y Carver Terrell, comentaristas de los trabajos butlerianos, lo que ocurre es que se suele asumir que Butler realiza alguna aportación en el campo de lo político, pero no se la suele considerar como una autora de referencia en la teoría política (Chambers, Samuel y Terrell, Carver; 2008, pp. 6-7.). Esta situación podría explicarse por la habitual vinculación de Butler con los estudios de género y sexualidad, en los que es más que reconocida o, incluso exclusivamente a su obra *El género en disputa*, que por ser de principios de los 90 se considera ya políticamente anticuada. Pero, la teoría butleriana, como estamos mostrando, no se queda en las letras, sino que emerge de un deseo profundo de transformación de la realidad.

La crítica de Nussbaum ahonda en esta cuestión de la ineficiencia política del pensar butleriano. En primer lugar, porque considera que el constructivismo butleriano según el cual repetimos incesantemente las estructuras de poder en las que emergemos a menos que nos burlemos de ellas, reduce la posibilidad de cambio al nivel micropolítico, el de las transformaciones locales y los cambios lentos y graduales, y los o las agentes de cambio al ámbito individual y privado. En sus propias palabras:

Thus the one place for agency in a world constrained by hierarchy is in the small opportunities we have to oppose gender roles every time they take shape. When I find myself doing femaleness, I can turn it around, poke fun at it, do it a little bit differently. Such reactive and parodic performances, in Butler's view, never destabilize the larger system. She doesn't envisage mass movements of resistance or campaigns for political reform; only personal acts carried out by a small number of knowing actors.¹¹ (Nussbaum, M., 1999: 3).

¹¹Así, el único lugar para la agencia en un mundo constreñido por la jerarquía es en las pequeñas oportunidades que tenemos para oponernos a los roles de género cada vez que toman forma.

Siguiendo a Solana, el planteamiento de Nussbaum no es acertado ya que Butler sí está preocupada por los cambios estructurales, comenzando por las normas opresivas que acoge la matriz heterosexual. Lo que ocurre es que su planteamiento nace de la lucha local y es precisamente por ello que se trata de una propuesta política al alcance de todos y todas, sea posible o no transformar las estructuras a nivel institucional. Esto es, argumenta Solana, sumamente empoderador. Y si bien es cierto que en *El género en disputa* el o la agente predominante es individual, las obras posteriores de Butler van a ir dando mayor protagonismo a la agencia política colectiva.

En todo caso, la crítica de Nussbaum nos traslada una doble pregunta de relevancia: ¿Cuál debería ser la función de la reflexión filosófica feminista contemporánea y cuál su relación con la práctica política? Podríamos decir que en frente a los planteamientos de Nussbaum, Butler nos invita a dejar de pensar la teoría como un conjunto de recetas para aplicar en nuestras prácticas políticas del día a día. La teoría no busca determinar dogmáticamente lo que se debe hacer, sino abrir posibilidades de vidas vivibles.

En el siguiente apartado de este trabajo ahondaremos en la parte de la obra butleriana que da respuesta a esta crítica desde la óptica de lo común compartido. Y es que, en sus trabajos más recientes, Butler ha salido a las plazas para ampliar desde ellas la dimensión pública, colectiva e institucional de sus propuestas teóricas. Haremos esa incursión atendiendo también a otros pensadores y pensadoras que han reflexionado en las últimas décadas sobre el carácter violento de la cultura en la que habitamos y las posibilidades que albergamos de virar hacia una cultura de paz. Desde esta intersección trataremos de demostrar que Butler sí puede ser utilizada para interpretar urgencias políticas concretas.

Como de la obra de Michel Foucault, también de la de Butler se ha dicho que su lectura política es complicada, que pese a enriquecer al lector abriendo numerosos horizontes al

Cuando me encuentro actuando la femineidad, puedo darle vuelta, burlarme de ella, actuarla de forma un poquito diferente. Esas performances paródicas reactivas, según Butler, nunca desestabilizan el gran sistema. Ella no prevé movimientos masivos de resistencia o campañas para reformas políticas; sólo actos personales llevados a cabo por un pequeño número de actores con conocimiento".

pensamiento te desarma políticamente. Es cierto que no establecen nuevos dogmas, precisamente porque para ellos/as no hay discurso verdadero.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal. (Nietzsche, F., 1963, p. 245)

Nietzsche, Foucault, Butler, hacen temblar los cimientos sin determinan qué ha de surgir tras la lucha. Pero no parece acertado considerar, con Nussbaum, que la subversión carezca de sentido y dirección, que lo mismo pueda generar discriminación que dignidad en el cuestionamiento de la norma. Cuando Foucault y Butler nos invitan a estar alerta y a cuestionar las normas y marcos hegemónicos entre las cuales nos configuramos ponen el foco en aquellos lugares en que estos nos oprimen, ahí donde dificultan la vida a las personas.

Por otra parte, la interpretación del poder foucaultiano por parte de Butler tiene también sus detractoras y detractores. Así, por ejemplo, Kathleen Ennis, en su tesis doctoral sobre el tema (Ennis, K., 2008), reconoce el valor productivo de esta adaptación, pero denuncia que supone una importante distorsión de ciertos aspectos de su pensamiento. Más concretamente, considera que Butler no interpreta de modo adecuado la ontología histórico-social y la genealogía del sujeto desarrolladas por Foucault desde *La arqueología del saber* (1969). El propio Foucault podría responder a esta crítica con las siguientes líneas escritas a propósito de su apropiación de Nietzsche:

Yo, las gentes que amo, las utilizo. La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo,

hacerlo chirriar, gritar. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir, si se es o no fiel, cosa que no tiene ningún interés. (Foucault, M., 1980, p.101)

Foucault quería que sus reflexiones fuesen caja de herramientas de la cual pudiesen tomarse ideas para poner en cuestión los sistemas de poder. Sin duda, Butler es capaz de tomar las adecuadas para estas reflexiones todavía en curso, en mi opinión de radical importancia puesto que lo que buscan no es sino maximizar las posibilidades de vida de personas habitualmente invisibles (por invisibilizadas) a la mirada cotidiana.

Otras críticas reseñables que ha recibido nuestra autora provienen de autoras como Penelope Deutscher o Jay Prosser. En su obra *Yielding Gender*, del año 2002, Penelope Deutscher expone que el concepto de subversión de Butler describe las incoherencias estructurales propias de toda identidad más que referir a acciones políticas concretas que puedan desestabilizarlas. Por su parte, Jay Prosser argumenta en *Second Skins*, de 1998, que cuando Butler establece una equivalencia entre lo transgénero y lo queer está atribuyendo que potencial subversivo a las prácticas transgénero a costa de desdeñar las narraciones transexuales.

Además, en el contexto hispano de recepción, cabría citar a Celia Amorós como la pensadora que introdujo el pensamiento butleriano en España, situándose en una posición crítica cercana más cercana a las de Fraser y Benhabib. Habría que citar también a Alicia Puleo, Cristina Molina Petit, Asunción Oliva Portolés, María Luisa Femenías, Neus Campillo, María José Guerra Palmero, Ángeles Jiménez Perona, Sonia Reverter Bañón, Pablo Pérez Navarro, María Prado Ballarín, Elvira Burgos, Patrícia Soley-Beltran, Emma Ingala, y un amplio etcétera de autoras y autores que se han acercado al pensamiento de Butler desde distintas ópticas y de quienes no podemos dar cuenta aquí.

Mención aparte merecen los ataques que la pensadora recibió el pasado año en su visita a Brasil y sobre los que reflexionó en un texto publicado en el periódico brasileño *Folha De S. Paulo*. A las puertas del centro cultural en el que iba a participar en un seminario dedicado a “Los fines de la democracia”, varios grupos de personas se reunieron bajo la idea de que las ideas butlerianas eran dañinas para la moral, promovían la destrucción de

las familias y ponían en riesgo a los niños de Brasil. Se pudo ver como algunos de ellos quemaban imágenes de Butler y hasta una efigie suya como bruja al tiempo que coreaban “quememos a la bruja”. Las fotografías de lo sucedido asustan. Volvía la quema de brujas y Butler se preguntaba qué había ocurrido para llegar a ello y cómo debía interpretarlo.

Butler asume que el ataque se insertaba en una tergiversación absoluta de su teoría de la performatividad de género, que había ido elaborando desde sus primeros escritos en 1989, y que en los últimos años había sido enjuiciada bajo la nomenclatura de “ideología de género” por los poderes eclesiásticos y la política conservadora. Pero, nos recuerda Butler, su intención no era otra que entender la formación de género y reforzar la idea de que la expresión de género es un derecho y una libertad fundamental. Como fundamental es reconocer que la familia es también en una formación histórica compleja que cambia a lo largo del tiempo y del espacio.

La filósofa de Cleveland reconoce que la acción le horrorizó. Pero no por ella, sino por los miles de personas que en Brasil no se ajustan a las normativas hegemónicas, por las feministas y por las personas queer que luchan la libertad y la igualdad en una democracia en la cual se repudie toda violencia contra las minorías sexuales y de género.

Cuando violencia y odio se tornan instrumentos de la política y de la moral religiosa, entonces la democracia es amenazada por aquellos que pretenden rasgar el tejido social, punir las diferencias y sabotear los vínculos sociales necesarios para sustentar nuestra convivencia aquí en la Tierra (...) El “fin” de la democracia es mantener encendida la esperanza por una vida común no violenta y el compromiso con la igualdad y la libertad, un sistema en el cual la intolerancia no se transforma en simple tolerancia, pero es superada por la afirmación corajosa de nuestras diferencias. Entonces todos comenzaremos a vivir, a respirar y a movernos con más facilidad y alegría — es este el objetivo mayor de la corajosa lucha democrática que tengo orgullo de integrar: nos tornaremos libres, seremos tratados como iguales y viviremos juntos sin violencia (Butler, J., Folha de São Paulo. 19 de noviembre de 2017).

Por último, una crítica recurrente a la filosofía de Butler es la de que al defender que las prácticas políticas subversivas han de estar vinculadas al contexto en el cual se producen, no caben en sus obras normas éticas concretas que nos indiquen cómo vivir mejor

y, por lo tanto, tampoco pistas para prácticas políticas renovadas. En este sentido, y a pesar de que considero valiosísimo el trabajo butleriano de deconstrucción genealógica de la realidad y sus análisis de las potencialidades subversivas ahí donde se encuentran, todavía siento la necesidad de reunir otras propuestas que me interpelen más allá de los conceptos aprehendidos y de los lugares comunes. Habiendo sacudido el polvo de nuestros cuerpos, modificados ya nuestros sentimientos y nuestro modo de entendernos, cabe dar un paso para encontrar al otro, a la otra, y construir juntas algo diferente.

5. CREANDO SINERGIAS PARA HACER LAS PACES

El enorme esfuerzo que es la guerra sólo puede evitarse si se entiende por paz un esfuerzo aún mayor...Si la guerra es una cosa que se hace, también la paz, es una cosa que hay que hacer, que hay que fabricar (Ortega y Gasset, citado en Fisas, V., 2011, pág. 9)

En este quinto y último apartado del trabajo buscaré enriquecer las reflexiones butlerianas con ciertas aportaciones provenientes de otros campos, fundamentalmente de la Filosofía para la Paz. El reto no es otro que aplicar el sistema conceptual que vengo desarrollando a la práctica de las relaciones humanas con la intención de mostrar cómo en la reflexión sobre cómo podemos hacernos las cosas de otra manera, la filosofía toma cuerpo.

Si en la introducción a este escrito reconocía la pérdida de horizonte y esperanza entre quienes siempre han soñado con un mundo mejor, en este quiero dejar por escrito una invitación a la acción. La propuesta se apoya en una reformulación del marco filosófico desde el que comprendemos y participamos de la realidad en dos esferas: por un lado, adoptando la ontología sociocorporal butleriana, que nos invita a reconocernos como cuerpos vulnerables e interdependientes con nombre propio y a crear alianzas para transformar la sociedad; por otro, y en relación con lo anterior, cuestionando la epistemología de la violencia en la que hemos sido educadas y proponiendo en su lugar una nueva epistemología para desaprender las guerras y aprender a hacer las paces, con el máximo nivel de concreción, aquel que llega al aula misma.

Nos dirá Marina Garcés que la auténtica revolución es el cuidado. Nos dirá Pere Ortega que la mayor revolución no es sino la noviolencia. Quizá sea el momento de resignificar el término *revolución* con toda la fuerza que lleva implícita. Todas las esperanzas suscitadas por las revoluciones, ya sea en Europa, en China o en América Latina, han sido barridas por el viento de la historia, pero ocurre que hasta el momento solo se ha pensado la revolución a través de la ideología de la violencia, y ha sido precisamente la violencia la que ha fracasado en hacer advenir una nueva sociedad y un nuevo modo de relacionarnos. Por eso, en el siglo XXI nos encontramos ante el desafío de dar forma a una revolución noviolenta que nos lleve de una cultura de la violencia a una cultura de paz. Y es que la resolución pacífica de los conflictos, el cuidado y la ternura, la empatía, el reconocimiento, la autocrítica, el consenso...en todo ello habita la auténtica revolución.

5.1. Filosofía para hacer las paces

Si tecleamos ‘hacer las paces’ en un diccionario cualquiera obtendremos una definición que, en la mayoría de los casos, viene a señalar la acción de reconciliarse dos o más personas. Se trata, por lo tanto, de una lectura que presupone un conflicto previo que presumiblemente ha desembocado en algún tipo de violencia. El ‘hacer las paces’ al que quiero apelar yo es bien distinto, pues está presente en múltiples momentos de nuestra vida cotidiana en los que cuidamos, escuchamos, empatizamos, dialogamos, ayudamos, compartimos, reflexionamos, ... con las personas de nuestro entorno. Las paces es también lo que hacemos cuando respetamos el medio ambiente o a los otros animales. Y, sin embargo, no nos damos cuenta de ello porque a nuestra vista lo único que impera es la violencia. En este punto se hace necesaria la filosofía.

Las reflexiones de Judith Butler a lo largo de todas sus obras, y su apuesta por el mecanismo genealógico en la deconstrucción de la matriz normativa que regula las construcciones identitarias, me sirven de modelo para preguntarme también por el modo en que el patrón de la violencia en todas sus formas impregna nuestra cultura, y para animarme a empoderar otras ópticas desde las que comprender la realidad y emprender la transformación social. En este sentido, la Investigación para la paz es una aproximación multidisciplinar con intención moral a los problemas de la violencia y a las raíces de esta, tanto a nivel macropolítico (la guerra y todas sus formas) como micropolítico (las

violencias interpersonales de la vida cotidiana). De ambas esferas hemos dado cuenta en este trabajo desde la óptica de la filosofía butleriana. En este punto serán otros/as intelectuales, como el excatedrático Vicent Martínez Guzmán, los/as que nos guiarán a través de los cimientos filosóficos a la Investigación para la paz.

La perspectiva filosófica desde la que Martínez Guzmán traza su reflexión sobre la paz incluye una reconceptualización de la occidentalidad de la filosofía de inspiración husserliana que incide en el compromiso público del filósofo o filósofa con los y las tantas veces excluidos/as en nombre de una racionalidad europea pretendidamente universal. Desde su definición de la filosofía como "el conjunto de capacidades humanas de pedirnos y darnos razones o expresar sentimientos por lo que nos hacemos a nosotros mismos y a la naturaleza" (Martínez Guzmán, V., 2009, p.16), Martínez Guzmán entiende que los y las filósofas deben buscar una razón atenta que se autocomprenda y comprenda el mundo existente sin dejar a ningún ser humano fuera.

Martínez Guzmán investiga esta manera de hacer Filosofía para la Paz desde las propuestas discursivas de Apel y Habermas. Con ellos explora una racionalidad vinculada a las condiciones de posibilidad de comprensión, comunicación y acuerdo universales entre todos los seres humanos, pues está convencido de que la violencia comienza con la ruptura de la comunicación. Para ello, el autor pone el énfasis en lo que "nos hacemos al hablar", recuperando un elemento que había sido crucial también en la filosofía de Butler: la consideración performativa del lenguaje.

La consideración performativa del lenguaje formulada por Austin nos hizo comprender lo que hacemos al hablar, los compromisos que asumimos, las expectativas que generamos e incluso los silencios con que, a veces, nos comunicamos. El gran aporte de Apel y Habermas al respecto en su Ética comunicativa es entender en la intersubjetividad de la comunidad de comunicación el lugar por excelencia donde lo que nos hacemos, nos decimos o nos callamos siempre está sometido a la dinámica de la mutua interpelación y a la posibilidad de pedirnos cuentas sobre si podemos hacernos las cosas de otra manera. En palabras de Habermas, la actitud performativa:

supone la interrelación personal del sujeto que comprende a otros, con estos otros, y el reconocimiento simétrico de unos y otros como personas sujetos de actos de habla, ligados

solidariamente en procesos de comprensión y acuerdo, los cuales sólo son posibles con el reconocimiento universal de todo ser humano como persona-sujeto de actos de habla. (Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Citado en Martínez Guzmán, V., 2009, p.26).

Nos damos cuenta de que todo decir es hacer, asumiendo la responsabilidad de lo que nos hacemos unos/as a otros/as y dejando abierta la posibilidad de pedirnos cuentas por los que nos hacemos.

Vemos como la Filosofía para la Paz asume la necesidad de una nueva epistemología que sustituya la pretensión de objetividad por una intersubjetividad que acoja a todos los seres humanos y que no puede sino recordarnos a la tarea emprendida por Butler quien, como hemos visto, trabaja desde la convicción de que una de las mayores virtudes de la filosofía reside en su capacidad para el análisis crítico de nosotras mismas y del mundo social en que nos movemos, así como para la enunciación de alternativas a los modelos epistemológicos y ontológicos imperantes con la intención de reivindicar el valor de la vida desde el ideal del reconocimiento. Asumiendo esta labor previa de desenmascaramiento de los mecanismos de dominación la Filosofía para la Paz está en condiciones de trasladarnos una pregunta ética fundamental: en las relaciones humanas, con otros seres vivos y con el planeta, ¿podemos hacer las cosas de otra manera?

En este hacer las cosas de otra manera hay que entender que entre lo que nos hacemos unos/as a otros/as está contarnos cómo interpretamos el mundo, la reconstrucción de las metáforas que usamos, de los saberes que explicitamos y los que ocultamos o se nos ocultan, las posibilidades humanas que desarrollamos, los poderes que ejercemos unas y unos con otros y otras generando reconocimiento, o unas y unos contra otros u otras provocando exclusión (Martínez Guzmán, V, 2009, p. 111). Desde estos presupuestos, el objetivo de Martínez Guzmán es que la Filosofía para la Paz tenga una función reconstructiva de las capacidades y competencias humanas para vivir en paz, pues, aunque sean imperfectas, forman parte de nuestra condición humana.

En primer lugar, hoy sabemos que la capacidad humana para la violencia es ilimitada. El genocidio ruandés, Auschwitz y las cámaras de gas, los Gulag, ...millones de muertos

en un siglo XX teñido de sangre en el que hemos constatado el horror de la violencia organizada por las personas contra otras personas. El viejo prestigio de la violencia se hizo fuerte entre los miles de jóvenes movilizados en las diferentes guerras, abonando sin apenas reticencias el terreno del valor y del patriotismo. Es importante discernir hasta qué punto esta cultura de la guerra sigue impregnando nuestras mentes, como también lo es reconocer la violencia que alcanza hoy a todas las esferas de la sociedad, adoptando las formas de la opresión y la tiranía sobre las comunidades, de la exclusión y de la precaridad sobre numerosas vidas.

Comenzamos entonces hablando sobre la guerra, madre de todas las violencias, y sobre la que se han lanzado múltiples alabanzas: se ha dicho que es una aventura sinigual, que es un instrumento útil o un medio legítimo, que una característica de nuestra existencia, etc. Vayamos por partes.

En primer lugar, es cierto que hay una mitificación de la violencia, del guerrero y de las armas. Las películas de acción son las más vistas de la cartelera, los desfiles de los ejércitos en el día de la nación reúnen a multitudes en todos los países, las armas se compran abundantemente ahí donde es legal y las luchas guerrilleras del siglo XX siguen generando admiración. Hay muchas imágenes del Che en las habitaciones de adolescentes. Pero precisamente "la frase del Che Guevara 'El poder está en la punta del fusil' es un buen ejemplo de los errores cometidos en el siglo XX. De las armas puede salir el poder, lo que no saldrá nunca es la justicia" (Ortega, P., 2016, p.152).

En este sentido, podemos recordar cómo la violencia se ha justificado muy a menudo apelando a su necesidad. Ante situaciones que interpretamos como injustas es habitual defender la necesidad de emprender las llamadas "guerras justas". Es la violencia utilizada como medio para un fin pretendidamente loable. No voy a defender aquí una posición férrea por la noviolencia, pues sabemos que las situaciones pueden ser de lo más enrevesadas, pero es importante recordar, con Hannah Arendt, que

nuestra generación quizá sea la primera en ver con claridad las consecuencias homicidas de una línea de pensamiento que fuerza a admitir que todos los medios, siempre que sean

eficaces, son buenos y están justificados para perseguir lo que se ha definido como un fin. (Arendt, H. *La condición humana*. Citada en Muller, J.M., 2004, p.161)

Para intentar liberar la historia de la violencia, la filosofía debe romper con esta línea de pensamiento. Veremos en los siguientes apartados modos en los que la acción pacífica puede llevarnos a lograr nuestros objetivos en la transformación de conflictos. No obstante, no mediremos su valor por su eficacia inmediata, pues es por ella misma que encuentra su relevancia respecto a la exigencia ética.

Finalmente, es importante asumir la complejidad de nuestra condición humana. Podemos reconocer que tenemos impulsos, y que el de agresión, que puede devenir en violencia, es uno de ellos. Butler nos habla de esta posibilidad:

Las relaciones necesarias e interdependientes con quienes no elegí nunca (...) forman la condición de cualquier capacidad de actuación que yo pueda tener. Y aunque no todos los efectos no deseados son 'violentos', algunos de ellos son incidencias que resultan dañinas, que actúan forzosamente sobre el cuerpo de tal manera que provocan rabia. (Butler, J., 2009, p.235).

Pero desde la perspectiva de la performatividad la violencia es una construcción social, una forma de cultivar las relaciones entre los seres humanos y con la naturaleza. Y también la guerra, y todos los discursos y prácticas que tienen que ver con ella, son algo que los seres humanos hemos aprendido.

Y es que la rabia o la agresividad que se generan no tienen por qué devenir en violencia. Para Lévinas, la violencia es la tentación que puede sentir un sujeto en el encuentro con la vida precaria de otro, el cual nos comunica a través de su rostro. Pero el rostro es, al mismo tiempo, tentación de matar y prohibición de matar, necesidad ética de no hacerlo.

El rostro, por su parte, es inviolable; esos ojos, que carecen por completo de protección, que son la parte más desnuda del cuerpo humano, ofrecen no obstante una absoluta

resistencia a la posesión, una absoluta resistencia en la cual se inscribe la tentación del asesinato. (...) El Otro es el único ser al que uno puede estar tentado de matar. Esta tentación de asesinar y esa imposibilidad de hacerlo constituyen la visión misma del rostro. Ver un rostro es ya oír 'No matarás', y oír 'No Matarás' es oír 'justicia social'. (Levinas, E., *Difficult Freedom: Essays on Judaism* [1990], citado en Butler, J., 2009, p. 128).

La responsabilidad por el Otro se presenta aquí como una exigencia ética fundamental asentada sobre nuestra exposición constitutiva al agravio, sobre nuestra vulnerabilidad. Soy responsable del Otro porque mi relación con él es innegable, de modo en que he de responder ante su rostro y seré responsable del modo en que lo haga. Como ha escrito Vicent Martínez Guzmán:

el problema ya no es si somos violentos/as por naturaleza o no, o si la guerra es inevitable. La cuestión está siempre en la esfera de la responsabilidad que tenemos como constructores de determinadas relaciones sociales y no otras. Siempre nos podemos pedir cuantas de porqué nos hacemos las cosas como nos las hacemos y siempre podemos exigirnos hacerlas de maneras diferentes, tengamos los instintos, impulsos o genes que tengamos. (Martínez Guzmán, 2009, p. 68).

Reflexionar sobre el curso de la historia, sobre los desastres, las guerras y las injusticias pasadas y presentes, nos puede ayudar a aprender sobre la necesidad de organizar nuestra convivencia en paz. Pero ¿qué entendemos por paz?

En el imaginario occidental actual, hablar de paz suele ser hacer referencia, o bien a un estado psíquico de tranquilidad personal, o bien al estado de armonía civil propio de las naciones que no se encuentran en guerra. De la tradición grecorromana hemos heredado esta concepción de la paz como oposición al desorden interior y a la guerra contra amenazas exteriores que ha predominado en toda la historia occidental posterior. Así, John Paul Lederach ha definido la comprensión contemporánea de la paz como "la ausencia de violencia (bélico/explotación) o como el estado o tiempo de no-guerra. Es la

ausencia de ‘una condición anhelada’. Por eso es un concepto muy limitado, que se ha definido cada vez más en función del fenómeno guerra y el hecho bélico, hasta el extremo de que, fuera de su contraste con la guerra, la paz carece de contenido palpable” (Ortega, P., Pozo, A., 2005, p. 22).

El cambio hacia una nueva epistemología de la paz se inició en los años sesenta del siglo pasado, en el contexto de las protestas contra la guerra de Vietnam y la aparición de los movimientos sociales antibelicistas, a favor de la objeción de conciencia y del desarme. Por aquel entonces, la disciplina de la Investigación para la paz dio sus primeros pasos, con académicos y activistas en busca de un concepto de paz no negativo, una paz vinculada a la justicia social, la igualdad y el diálogo. Se trataba de deconstruir las ideas tradicionales de paz, violencia y conflicto, para presentar una nueva conceptualización más abierta y acorde con las necesidades de las personas en estos tiempos que corren.

Uno de los principales investigadores en educación para la paz es Johan Galtung, quien publicó en 1969 el artículo “Violence, Peace and Peace Research” en la revista de estudios para la paz *Journal of Peace Research*, el cual ha tenido gran repercusión. En dicho escrito, Galtung elaboró una amplia teoría sobre la violencia en la que distinguía tres tipos distintos: directa, estructural y cultural (Galtung, J., citado en Fisas, V., 2011, p. 25).

En la exposición de Galtung, la violencia directa es la única visible y hace referencia a la violencia personal (física o psicológica) en todas sus formas, teniendo su máxima expresión en los ejércitos y la guerra. Pero subyacen a ella otros dos tipos de violencias igual de perniciosas, que refuerzan y justifican la explosión de las violencias directas. Así, la violencia estructural forma parte de la estructura social y económica del sistema capitalista en el que vivimos, precarizando las vidas de personas que no pueden así cubrir sus necesidades básicas (las muertes por desnutrición en un mundo que por ahora podría alimentarnos a todos/as son un ejemplo de ella, aunque también algo más cercano como las barreras arquitectónicas que impiden a los/as usuarios/as de sillas de ruedas acceder a determinados edificios son ejemplo de ello). La violencia cultural, por su parte, se refiere a todos aquellos aspectos del ámbito simbólico que legitiman las anteriores, justificando la superioridad de un grupo sobre otro: el machismo, el racismo, la LGTBIfobia, la islamofobia, el antropocentrismo, etc.

Esta diferenciación permitió concebir también las tres esferas en el caso de la paz y visibilizar, por lo tanto, que no habría paz en sentido positivo si esta no está presente en los tres ámbitos. Así, Galtung entiende la paz positiva como un orden social de elevada justicia y reducida violencia en el que se dan unas condiciones concretas de satisfacción de las necesidades básicas y desarrollo de las potencialidades (paz estructural), y se establecen unas relaciones respetuosas con una misma, con la gente que nos rodea y con el entorno a partir de la aceptación y del cuidado personal y colectivo (paz cultural o cultura de paz). A este respecto, la reconstrucción conceptual de las necesidades básicas conduce a Galtung a resumirlas en: supervivencia o seguridad, bienestar, identidad y libertad.

En línea con esta idea de paz positiva, Francisco Muñoz (Muñoz, F., 2001) ha desarrollado la concepción de "paz imperfecta" para hacer referencia a la paz como una realidad dinámica, procesual e inacabada. El objetivo no es pues la desaparición de los conflictos, sino reivindicar este carácter positivo de la paz al que vengo refiriéndome reconociendo todas las experiencias y espacios en los que los conflictos, entendidos como fuente de creatividad y vida, son transformados pacíficamente: en cada acto de dulzura, en el amor, el altruismo, la compasión, la solidaridad, la empatía, la cooperación, las negociaciones, tratados y planes de paz, etc. De esta manera nos daremos cuenta de que hay más momentos de paz que de violencia y a partir de su reconocimiento podremos reivindicar su implementación en lo personal, lo público y lo político, promoviendo procesos de empoderamiento pacifista.

Hoy en día, trabajar desde la teoría y en la práctica por una cultura de paz constituye una exigencia ética fundamental. La violencia cultural hace opaca nuestra responsabilidad moral, pero ésta sigue allí, demandándonos que no dejemos de hacer preguntas, de cuestionar los marcos conceptuales que se esconden tras las acciones, los discursos y las relaciones de poder, y que traduzcamos nuestra preocupación por lo humano en nuevas formas de actuar, de relacionarnos, de sentir, de reivindicar y de vivir. Es imprescindible pues que interioricemos y transmitamos esta inquietud a las nuevas generaciones, y es ahí donde la Educación para la Paz ya lleva hecho un buen trecho del camino.

5.2. Educar en la paz y el cuidado para resignificar las relaciones corporales

La propuesta de educación para la paz que vamos a delinear se enmarca en un modo de entender la experiencia educativa que comprende la recuperación de una concepción holística del ser humano y su vivencia, la participación activa del sujeto en los procesos de aprendizaje, la atención a la intersubjetividad y, por último, la redefinición de las prácticas asociadas a las categorías sexo-genéricas imperantes. Si bien es cierto que en el paradigma de la educación que nos precede se ha apostado por una educación en lo cognitivo, dejando de lado la atención y el desarrollo de las emociones, en estos momentos es indispensable reconocer las emociones y sentimientos como parte potencial de nuestra humanidad. Por lo tanto, es menester superar la dicotomía establecida entre razón y emoción, trabajando desde la vivencia integral.

Es con los procesos activos de aprendizaje como permitimos la conexión empática de las emociones y es esta misma conexión la que nos permite atender a la diferencia. Forma parte pues de las tareas pendientes en el ámbito educativo el entender que son muchas las formas de expresión del ser humano y que en ellas podemos identificar lo positivo de la diferencia, nuestros rasgos comunes, nuestra necesidad de formar una identidad propia y nuestra inquebrantable interdependencia con los demás seres y con nuestro entorno. Es en esta interdependencia en la que podemos incidir para la transformación relacional y es en el cuidado desde el amor hacia una misma y hacia los demás donde se fortalece el reconocimiento y el vínculo de lo humano.

Desde este planteamiento, la educación para la paz puede definirse como “encuentros didácticos que extraen de las personas 1) su deseo de paz, 2) alternativas no violentas para el manejo de los conflictos, y 3) habilidades para el análisis crítico de los acuerdos estructurales que producen y legitiman la injusticia y la desigualdad.” (Harris, I.M.; Synott, J.; 2002, p.4). Siguiendo al filósofo Vicent Martínez Guzmán, se trata de “desaprender lo que disminuya las formas de marginación, exclusión y cualquier tipo de violencia, y aprender saberes para hacer las paces” (Martínez Guzmán, V., 2009, pág.116). Saberes para hacer las paces como el cuidado, la comunicación, la justicia, la virtud, el reconocimiento, el respeto, etc.

Hemos visto en el apartado anterior algunas claves para volver a dotar de sentido el término paz. Otro de los cambios fundamentales que hay que llevar al aula es aprender a

entender los conflictos como situaciones propias de las relaciones humanas ante las que se presentan diferentes alternativas, de entre las cuales la vía violenta es sólo una de ellas. Aceptarlos como “un elemento constitutivo de toda sociedad, que se produce en situaciones en la que las personas o grupos sociales buscan o perciben metas opuestas, afirman valores antagónicos o tienen intereses divergentes (...)” (Mesa Peinado, M., 2008, p.2) es el primer paso en una cultura de paz en la que estos conflictos se transformen de manera creativa, constructiva y noviolenta. Las relaciones humanas son intrínsecamente conflictivas: los seres humanos chocamos, nos topamos con otros. De ese choque puede salir la anulación de las otras y los otros o la transformación creadora entre las propias tensiones de los conflictos.

Ante la emergencia de un conflicto, Paco Cascón ha señalado cómo acostumbramos a responder con una de las siguientes actitudes: competición, acomodación, evasión y cooperación (Cascón, P., 2004, pp. 20-21). Una cultura de paz pasaría por fomentar que, por lo general, sea la estrategia cooperativa la que elijamos desarrollar junto con la persona con quien tenemos el conflicto, buscando una solución satisfactoria para ambas partes. En este sentido, un elemento que puede ayudar a que las personas en conflicto se reconozcan entre ellas y puedan reconstruir las alternativas cooperativamente es la mediación.

Para que este nivel de respuesta pueda alcanzarse, el propio Cascón ha elaborado su “escalera de la provención”, en la que recoge una serie de herramientas a trabajar en educación para la paz. Cascón está introduciendo con el término *prevención* una declaración de principios respecto al modo en aprendemos a hacernos las paces. Según él, nos basta con prevenir la violencia con todos los mecanismos que habitualmente se ponen en marcha, desde charlas, a talleres hasta los observatorios internacionales. De lo que se trata es de proveer a las personas de las herramientas necesarias para que cuando se dé el conflicto, que se dará, las personas puedan transformarlos por medios pacíficos sin que llegue a darse la explosión de violencia.

Esta escalera de la provención, que puede ponerse en marcha en toda interacción entre personas, se compondría de una serie de pasos, para cada uno de los cuales, los distintos organismos dedicados a la educación para la paz han elaborado diferentes dinámicas y propuestas de trabajo. Dichos pasos son: el conocimiento mutuo, el aprecio, la confianza,

la comunicación afectiva, la toma de decisiones consensuada y la cooperación. Se trata de una espiral de condiciones que, en caso de estar interiorizadas por el grupo, facilitan enormemente la transformación pacífica de los conflictos. Por ello, considero que construir en el día a día la realidad que queremos pasa por el trabajo diario de estos elementos desde nosotras mismas y en nuestro entorno más cercano, pero con la vista puesta también en el resto de la humanidad.

A nivel macropolítico, la historia nos ha mostrado como la opción de la lucha armada imposibilita la opción de comprender y transformar el conflicto, pues sustituir la razón por la fuerza no genera nada positivo y el conflicto persistirá, porque el conflicto no solamente es estructural, sino que también es cultural, y los cambios culturales no pueden producirse de manera traumática, necesitan tiempo para consolidarse en la sociedad. Además, el intento de resolver el conflicto poniendo a prueba quién tiene mayor capacidad para ejercer violencia desencadena una cadena sin fin de contraviolencia. Por lo tanto, también, se hace urgente dotar a los organismos internacionales de una verdadera capacidad de observación, investigación y mediación en los conflictos entre Estados o entre diversas corrientes dentro de un mismo Estado.

Cuando Vicent Martínez Guzmán reformuló el concepto de Cultura de Paz propuesto por la UNESCO para denominar a su línea de investigación Cultura para hacer las paces, estaba reconociendo que existen múltiples formas de cultivar las relaciones entre los seres humanos, y entre estos y la naturaleza, y tantas formas de cultivar la paz como culturas y como personas. Quería dejar claro, también, que los seres humanos somos competentes no sólo para matarnos y excluirnos, sino también para ayudarnos, solidarizarnos, cuidarnos, etc. Precisamente, el cuidado es una de las competencias que podemos reivindicar como fundamental en toda sociedad si escuchamos a las voces y experiencias de aquellos y aquellas que no han sido tenidos en cuenta en la cultura predominante: las mujeres que han ejercido los roles asociados a la feminidad, las culturas no occidentales, la naturaleza, etc.

La ética del cuidado sirve de sustento ideal a la Educación para la paz que he esbozado previamente, pues no habrá transformación social en el sentido en que la venimos planteando si no llevamos al aula y a la vida misma la educación afectiva y sentimental.

El cuidado se entiende, así, como un medio de relacionarnos con los demás que es especialmente importante en el ámbito educativo porque es en la enseñanza donde se debe construir un sentido de comunidad que vaya mucho más allá de la búsqueda de suficiencia académica. Desde el reconocimiento del otro/a que fomenta la ética del cuidado, somos capaces de entender al otro/a en su humanidad, lo cual es fundamental para educar en la paz y la no violencia.

La ética del cuidado que se ha venido elaborando en los últimos años tiene su origen en la publicación en 1982 de *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* por parte de Carol Gilligan, quien, frente a aquella moral kantiana que enfatizaba lo universal: las reglas, el derecho y la justicia; propone una ética que prioriza lo particular y los valores relacionales. En la reformulación de sus ideas por parte de Irene Comins, la ética del cuidado es una propuesta desde la responsabilidad en el reconocimiento de las necesidades del otro o la otra, en el tener en cuenta a los y las demás, en tomar el compromiso de transformación como una actitud permanente y colectiva y no como una actuación puntual individual. Como consecuencia, el razonamiento moral predominante es “el deseo de no dañar a nadie y la esperanza de que en la moral se encuentre una manera de resolver conflictos, en que nadie salga dañado” (Comins, I., 2009, p.80).

Esta propuesta puede ayudarnos a iluminar el análisis crítico de nosotras mismas y de la sociedad que compartimos, al tiempo que nos sirven de guía para la enunciación de alternativas a los modelos epistemológicos y ontológicos. Y es que la acción transformadora parte de estas prácticas del cuidado desde un giro epistemológico doble: por un lado, extiende la práctica del cuidado a todas las personas, superando la tradicional vinculación de la misma con lo femenino; por otro, se convierte en ese asiento teórico que necesita la Educación para la paz para constituirse en un elemento insoslayable en toda educación que apueste por la creación de una sociedad civil más comprometida y participativa, situando en primer plano elementos cruciales como la empatía, la responsabilidad y la solidaridad.

Atendemos, no obstante, a una de las críticas más repetidas a esta ética del cuidado: la acusación de que el cuidado meramente alcanza a las personas más afectivamente próximas a nosotros, de tal modo que se produce un reparto selectivo del mismo. Esto

puede llegar a ser peligroso si se usa como justificación de una guerra el hecho de proteger a los y las más próximas. Necesitamos pues, además del cuidado, otras competencias que nos guíen en el encuentro inevitable con ese rostro extraño que se sitúa ante mí, en esas circunstancias en que la Educación para la Paz no ha podido servir por anticipado sus herramientas de provención. Una de esas competencias que sin duda poseemos es la de plantearnos y asumir es la de la no violencia, bien sea como itinerario filosófico o como estrategia de acción.

5.3. El coraje de la no violencia

El experimento no violento todavía está en una etapa de formación. Todavía no tenemos mucho para enseñar como demostración. Es seguro, sin embargo, que el método ha empezado a funcionar, aunque despacio, en la dirección de la igualdad (Mohandas Gandhi, 1941. Citado en Ortega, P., 2016, p.9).

En *Marcos de guerra*, Judith Butler reflexiona ampliamente sobre la pretensión de la no violencia. Hace hincapié en el hecho de que, aunque la producción del sujeto puede estar sujeta a normas violentas y aunque haya regímenes de poder que produzcan e impongan ciertos modos de ser violentamente, hay lugar para la ruptura y la transformación en la reiterable estructura de las normas. Sin querer dar por hecho que toda normatividad se funde en la violencia, Butler plantea así el dilema ético fundamental:

Cuando uno se forma en la violencia (y aquí el "uno" puede formarse mediante estructuras nacionales de belicosidad que adopten varias formas tributarias en la vida civil y privada), y la acción formativa continúa a lo largo de toda la vida de uno, surge el dilema ético de cómo vivir la violencia de la historia formativa de uno, cómo efectuar cambios e inversiones en su reiteración (...) ¿Cómo vivo yo la violencia de mi formación?, ¿cómo vive está en mí? (...) Y ¿en nombre de qué nuevo valor puedo yo dar marcha atrás e impugnarla? ¿En qué sentido puede dicha violencia ser redirigida, si es que puede serlo? (Butler, J., 2010, pp.233, 234).

A esa violencia Butler va a preferir denominarla "agresividad" o "rabia" para dejar espacio a su transformación noviolenta. Su planteamiento es que, aunque el sujeto emerge en una cultura en la que es habitual que la agresividad devenga en violencia, la reiteración de esta norma puede sufrir cambios cuando se pone en marcha la noviolencia. Esta implica, eso sí, una asumir nuestra responsabilidad en la "vigilancia agresiva de la tendencia de la agresión a surgir como violencia" (Butler, J., 2010, p.234). Así pues, la noviolencia es una lucha. Y es también, tal como la vamos a plantear, una actitud vital, una estrategia política, un llamamiento ético, un modo de entender la realidad y comprometerse con los demás seres vivos y el planeta, un cambio de paradigma.

El pensamiento noviolento encuentra una de sus primeras formulaciones como opción política en el pensamiento de León Tolstoi, basado en los principios cristianos de amor universal y de devolver bien por mal. Tolstoi formuló en su madurez una teoría del perfeccionamiento moral que incluía la necesidad de rehuir el servicio militar, desobedecer los mandatos del Estado que impusieran violencia contra otras personas, no ejercer cargos en las estructuras administrativas, etc. Algunas de estas intuiciones fueron retomadas por Gandhi en la elaboración de su corpus teórico de valores en torno a la noviolencia. Surge así un nuevo concepto transformador con reglas para afrontar cualquier situación de conflicto que Gandhi pondría en práctica, primero en Sudáfrica, después en la lucha por la independencia de la India.

La noviolencia es, en sentido que Gandhi quiso darle, un proyecto de orden social holístico, que afecta a todas las relaciones humanas. Es una estrategia política que contrapone valores activos y positivos como la participación ciudadana, la igualdad, la sostenibilidad, la empatía, etc., a la violencia, ya sea directa, estructural o cultural. Y fue, pensada por Gandhi, como un proyecto organizado en comunidades pequeñas que tenía por objetivo eliminar las desigualdades de género y sociales, e ir caminando hacia el desarme.

Tras Gandhi, y como señala Pere Ortega en *La sociedad no violenta. Conversaciones con Pepe Beunza* (Dharana, 2016), la noviolencia ha sido interpretada según dos formulaciones distintas: como metodología para afrontar conflictos por métodos noviolentos como la sugestión, la manifestación o la presión social y política, bajo la premisa de que la violencia personal generará una espiral incontrolable de nuevas

violencias; y bajo una óptica holística, como el ánimo de crear una sociedad sin violencias, ya sean estructurales, culturales o físicas. En uno u otro sentido, no se trata de una nueva utopía social, sino que "representa un giro epistemológico en la forma de resolver los conflictos, mediante el cual, en lugar del uso de la fuerza (...), se debe utilizar el diálogo y la sugestión. El razonamiento de Gandhi es que, en lugar de hacernos mal, también podemos hacernos bien" (Ortega, P., 2016, p. 174). Sería, a este respecto, un nuevo paradigma para la transformación social de la humanidad como lo fueron en su día concepciones políticas como el liberalismo, el socialismo, el anarquismo o el comunismo.

En este cambio de paradigma epistemológico la paz deja de ser la negación de la violencia para adquirir un estatus propositivo propio. Se trata de comprender que es la violencia lo anormal, lo negativo, lo que destruye los diversos lazos entre comunidades humanas e individuos, la solidaridad y las diferentes maneras de hacer las paces. Por eso, la no violencia, es mucho más que una negación de la violencia. No es pasividad, ni cobardía, sino actividad que requiere, de hecho, esfuerzo y coraje. De acuerdo con la filosofía discursiva que traía a colación Martínez Guzmán se trata de llevar la palabra al lugar mismo en que la violencia destructiva lleva el cuerpo del sujeto a la muerte. Pues solo la palabra puede construir un encuentro con la alteridad fundado en un reconocimiento mutuo.

El lugar de la palabra por excelencia es el espacio público. Aquí coincide Martínez Guzmán con Butler cuando sostiene que es en el marco de la ocupación de espacios públicos como parte de luchas pacíficas por el reconocimiento, como función dialéctica entre la sociedad civil y el Estado, donde los grupos reivindicativos pueden ejercer su poder comunicativo. De nuevo recuperando la terminología de los actos de habla se puede decir que la política, más que como dominación, ha de entenderse como el ejercicio del poder para llegar a acuerdos, si es que ha sido generado comunicativamente desde la aceptación de relaciones intersubjetivas.

Para finalizar, vamos a rescatar un ejemplo concreto. Hace unos años, tuve la oportunidad de entrevistar a Pepe Beunza, el primer objetor de conciencia al servicio militar obligatorio por motivos políticos en el Estado español. Su lucha no violenta desencadenó en la Ley de objeción que permitió a miles de jóvenes negarse a ponerse

bajo las órdenes de un mando militar, y abrió el camino para que la desobediencia y la noviolencia se asentaran en nuestra democracia y se consiguiera acabar con el servicio militar obligatorio en el año 2002. Atendiendo a la necesidad de visibilizar modos en que podemos hacernos las paces, esta historia merece ser contada.

Pepe Beunza inauguraba en nuestro país una nueva forma de hacer política: la noviolencia, una estrategia aprendida de Gandhi que usaba la desobediencia como instrumento de cambio y que abría unas nuevas perspectivas para transformar la sociedad. No solo se trataba de obtener el derecho a la objeción de conciencia, sino que se pretendía cambiar de raíz los fundamentos del comportamiento social. Su determinación era férrea:

Ahora conocemos con más detalle las barbaridades cometidas en la Primera y la Segunda Guerra Mundial, más en las guerras posteriores en Vietnam, Congo, etc. En la historia del siglo XX, estas experiencias, deberían ser motivo para que todos juntos, sin dudar ni un instante y sin excepción, nos pasáramos inmediatamente a la noviolencia. (Entrevista a Pepe Beunza en Ortega, P., 2016, p.150)

En los meses que pasó en la cárcel, Pepe Beunza se aferró a la ideología de la noviolencia, en la que se había formado previamente y desarrolló una estrategia política que perseguía un cambio profundo en la sociedad española, en una época en la que la violencia era entendida como una necesidad tanto entre los ciudadanos más conservadores como entre las diferentes izquierdas.

Ante una agresión, con la cabeza caliente lo más fácil es responder violentamente. Con la cabeza fría, pensando, siempre hay alternativas. Si justificas las armas has acabado con la noviolencia. Tenemos que buscar soluciones noviolentas para abordar los conflictos. Aunque el camino de la noviolencia no siempre es fácil. (Entrevista a Pepe Beunza en Ortega, P., 2016, p.161)

Gandhi siempre afirmó que el poder político y el sistema jerárquico se mantenían por la sumisión, la colaboración y la obediencia voluntaria del pueblo. Por eso, inspirado por Gandhi y junto a un importante grupo de apoyo, Beunza pensó detenidamente en cómo

desobedecer la ley injusta de tal forma que tuviera el mayor impacto posible: buscaron apoyos internacionales, fueron tejiendo una red de apoyo dentro del país y hablaron con total libertad contra la dictadura y el servicio militar obligatorio con el fin de empoderarse y trazar alianzas con otros movimientos sociales. En el empoderamiento, central en la estrategia noviolenta, Beunza negaba el poder al Estado franquista: podían encerrarle, pero no podían obligarle a aprender a matar.

Vemos claramente como el caso de Pepe Beunza encaja en esas roturas del ideal performativo del que nos hablaba Butler. Su desobediencia pasaba por exponer su cuerpo al sufrimiento físico y psicológico que suponía la cárcel. Siendo cuerpo y blandiendo su vulnerabilidad pasaba por la prisión, pero siendo cuerpo también organizaba charlas y debates para compartir sus convicciones. El hecho mismo de presentarse vulnerable y punible, sin perder su determinación pese a saber que volvería a la cárcel, hizo que muchas personas se acercasen y se terminaran por sumarse a la causa. Pero fue precisamente la protesta colectiva la que llevó al éxito de la iniciativa. Cuando, con los años, proliferaron las iniciativas creativas para desbaratar la estructura militar y fueron miles los jóvenes que se declaraban insumisos aún a sabiendas de que les esperaba la cárcel, el Gobierno fue incapaz de vencer la fuerza de la desobediencia. Se trataba, tal como preconiza la transformación de conflictos discursiva, de deconstruir colectivamente el discurso que reproducía la violencia y de fomentar discursos de noviolencia situados en el libre proceso de la comunicación intersubjetiva.

Aunque minoritarias, las luchas noviolentas han sido protagonistas en conflictos de numerosos países. En España, la noviolencia tuvo su victoria en el ejemplo presentado y las ha seguido teniendo tímidamente todos estos años hasta que el 15-M la volvió a situar en primer plano: en las asambleas a pie de calle, en las acampadas y vigílias de las plazas, en las convocatorias para parar desahucios, en las recogidas masivas de firmas, etc. El 15-M volvió a activar la imaginación noviolenta y desde entonces no ha cesado de generar iniciativas en los ámbitos más dispares de la lucha social.

En el plano internacional, encontramos que con la globalización las fuerzas armadas de los países occidentales se han vuelto transnacionales, como sus empresas, y los ejércitos tienen ahora la misión de proteger sus intereses geoestratégicos. Con la

profesionalización de estos y la ausencia del servicio militar obligatorio, la batalla antibélica toma nuevos cauces. No obstante, el argumento usado por los estados modernos para justificar la existencia de ejércitos sigue siendo la defensa nacional ante un posible ataque o invasión exterior. Pero, ante esta situación, sería mucho más barato y se podría obtener un mejor resultado educando a la población en la resistencia no violenta ante una invasión. Y las enormes cantidades de dinero que se dedican a la carrera armamentística, ¡qué maravilloso sería que se invirtieran en centros de prevención y transformación de conflictos, en diplomacia preventiva, en organismos internacionales con poder para mediar en situaciones de conflicto, en iniciativas para la intervención civil no violenta, etc.! Como dice Beunza, "todos somos maestros en violencia, pero, en cambio, somos aprendices en no violencia" (Entrevista a Pepe Beunza en Ortega, P., 2016, p.160).

Y, sin duda, y recogiendo el testigo de Judith Butler, lo que toca en el ámbito de la no violencia y la oposición a la guerra es aliarse. Con las feministas, con las defensoras de los derechos humanos, con las activistas medioambientales, con la población precaria que dio vida a las mareas...porque la violencia ejercida contra las vidas precarias afecta a todo el mundo igual. Y negarse a formar parte de un ejército o a aprender a matar se inscribe en un mismo deseo por no dañar al otro, a la otra.

De lo que se trata al fin, es de poner todo nuestro esfuerzo en seguir reconociendo y repitiendo todos esos momentos en que nos hacemos las paces en las relaciones cotidianas, otorgarles el valor que merecen e insistir en que ese modo de hacer se extienda, muchas veces quebrando performativamente los discursos y prácticas violentas. Y se trata de comprometerse también con el aprendizaje de la no violencia, que es un proceso que se extiende a lo largo de toda una vida y que requiere, sin duda, de una total apuesta de la voluntad. No es sencillo, ni puede nunca darse por hecho, pero es importante que cuestionemos todos esos momentos en los que la violencia se legitima, pues hemos visto como la justificación de la violencia esconde habitualmente en sí otras violencias: contra quienes no tienen voz, contra esas vidas que no merecen duelo.

6. CONCLUSIONES: ¿SE PUEDE LLEVAR UNA BUENA VIDA EN MEDIO DE TAN MALAS VIDAS?

La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como filósofos es nuestra vocación personal más íntima y entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad (Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991, p. 17 y ss., p. 348 y ss.).

En el capítulo final de *Cuerpos aliados y lucha política*, Butler retoma una cuestión planteada por Adorno en los siguientes términos: ¿se puede llevar una buena vida en medio de una mala vida? (Butler, J., 2015, p. 195 y ss.). Adorno nos está confrontando a la dificultad de vivir bien, sea cual sea nuestra percepción de esta cuestión ética fundamental, cuando vivimos en ese mundo en crisis que describíamos en la introducción: ¿cómo alcanzar una vida buena en un mundo que limita las oportunidades, genera desigualdades, precariza la vida y se cae él mismo a pedazos?

Aunque Butler no lo plantea en estos términos, otra forma de expresar la pregunta formulada por Adorno sería: ¿se puede llevar una buena vida en medio de tan malas vidas? Esta es la lectura que se desprende de su interpretación de la cuestión adorniana al entender que esa ‘mala vida’ que aparece en la segunda parte de la pregunta de Adorno no hace referencia a una situación personal, sino que plantea la relación existente entre la conducta moral y las condiciones sociales. Para Adorno, como para Butler, la interpelación ética no se puede formular en primera persona porque la vida es siempre de carácter social y relacional. Si consideramos que la vida de cada cual depende de muchas otras vidas, incluyendo el entorno vivo que nos sustenta, la cuestión se torna política o, más específicamente, biopolítica. En este sentido, no podemos soslayar la pregunta por los poderes que organizan la vida, a quiénes permiten llevar una vida digna y a quiénes no y las razones para ello.

Pensar la buena vida exige pensar lo impensado y a los impensados e impensadas. Demanda que prestemos la máxima atención crítica a la compleja realidad que nos ha tocado vivir, con sus luces, sus sombras y sus claroscuros. Reclama que reconozcamos

los peligros que afectan a la humanidad y que día a día son miles las personas que sufren la violencia directamente de otras personas o a causa de la precariedad de sus situaciones, cuando bien podrían ser las cosas de otra manera. Pero pensar la buena vida conlleva también que pongamos en práctica nuevas formas de resistencia desde el cuerpo, en las que los cuerpos mismos se pongan en primer plano para demostrar que existen, que su vulnerabilidad también debe ser tenida en cuenta en las políticas sociales y que se pueden hacer las cosas de otra manera. En este sentido, es importante que la resistencia encarne ella misma un nuevo modo de vida, organizándose democráticamente, en condiciones de justicia e igualdad y a partir de un compromiso con la escucha, el cuidado, la empatía, el reconocimiento de la diversidad, la responsabilidad y la no violencia.

Pensar la buena vida pasa también por dejarnos interpelar por todas esas pensadoras y luchadoras que han aparecido en este trabajo, y en cuyos corazones late un deseo de justicia y de igualdad, así como el coraje necesario para ver en el conmovedor sufrimiento humano la evidencia de nuestras competencias y capacidades para despertar sonrisas y trazar alianzas, para reivindicar la dignidad de todas las vidas y para poner en práctica formas pacíficas de crecer juntas a partir de nuestras diferencias. Es clave, en este sentido, quedarnos con la invitación butleriana a no ver en la precariedad, la vulnerabilidad y la desposesión una referencia directa al daño físico o psíquico, si no condiciones de apertura acordes con nuestra inter y ecodependencia.

Comprometida con esta premisa de pensar y reivindicar la buena vida, en la introducción abría las puertas a un viaje que perseguía dos objetivos: por un lado, visibilizar, cuestionar y, finalmente, deslegitimar, las violencias que día a día ponen en juego ciertos marcos a través de los cuales comprendemos la realidad y que afectan especialmente al reconocimiento de ciertas vidas abyectas o precarizadas, a los otros seres vivos y al medio ambiente. Defendía, entonces, que la ardua tarea de desenmascarar la injusticia social no sólo estaba al alcance de la filosofía, sino que le competía directamente la tarea de reclamar unas condiciones materiales en las que sea posible vivir una vida digna. En segundo lugar y en línea con lo anterior, el viaje buscaba encontrar las líneas de fuga que nos permitieran reclamar, entender y asumir que las cosas se pueden hacer de otra manera, para, a partir de ahí, comprometernos con la transformación de nuestras relaciones con nosotras mismas, con las demás personas y con la naturaleza. Y, todo ello, en un viaje guiado por las incisivas disquisiciones de la filósofa estadounidense.

En cuanto a la primera parte del objetivo, el análisis de algunas de las obras que Judith Butler publicó en las últimas décadas del pasado siglo nos ha permitido observar cómo el poder en su faceta más violenta se ejerce de un modo selectivo y diferencial. Que las diferencias importan es el aprendizaje fundamental de esta primera parte del trabajo. En ella vemos cómo Butler incide en demostrar que la legitimidad de cuerpos, géneros y prácticas sexuales depende de la adecuación a una matriz heterosexual y a la pretendida coherencia y continuidad entre el sexo, el género y deseo de la persona, estableciéndose a partir de ello divisiones binarias, jerárquicas y discretas. Los análisis butlerianos de la cuestión sexo-genérica nos sirven de invitación para cuestionar la rigidez de todas las categorías identitarias: pues ahí donde existen distinguen entre personas privilegiadas por adecuarse a la norma y personas, por el contrario, marginadas por no hacerlo. Y, como consecuencia, entre vidas vivibles de manera digna y auténtica y aquellas que no lo son.

Conforme avanzaban las investigaciones butlerianas, hemos ido constatando con ella las limitaciones de una ontología de lo humano elaborada a partir de un sujeto que se pretende transparente, inequívoco, autónomo. Como muestra Butler, dicha ontología no recoge la diversidad de los cuerpos y los cambios que los habitan. Y es que nuestros cuerpos están sexuados, generizados, racializados, etc., y lo están de manera diversa, afectados por el modo en que se hayan articulado socialmente nuestras diferencias. De ahí que sea necesaria una ontología sociocorporal que acoja esta realidad, nos ayude a entendernos y estimule las dinámicas que persiguen abrir el campo de la inteligibilidad social de los cuerpos, especialmente en contextos de opresión.

En orden a emprender la transformación social tienen especial relevancia los conceptos butlerianos de performatividad y subversión. La teoría performativa tal como ella la formula nos revela no solamente cómo nos construyen los procesos identitarios, sino también su inestabilidad y la posibilidad de subvertirlos inherente a los mismos. Desde los roles de género a la lucha de los objetores e insumisos hemos visto cómo lo que se presenta como un hecho natural e incuestionable esconde una historicidad y unos mecanismos de poder que pueden ser subvertidos.

Finalmente, retomando el segundo de los objetivos, hemos revisado con Butler, la fuerza de los cuerpos en alianza cuando ocupan el espacio público y, por otra parte, hemos planteado también una propuesta concreta de educación para la paz, que nos puede guiar

a la hora de afrontar nuestros conflictos cotidianos desde la empatía, la creatividad y la noviolencia. Bajo mi punto de vista, es crucial trabajar desde la escuela y en cada espacio compartido con otras personas las capacidades que tenemos para hacernos las paces, esto es, para afrontar los conflictos inherentes a nuestra existencia social sabiendo escucharnos y escuchar a la otra persona, cuidarnos y cuidar, y cooperar para que el resultado sea beneficioso para ambas partes. Frente a esa cultura de la violencia que busca gobernar los medios, los discursos, los espacios, las formas de acción, la educación, la política, etc., se trata de reivindicar y revalorizar las habilidades propias del ser humano para construir una cultura de paz en la que quepamos todas.

Al comienzo de este escrito me preguntaba si aún estábamos a tiempo de reflexionar sobre los impensados de nuestra época, refiriéndome tanto a los acontecimientos que deben escandalizarnos y con-movernos como a esas personas que viven en los márgenes de lo que comúnmente se reconoce como la vida que puede ser vivida. Y me cuestionaba también si seríamos capaces de hacer nuestro el reto de la transformación personal y colectiva.

Aún a sabiendas de la magnitud del desafío respondo afirmativamente en la medida de mis posibilidades. Personalmente, encuentro la motivación en el pensamiento de filósofas como Butler o Vicent Martínez Guzmán, y el aliento en las mismas personas que animaron este escrito. Son las personas con nombre y apellidos con las que he compartido tiempo y experiencias las auténticas protagonistas, pues ellas me han interpelado y si me preocupa la distribución diferencial del reconocimiento y del cuidado es porque considero valiosas numerosas vidas que para otros/as no lo son: las vidas de Josefa, Mimi y Manuela, con quienes compartí una semana llena de emociones en un campamento para personas con Síndrome de Down; las de Aliou y Andry, que me hablaron de sus historias de derrota y desesperanza en un centro para personas sin hogar; la de Touré Yaya, que se convirtió en mi hermano tras pasar un larga temporada en un centro de refugiados; las de Gaspar, Conchita, Rocío, Khalid, etc., con quienes tanto he aprendido. Son todas estas personas las que me trajeron hasta la filosofía, pues la construcción performativa de su diferencia bien podría desembocar en fracturas que pongan en primer plano la vida. De ellas, y del colectivo LGTBIQ+, del movimiento feminista, de las Mareas, de las

reivindicaciones por la dignidad de los pueblos y de tantas otras luchas he aprendido que el análisis teórico y la acción transformadora han de entenderse como un todo y que ambas han de ser colectivas.

Con este trabajo he pretendido poner mi granito de arena en un compromiso que yo considero ineludible para la filosofía hasta que no quede ningún ser humano sin reconocimiento: seguir preguntando porqué nos hacemos lo que nos hacemos y si podríamos hacernos las cosas de otra manera. La respuesta que he esbozado apunta hacia la posibilidad de una convivencia pacífica. Pero esta no se logrará a través de un nuevo orden mundial que la implante, sino con el reconocimiento de la diversidad de lenguas, creencias, necesidades, cuerpos, deseos, etc. que definen a la especie humana. Desde cada prisma personal o colectivo el camino pasa porque haya tantas culturas para hacer las paces como maneras de ser, sentir y organizar las relaciones con otras personas. Y porque aprendamos a tejer las alianzas de las revoluciones pendientes.

El viaje en el que nos embarcamos toca ya a su fin. Atrás queda una filosofía butleriana plagada de interrogantes y que ofrece, sin duda, sugerentes respuestas. Queda expuesta la violencia que día a día ponen en juego las normas, marcos y discursos a través de los cuales concebimos a nuestros vecinos y vecinas, y también a aquellas personas de quienes nos separan miles de kilómetros. Quedan cuestionados los centros de poder, y visibilizado el poder sin centro. Quedamos dolidas por la injusticia social y por la desigualdad, tristes por los rostros sin reconocimiento e impotentes por el reparto diferencial del duelo. Pero tras las lecturas queda también el agradecimiento a una filósofa que sigue poblando sus textos de ideas tan provocativas como pertinentes, la emoción del aprendizaje a partir de los lúcidos diagnósticos de nuestra contemporaneidad por parte de los distintos autores y autoras, la ilusión por extender la empatía más allá de los límites de lo impensado, el reto de creer en las fuerzas de la performatividad, el convencimiento de que pueden ser subversivos nuestros modos de acción. Queda la expectación por ver hasta dónde pueden llegar los cuerpos que toman las plazas en alianza y en qué medida somos capaces de imaginar y poner en práctica nuevas formas de hacernos las paces cada día. Queda, al fin, el sueño de aprender a escucharnos donde apenas nos vemos.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Abadi, D. (2016): “Deleuze y Derrida: diferencias divergentes”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 68. Fecha de consulta: 18/09/2018. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/214771>
- Austin, J. L. (2008): *Cómo hacer cosas con palabras* en *Revista literaria digital Katharis*. No se incluyen datos de la publicación en papel, pero el texto corresponde a la traducción de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi (Buenos Aires, Paidós). Fecha de consulta: 12/09/2018. Disponible en: http://revistaliterariakatharsis.org/Como_hacer_cosas_con_palabras.pdf - 1955
- Arisó Sinués, O.; Mérida Jiménez, R. M. (2010): *Los géneros de la violencia. Una reflexión queer sobre la "violencia de género"*. Madrid, Egales.
- Beck-Gernsheim, E.; Butler, J.; Puigvert, L. (2001): *Mujeres y transformaciones sociales*, Barcelona, El Roure.
- Benhabib, S.; Butler, J.; Cornell, D.; Fraser, N. (1995): *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York and London, Routledge.
- Benhabib, S. (1994): "Feminismo y posmodernidad: Una difícil alianza", en Celia A. (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Comunidad de Madrid-Dirección General de la Mujer-Instituto de Investigaciones Feministas-Universidad Complutense de Madrid, pp. 241-256.
- Brown, W. (2014): *La política fuera de la historia*. Madrid, Enclave de Libros.
- Burgos, E. (2008): *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, Antonio Machado Libros.
- Burgos, E. (2016): "Cuerpos feministas en revolución", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Supl. 5, pp. 611-620. Consultado a: 20/08/2018. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/268791>.

- Butler, J. (1998): “Actos performativos y construcción del género”, en *Debate Feminista*, nº18, pp. 296-317.
- Butler, J. (2000): “Imitación e insubordinación de género”, en *Revista de Occidente*, nº235, pp. 85-109.
- Butler, J. (2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’*, Buenos Aires, Paidós.
- Butler, J. (2004): *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis.
- Butler, J. (2004): “Performativos soberanos”, en *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis, pp. 125-173.
- Butler, J. (2006): *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.
- Butler, J. (2007): *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
- Butler, J. (2009): *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Butler, J. (2009): “Performativity, precarity and sexual politics”, en *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3), pp. I-XIII.
- Butler, J. (2010): *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Madrid, Paidós.
- Butler, J. (2011): *Violencia de Estado, guerra, resistencia*, Katz, Madrid.
- Butler, J. (2012): *Sujetos del deseo: Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Butler, J. (2012): “Jugársela con el cuerpo”, en Soley-Beltran, P. y Sabsay, L. (eds.), *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*, Madrid, Egales, pp. 223-234.
- Butler, J. (2014): “Repensar la vulnerabilidad y la resistencia”, conferencia impartida en Alcalá de Henares en junio de 2014, en el XV International

Association of Women Philosophers Symposium. Philosophy, Knowledge and Feminist Practices. Consultada a: 14/08/2018. Disponible en: <http://paroledequeer.blogspot.com/2014/06/repensar-la-vulnerabilidad-por-judith.html>.

- Butler, J. (2017): *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Barcelona, Paidós.
- Butler, J.; Athanasiou, A. (2017): *Desposesión: lo performativo en lo político*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Cardona C.; Francesc Ll. (2008): *Historia de la paz y del pacifismo*. Barcelona, Asociación para las Naciones Unidas en España.
- Cascón Soriano, P.; Martín Beristain, C. (2000): *La alternativa del juego [1]. Juegos y dinámicas de educación para la paz*. Madrid, Catarata.
- Cascón Soriano, P. (2004): *Educación en y para el conflicto*. Barcelona, Cátedra UNESCO sobre Paz y Derechos Humanos.
- Chambers, S.; Terrell, C. (2008): *Judith Butler & Political Theory: Troubling politics*. Nueva York y Londres, Routledge.
- Comins, I. (2009): *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*. Barcelona, Icaria.
- Davis, J. K. (2018): “¿Quiere vivir más? Considere los aspectos éticos”, El País, consultado a 4/9/18. Disponible en:
https://elpais.com/elpais/2018/09/04/ciencia/1536056945_997020.html
- Derrida, J. (1989): "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, pp. 347-372.
- De Beauvoir, S. (1987): *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- De Lucas, J. (2012): “España castiga a los inmigrantes”, artículo publicado en *Le monde diplomatique en español*, año XVI, n. ° 200, p.3.

- Ennis, K. (2008): “Michel Foucault and Judith Butler: troubling Butler's appropriation of Foucault's work”, PhD thesis, University of Warwick.
- Escudero, A. (2013): "Todo tiene un límite. Decrecimiento y crisis de la modernidad" en la revista online *La Caverna de Platón*. Consultado a 7/5/18. Disponible en:

<https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/decrecimiento1314.htm>
- Fernández Buey, F.; Mir, J.; Prat, E. (eds.) (2010): *Filosofía de la paz*. Barcelona, Icaria.
- Fisas, V. (2011): *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona, Icaria.
- Butler, J., (2017): “Judith Butler escreve sobre sua teoria de gênero e o ataque sofrido no Brasil” en el periódico digital *Folha de São Paulo*. São Paulo, Grupo Folha. Consultado a 19/08/2018. Disponible en:

<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/11/1936103-judith-butler-escreve-sobre-o-fantasma-do-genero-e-o-ataque-sofrido-no-brasil.shtml>. Acceso: 1/9/2018.
- Foucault, M. (1961): *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires, Paidós.
- Foucault, M. (1967): *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE.
- Foucault, M. (1980): *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta.
- Foucault, M. (1993): *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001): “No al sexo rey”, entrevista por Bernard Henry-Lévy, en Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, pp. 157-173.
- Foucault, M. (2002): *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005): *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.

- Foucault, M. (2009): *Caja de herramientas contra la dominación*, Oviedo, Universidad de Oviedo.
- Fraser, N. (2000): “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler”, *New left Review*, nº2, pp.123-134.
- Fraser, N.; Butler, J. (2017): *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*, Traficantes de sueños, Madrid.
- Garcés, M. (2017): *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona.
- Harris, I. M.; Synott, J. (2002): “Peace education for a new century” en *Social Alternatives*, vol.21, nº 1.
- Ingala, E. (2016): “Cuerpos vulnerables y vidas precarias. ¿Un retorno de lo humano en la filosofía política de Judith Butler?” en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, pp. 879-887. Consultado a: 10/09/2018. Disponible en:

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/268741>
- Kirby, V. (2011): *Judith Butler: pensamiento en acción*. Barcelona, Bellaterra.
- Lederach, J.P. (2000): *El abecé de la paz y los conflictos*. Madrid, Catarata.
- Mate, R. (2003): *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid, Trotta.
- Martínez Guzmán, V. (2009): *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.
- Mesa Peinado, M. (2008): “Sociedad civil y construcción de paz: una agenda inconclusa”, en *Pensamiento Propio* nº28, pp. 137-162.
- Muller, J.-M. (2004): *El coraje de la no violencia. Nuevo itinerario filosófico*. Cantabria, Sal Terrae.
- Muñoz, F. (2001): *La paz imperfecta*. Granada, Universidad de Granada.
- Nietzsche, F. (1963): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En *Obras Completas*: Buenos Aires, Aguilar.

- Nussbaum, M. (2000): "The professor of parody" en *The New Republic Online*. Consultado a 05/08/2018. Disponible en: www.akad.se/Nussbaum.pdf
- Ortega, P.; Pozo, A. (2005): *Noviolencia y transformación social*. Barcelona, Icaria.
- Ortega, P. (2016): *La sociedad noviolenta. Conversaciones con Pepe Beunza*. Samos, Dharana.
- Phillips, A.; Olivares, C. (2009): "El feminismo y el liberalismo nuevamente: ¿tiene razón Martha Nussbaum?" en *Debate feminista*, nº39, pp.130-151.
- Rubin, G. (1989): "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en S. Vance, C. (comp.), *Placer y peligro*: Madrid, Talasa, pp. 113-190.
- Rubin, G. (1996): "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo", en Lamas, M.: *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*: México, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa-P.U.E.G., pp. 35-96.
- Seminario de Educación para la Paz-APDH (2000): *Educar para la paz. Una propuesta posible*. Madrid, Catarata.
- Solana, M. (2017): "La noción de subversión en Judith Butler". Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires. Consultado a 13/09/2018. Disponible en:
<https://www.teseopress.com/lanociondesubversionenjuthbutler>
- Solana, M. (2011): "La crítica de Martha Nussbaum al quietismo político de Judith Butler", II Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, 28, 29 y 30 de septiembre de 2011, La Plata, Argentina. En *Memoria Académica*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata. Consultado a 13/09/2018. Disponible en:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4897/ev.4897.pdf
- Soley-Beltran, P.; Sabsay, L. (eds) (2012): *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*, Madrid, Egales.

- Valverde Gefaell, C. (2015): *De la necropolítica neoliberal a la empatía radical. Violencia discreta, cuerpos excluidos y repolitización*. Barcelona, Icaria.
- Wittig, M. (2005): “No se nace mujer”, en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales, pp. 31-43.
- Warchus, M. (director) (2014): *Pride*. Reino Unido, Calamity Films.