

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



“MUJERES: CUERPO, PERFORMATIVIDAD Y VULNERABILIDAD. UNA MIRADA A
JUDITH BUTLER DESDE LA PRECARIDAD LATINOAMERICANA”

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRA EN FILOSOFÍA

Presenta

NOHEMÍ RAQUEL GONZÁLEZ GARCÍA

Directora: Dra. Silvia L. Gil

Lectoras: Dra. Paula Arizmendi Mar

Dr. Dante Ariel Aragón Moreno

Ciudad de México, 2022

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo I. Interrogar los cuerpos: tensiones entre la materia y el poder	7
I.I. Crítica a las aproximaciones al cuerpo	7
I.I.I Crítica la inmunidad ontológica	9
I.I.II Cuerpo y norma. ¿Barrera? entre sexo y género	16
I.I.III Tensiones entre lo material y lo discursivo	22
I.II. El enfoque de la performatividad.....	29
I.II.I Rastreo conceptual	29
I.II.II Corporalidades performativas	36
I.II.III Respuesta a las objeciones.....	43
Capítulo II. Una mirada ontológica y política a la corporalidad femenina	52
II.I Ontopolítica de la vulnerabilidad.....	52
II.I.I Rastreo conceptual. Butler recupera a Levinas	54
II.I.II Vulnerabilidad en sentido ontológico	59
II.II Vidas precarias.....	77
II.II.I Precariedad y precaridad.....	79
II.II.II Precaridad, mujeres y subversión	88
III. Diálogos cruzados. Claves butlerianas para mirar el aquí y ahora como mujeres latinoamericanas	95
III.I Un sujeto del feminismo abierto y contingente. La potencia de la indeterminación material en contextos feminicidas.....	97
III.II ¿Qué nosotras podemos? Lo trans en los feminismos y la posibilidad de cambiarlo todo.....	108
III.III. La organización de lo común desde la vida precaria. Resituar lo común en otro lado, qué política podemos.....	117
Bibliografía	127

Introducción

Hacerse sujeto mujer en un país feminicida exhorta a replantear las posibilidades de nuestra existencia. ¿Qué implica ser mujer?, ¿de qué vida hablamos cuando hoy nos referimos a las mujeres?, ¿qué implica disputarnos la pregunta por el sujeto? La noche del 3 de mayo de 2017, Lesvy Berlín Osorio fue asesinada en su universidad a manos de su novio. Al día siguiente, las autoridades universitarias sostuvieron que se trataba de un suicidio y hasta negaron que Lesvy fuera estudiante. Cientos de mujeres protestaron en las instalaciones, su madre incluida, convocaron a más compañeras y el lugar del crimen se volvió un sitio de subversión a través de la reunión. No todas ellas conocían a Lesvy, pero todas ellas eran mujeres y todas ellas sabían qué significa ser mujer en México. Sabían que Lesvy, mujer joven, con planes y alegrías, no había terminado con su vida. Sabían que en este país once mujeres son asesinadas a diario por ser mujeres, porque sus cuerpos y vidas no son consideradas dignas ni importantes para una estructura social basada en el privilegio masculino. Desde esos saberes, la lucha por la verdad y la justicia de Lesvy unió a mujeres de distintas geografías contra la impunidad y en la subversión de las políticas en las que los cuerpos de las mujeres son desechables, explotables y cosificados. Dos años después, la lucha de su madre y las mujeres que la acompañaron lograron la sentencia en contra de Jorge Luis González Hernández, el feminicida de Lesvy. La resistencia del cuerpo de mujeres planteó también la potencia del acompañamiento, la contención, la búsqueda de una justicia otra y, con ello, de otras posibilidades de ser mujer hoy en México.

Si en México el terror es la norma, la resistencia de las mujeres es el ejercicio de subversión de esa norma. Es el no a las violencias contra ellas y, a la vez, es el sí a otro modo de vivir. Aquí, leemos a Butler pensando en el Estado de México, en zonas marginales donde las mujeres son desaparecidas, pero también donde las mujeres se organizan para buscar a sus compañeras, donde colman los tribunales hasta lograr sentencias, donde crean procesos de acompañamiento y caminan juntas. En las siguientes páginas reflexionamos sobre qué significa ser mujer porque vivimos un contexto profundamente doloroso y paradójico. Por un lado, se hace patente una política del terror que parecería indicar quiénes son las mujeres, qué tratamiento debe dárseles, cuánto y para qué sus vidas importan. Por otro lado, presenciamos movimientos masivos de mujeres que toman las calles y espacios públicos para

protestar contra las violencias y empujar otros modelos de organización colectiva que repiensen la vida común.

Las múltiples violencias que se ejercen contra las mujeres son una de las razones que motivan nuestro presente análisis; la fuerza colectiva de la subversión de las mujeres es la otra. Ambas razones plantean una disputa por el significado de ser mujer. ¿Qué implica la confluencia de estos poderes en los procesos de hacerse sujeto? Rita Segato, antropóloga y feminista argentina, en su visita a México reafirmó el dicho local “cuerpo de mujer, peligro de muerte”¹. Como el de Segato, hay múltiples análisis de la violencia contra las mujeres que nos permiten reflexionar en las formas políticas de la guerra y en el terror que el sistema capitalista heteropatriarcal racialmente estructurado² empuja contra las mujeres. Hoy, escribimos en torno a la filosofía de Judith Butler para hacer frente a esa sentencia de muerte, para desnaturalizar los sentidos comunes desde los que se define ser mujer, para preguntarnos de qué modo se ha constituido el ser mujer para que implique un riesgo de muerte y también cómo podemos transformar la categoría mujer para que otras formas de vivirla sean posibles.

Repensar los sentidos de ser mujer como abordaje del problema del sujeto político del feminismo es una cuestión de talante filosófico. Consideramos que, tanto las formas de violencia contra los cuerpos de las mujeres como los ejercicios de subversión de estos, suponen ciertas nociones del sujeto, de la corporalidad, del poder y de lo común. Así, en el análisis de la categoría mujer interrogamos el cuerpo de las mujeres como un problema ontológico que pone en tensión los poderes involucrados en la materialización de un sujeto abierto. Asimismo, abordamos la corporalidad desde la ontología de la vulnerabilidad, de un cuerpo primariamente susceptible, en la búsqueda de una herramienta ética y política que permita el encuentro. El problema de las mujeres como sujeto político también enfatiza el problema de la materialidad, pues cuando pensamos en “mujeres” en la paradoja descrita nos referimos a sus cuerpos que por un lado son atacados y por otro lado se organizan para subvertir. Entonces, la materialidad del cuerpo de las mujeres se vuelve un asunto filosóficamente problemático cuando señalamos que hay una estructura con mecanismos de normatividad con una serie de supuestos sobre qué sí es un cuerpo de mujer, cuál es la esencia

¹ Rita Segato, *La guerra contra las mujeres* (Madrid: Traficantes de sueños, 2016), 33.

² Dona Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza* (Madrid: Cátedra, 1995), 340.

de las mujeres y qué funciones corresponden a ese cuerpo sustanciado. A su vez, hay una fuerza constante de subversión en los feminismos en los que las normas son cuestionadas y se problematizan los sentidos de ser mujer.

Ser mujer está íntimamente relacionado con el poder que se ha ejercido en su definición y asignación de funciones en el sistema imperante. Pensar qué es un cuerpo de mujer permite problematizar la relación entre discursos y cuerpos. Esto sugiere algunas preguntas: ¿qué significa ser mujer en un contexto de precarización de la vida? ¿a qué nos referimos cuando hablamos del cuerpo de las mujeres?, ¿cuál es el sentido del ser mujer en este momento histórico? ¿hay una materialidad prediscursiva que es el referente último de ser mujer o se trata de una cuestión entremezclada con las formas de poder? Repensar el estatus ontológico del cuerpo de las mujeres, ¿abre posibilidades de vinculación o pierde capacidad de agrupación?, ¿permite pensar agudamente la precarización particular de las mujeres o borra la discrecionalidad de la misoginia? De fondo a estas cuestiones que la emergencia social demanda está la pregunta filosófica por cómo pensar la relación entre la materia y la palabra en un sentido ontológico.

Las preguntas que guían la investigación son las siguientes: ¿De qué hablamos cuando hablamos del cuerpo de las mujeres?, ¿a qué razones responden los contenidos que describen el sujeto mujeres?, ¿qué tensiones encontramos al cuestionar la aparente naturalidad de la diferencia sexual?, ¿qué formas de dominación se cristalizan en la ontologización de la diferencia sexual? Si interrogamos al cuerpo, ¿podemos transformar nuestros horizontes éticos y políticos?, ¿es posible repensar ontológicamente la corporalidad para desplegar un replanteamiento ético-político que dé cuenta de la crisis contemporánea?, ¿qué claves arroja el estudio del cuerpo y el sujeto para pensar las formas políticas complejas actuales?, ¿es posible articular sentidos comunes desde un sujeto mujeres no esencial?, ¿cómo serían estos? Si no es desde las identidades rígidas, ¿desde dónde podemos alimentar el encuentro político?

En la presente investigación analizamos el sujeto mujeres en la filosofía de Judith Butler desde sus nociones de cuerpo, materia, performatividad y vulnerabilidad. El propósito de la esta intervención en los estudios feministas es doble. Primero, consiste en reconstruir las tesis ontológicas de Butler sobre el cuerpo, en particular, los cuerpos de las mujeres, desde una lectura crítica en la que rescataremos a una Butler que, sostenemos, nos permite pensar en

otros materialismos y otros sujetos. De esta forma, se esbozan algunas claves para argumentar que “mujeres” es una categoría política y que en su constitución hay elementos para comprender la articulación entre el poder y el cuerpo, lo cual constituye una potencia para los feminismos en tanto que abre otros horizontes para pensar la reunión política más allá de los identitarismos. Segundo, pretendemos responder, a partir del aparato crítico de Butler, qué significa ser mujer en un presente de precarización extrema de la vida y cómo se relaciona su carácter ontológico con los fenómenos de violencia feminicida, para así reflexionar en torno a qué sujeto mujeres podemos y qué política es posible. Con tal objetivo en mente, la investigación está delimitada al estudio de las siguientes obras filosóficas de Judith Butler: *El género en disputa* (1990), *Cuerpos que importan* (1995) y *Vida precaria* (2004). La aproximación a su obra parte también de la profunda convicción de la conexión argumentativa del conjunto de su pensamiento³, es decir, que la Butler que se ocupa de cuestionar al género en 1990 está tan comprometida con el feminismo, la política y la ontología como lo manifiesta en su propuesta de la vulnerabilidad en 2004. De forma que encontraremos argumentos sólidos respecto al cuerpo en la aproximación integral de sus múltiples claves filosóficas.

Nuestra una hipótesis consiste en que el cuestionamiento de Butler sobre el sujeto mujeres -y su argumento en cuanto a la performatividad y vulnerabilidad- permite un desborde contra el cierre identitario y adquirir fuerzas desde la heterogeneidad de la vida y la subversión de la dominación de realidades otras –y no borra a las mujeres ni atenta contra el feminismo, como lo señalan algunas posiciones teóricas contra la teoría queer-. Así, potencia el sujeto mujeres como una categoría política, que nos ayuda a repensar *mujeres* en la crisis actual, redirigiendo el debate más allá de las dicotomías en torno a la diferencia sexual⁴.

En el primer capítulo realizamos un análisis de la teoría de Judith Butler sobre el cuerpo. El estudio inicia con la reconstrucción de la crítica ontológica de Butler sobre el ser de los cuerpos de las mujeres. La finalidad de ello es desnaturalizar la aproximación hacia el cuerpo

³³³ Esta idea ya fue planteada por Miriam Jerade, quien sostiene que no hay una fractura o corte en el pensamiento butleriano a lo largo de sus obras, sino una continua problematización que se atreve a cuestionar todo y mostrar el alcance de sus conceptos y críticas. Cfr. Jerade, Miriam, “Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo en Judith Butler” en *Open Insight*, núm. 11 (2016): 119.

⁴ A saber, si la diferencia sexuales un principio material contenido en el cuerpo de antemano, que radica en los caracteres biológicos y anatómicos con los que nacen los individuos; o si la diferencia sexual no existe materialmente, sino es un discurso sobre las intervenciones en el cuerpo.

al señalar las tensiones entre la materia y el discurso respecto a la constitución corporal. Para lo anterior, el concepto central butleriano que analizamos es la performatividad en su relación con el poder y la materia. Primero, seguimos la línea argumentativa de Butler en torno a su crítica hacia las aproximaciones esencialistas del cuerpo en su obra *El género en disputa*. Después, reconstruimos de forma crítica la propuesta butleriana sobre la performatividad para una comprensión otra del sentido de ser mujer. Investigamos y explicamos los argumentos de la filósofa que han sido objeto de controversia en la teoría feminista. La intención es reflexionar sobre la relación coexistente de la materia y el poder que conforma el cuerpo y las aristas del sujeto mujeres. Por ello, procedemos en el capítulo con la exposición interpretativa y explicativa de los razonamientos críticos de Butler y sus movimientos argumentativos para demostrar su potencia en los asuntos en juego en el debate de la categoría mujer como una categoría política.

En el segundo capítulo continuamos el análisis del cuerpo desde otras aristas butlerianas: su teoría ontológica de la vulnerabilidad y la potencia política de la precaridad, en conexión con su elaboración de otras formas para pensar el sujeto y la política. Señalamos los vínculos entre el poder constituyente de la corporalidad y la precaridad diferenciada para discernir los sentidos comunes del sujeto mujeres. Seguimos los argumentos de *Cuerpos que importan* (1995) y *Vida precaria* (2004) para dar cuenta de la forma en la que la filósofa analiza la corporalidad desde lo que considera como lo más propio e ineludible de la vida corporal, a saber, la vulnerabilidad. Nuestro propósito es indagar los alcances explicativos de su teoría, reflexionar sobre los caminos de comprensión del sujeto y de la organización común que se producen en su teoría de la vulnerabilidad como un principio ontológico y ético. Asimismo, discutimos si estos presentan límites o potencias para el movimiento feminista.

En el tercer capítulo analizamos la teoría de Judith Butler sobre el cuerpo en diálogo con las discusiones filosóficas recientes sobre la violencia contra los cuerpos de las mujeres y las formas de subversión política que se gestan desde los feminismos. En esta sección recuperamos las claves de la teoría butleriana respecto al cuerpo, la materialidad, el poder, la precaridad y lo común para repensar los sentidos del ser mujer a propósito de tres cuestiones de los debates feministas contemporáneos: el proceso del sujeto mujeres, la fuerza colectiva del “nosotras”, y la organización de lo común. En este marco, establecemos una conversación

con las filósofas (habría que señalar quiénes) a propósito de debates feministas actuales a través de los que identificar los alcances y los límites de la obra de Butler y entender la crisis contemporánea respecto a la categoría mujeres.

Capítulo I. Interrogar los cuerpos: tensiones entre la materia y el poder

I.I. Crítica a las aproximaciones al cuerpo

En *El género en disputa* (1990), Judith Butler examina minuciosamente el cuerpo para indagar cómo y desde qué supuestos éste ha sido definido para llegar a disimular su carácter político, y ser considerado como una sustancia dada de antemano. Butler sostiene que el cuerpo es político porque hay normas —a saber, el género— que operan en su constitución. Con su crítica, la filósofa desplaza la diferencia sexual del marco cientificista (¿biologista mejor?), pues apunta que es el poder el que produce la sexualidad. Al plantear la pregunta por la relación entre el poder, el cuerpo y el género, detecta que el análisis de las cuestiones sexuales suele remitir a la corporalidad como si ésta fuese un fundamento natural. Sin embargo, esa supuesta naturalidad contrasta con el carácter político que hemos mencionado. En un sentido foucaultiano, la sospecha de Butler es que la manera en la que interpretamos el sexo y el género en términos de diferencia sexual responde en realidad a formas de administración de los cuerpos en términos biopolíticos.

Para Butler la diferencia sexual nunca puede ser un a priori, siempre es una construcción, tan es así que señala la imposibilidad de pensar el cuerpo sin el género. Para ilustrar las tensiones entre cuerpo y género, Butler propone un escenario en el que vemos a un cuerpo travesti: el cuerpo travesti o es percibido como el de un hombre vestido de mujer o como el de una mujer vestida de hombre⁵. En ambos juicios de percepción señala que hay preceptos de género operando y una definición del cuerpo diferenciado sexualmente y como si esta diferencia fuese un asunto de la naturaleza. Por un lado, decimos que los preceptos de género están en las formulaciones porque lo que indica que se trate de una mujer o de un varón son las prendas, colores, comportamientos y formas que le han sido asignadas históricamente a una y a otro. Por otro, parece que lo que determina que sea un *hombre* vestido de mujer o una *mujer* vestida de hombre remite a lo que hay debajo de las prendas, esto es, a su sexo, a su cuerpo *natural, desnudo* de atavíos culturales. Si es así, la corporalidad está siendo dotada de un valor ontológico mayor al del género, de forma que el cuerpo parecería ser un principio estable que denota realidades, mientras que el género sería un accidente fluido que denota preferencias. En esa línea de valor ontológico, el género sería una cuestión accidental y el cuerpo expresaría esencia. Sin embargo, no podemos pensar un cuerpo sin género porque lo

⁵ Judith Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de identidad* (Barcelona: Paidós, 2007), 27.

que concebimos como cuerpo está entramado ya con el género en tanto que lo imaginamos sexuado, es decir, cuando vemos un cuerpo le suponemos ciertas funciones, le asignamos ciertos espacios y objetos que hemos determinado para cada sexo.

De tales tensiones surge el interés de Butler por cuestionar que el cuerpo sea una suerte de fijeza (¿esencia?) que soporta al género, pues las normas del género han determinado el significado de ser mujer y en esa definición se establecen límites que circunscriben a las mujeres. Para desestabilizar tales fundamentos, Butler investiga los supuestos ontológicos en torno a la comprensión del cuerpo que, según lo anterior, han sido condición de posibilidad para la solidificación del género. Por ello, su mirada crítica a la categoría “cuerpo” es una interrogante hacia lo que somos y la forma en la que llegamos a ser. Butler propone claves de comprensión para cuestionar las formas en las que los cuerpos se constituyen y los intereses que intervienen en tales procesos:

El cuerpo no es un «ser» sino un límite variable, una superficie cuya permeabilidad está políticamente regulada, una práctica significativa dentro de un campo cultural en el que hay una jerarquía de géneros y heterosexualidad obligatoria, entonces ¿qué lenguaje queda para entender esta realización corporal, el género, que establece su significado «interno» en su superficie?⁶

En su investigación, Butler está delineando un cuerpo que no es una materia privada original, sino que tiene que ver con procesos históricos y culturales en los que es interpretado. Denuncia que, a partir de lo exterior —por ejemplo, de los atavíos que señalábamos en el caso del cuerpo travesti— se determina lo que un cuerpo es —siguiendo el ejemplo, un hombre o una mujer con vestido del otro sexo—. Esta determinación también opera de forma contraria, en la que por definir un cuerpo como de mujer u hombre se espera que se cumpla con ciertas normas de su género, a saber, formas de comportarse, deseos, vestimenta, espacios, etc. En ello, la filósofa señala que el cuerpo es una cuestión política, que su asignación de género muestra la historicidad del cuerpo y las tramas de inteligibilidad cultural en las que está inserto, lo cual contradice que el principio corporal sea ahistórico.

Siguiendo el hilo de su razonamiento, el género —con sus normas sobre lo que debe percibirse como una mujer— sirve para codificar al cuerpo, produciendo la aparente sustancialidad del sexo y, con ello, lo que significan lo femenino y lo masculino. Debido a

⁶ J. Butler, *El género en disputa*, 271.

lo anterior, Butler no comprende al cuerpo como un *ser* en el sentido clásico del término, ya que no es fijo y no se mantiene inmutable ante los cambios culturales. Por el contrario, nos indica que el cuerpo es, más bien, un límite variable, esto significa que reconocer que el cuerpo es material no implica que esa materialidad sea ni un origen ni un punto neutro. Más bien, un efecto visible y palpable del ejercicio del género, esto es, de las normas que indican el deber ser del sexo. Entonces, en su comprensión sobre lo que el cuerpo es, Butler advierte que no hay neutralidad, que el cuerpo siempre es producto de las interpretaciones culturales de género que norman lo que debe ser interpretado como masculino o femenino. En ese sentido, nos advierte que el cuerpo que creemos ver como algo natural, en realidad no puede ser visto sin las interpretaciones culturales de género

Para abordar el análisis de Butler con respecto al cuerpo y al género desarrollaremos tres cuestiones que, posteriormente, conectaremos entre sí. La primera: la crítica a la inmunidad ontológica de la que el cuerpo ha gozado y que impide cuestionar los supuestos de su misma constitución. En tal razonamiento, comentaremos las tensiones que su postura tiene con la diferencia sexual a propósito del binarismo y la heterosexualidad. La segunda: la relación entre el cuerpo y las normas, lo cual nos llevará a problematizar si hay o no una distinción entre el sexo y el género. Finalmente, en la tercera cuestión nos detenemos en la controversia filosófica entre lo material y lo discursivo para comprender la corporalidad en sentido butleriano.

I.I.I Crítica la inmunidad ontológica

Al problematizar el género en *El género en disputa*, Judith Butler desestabiliza los supuestos con los que pensamos la relación entre el cuerpo y la identidad. La filósofa somete la corporalidad a una crítica ontológica para poner en relieve las hipótesis que subyacen cuando consideramos que el género es una cuestión cultural y que el sexo, en tanto que cuerpo, es inamovible y, por ello, tiene primacía en la formación de identidades prefijadas. Butler requiere cuestionar tal conjetura porque advierte que esa postura conlleva la reducción de los sujetos a determinados límites, pues, si apelamos al cuerpo sexuado para descubrir la identidad de los sujetos, encontraremos que la mirada al cuerpo está sesgada por preceptos sobre lo que debe ser, hacer y cómo debe funcionar un cuerpo que ha sido interpretado como perteneciente a determinado sexo. En dichos mandatos, Butler señala problemas como el razonamiento binario, la heterosexualidad obligatoria y mecanismos de opresión. Estos

problemas suelen pensarse únicamente respecto a los mandatos de género sin advertir que ya están operando cuando hablamos del sexo, de los cuerpos en su expresión de diferencia sexual. Así, los feminismos hacen del cuerpo un problema filosófico. A continuación, explicaremos la crítica butleriana al cuerpo y su postura respecto a la diferencia sexual.

Butler indaga los presupuestos del cuerpo en su diferencia sexual que lo hacen parecer tan sólido como para ser el referente del ser de las mujeres. Su investigación es una respuesta ante la aparente inmunidad ontológica del cuerpo, la cual ha hecho que ciertas normas y perspectivas sean percibidas como naturales o neutras cuando se trata de poderes operando en las definiciones de la corporalidad. A propósito de la imperiosidad que tiene el análisis de los poderes en la construcción del sexo, Elvira Burgos, filósofa española especialista en género y estudiosa de Butler, subraya que la crítica al cuerpo sexuado cobra relevancia no sólo en el ámbito académico, sino en la vida directa de las identidades marginadas por la estructura imperante de comprensión corporal:

Que estos problemas son vitales, que afectan a las vidas de las personas, es uno de los aspectos que la obra de Butler ha sabido destacar con contundencia. Considerar el sexo y el género como una realidad establecida y no discutible provoca violencia, dificulta, cuando no imposibilita, la vida de los individuos⁷.

En su análisis de la teoría butleriana, Burgos advierte que la filósofa estadounidense no se limita a una crítica de los mandatos contenidos en el establecimiento del género y del sexo a partir de sus funciones sociales. Para Burgos, Butler mira más profundo todavía y percata que la forma de comprender el sexo y el género de forma estática y como realidades inherentes al sujeto constituye en sí misma una violencia. Estas violencias, enfatiza la estudiosa de Butler, son cuestiones urgentes porque afectan la vida directa de los sujetos al grado de hacer sus situaciones invivibles, de aislarles de la vida social y atentar contra sus cuerpos. Desde nuestra lectura, reconocemos que los argumentos de Butler sobre la discusión por los referentes de la identidad tienen su origen en la preocupación por la marginalización de los sujetos que no se ajustan a las normas hegemónicas del género. En esta línea, indagamos en la obra de Butler para destacar las implicaciones de fijar la diferencia sexual como un punto de partida.

⁷ Elvira Burgos, *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler* (Madrid: Machado libros, 2008), 141.

En este panorama, encontramos que la mirada de Butler interroga el significado del ser mujer a partir de las formas de dominio que han estructurado la vida de forma tal que las mujeres son excluidas y violentadas mediante la dominación de sus cuerpos, el despojo de redes de cuidado social, discriminación múltiple y otras formas de crueldad que pueden culminar en feminicidios⁸. En este sentido, la preocupación por la violencia ejercida contra el cuerpo, en el contenido y la forma misma de comprender el sexo y el género, enmarca la problematización de Butler sobre el debate acerca de las identidades. Por ello, nos aproximamos a su teoría desde su esfuerzo filosófico por escudriñar las formas antes inadvertidas o subestimadas en las que el cuerpo es una formación de ejercicios de poder. De manera que el poder como modo de control que excluye y margina —como analizaremos posteriormente con las referencias a Foucault— es el tema que atraviesa sus investigaciones sobre el cuerpo.

En un contexto en el que los cuerpos son segregados en función de su adecuación o desviación con lo que su corporalidad indica que son —a saber, hombres o mujeres—, Judith Butler interroga si el sexo es realmente “dado”, cuestiona si podemos fiarnos de los discursos científicos. Butler se pregunta si al mirar al cuerpo con la pregunta por las identidades nos hallaremos con prescripciones disfrazadas de descripciones y rastreará a qué intereses responden y qué órdenes benefician:

Quando el «sexo» se esencializa de esa forma, se vuelve ontológicamente inmune a las relaciones de poder y a su propia historicidad. Como consecuencia, el análisis de la sexualidad se acaba en el del «sexo», y esta causalidad intercambiada y falsificadora no permite investigar la producción histórica de la categoría de «sexo» en sí⁹.

La filósofa critica la aparente naturalidad del cuerpo, entendido convencionalmente como un sustrato material ajeno a la cultura y las relaciones de poder. La categoría de cuerpo presenta la ventaja de ocultarse del análisis crítico, pues se resguarda en la idea de que es un hecho natural, biológico, en el que no se interviene de forma externa, sino que viene dado y es irreductible. Por este motivo, pareciera que las indagaciones de las maneras en las que el poder nos constituye terminan cuando empieza la corporalidad: existe una fuerte resistencia

⁸ El 26 de noviembre de 2018, Judith Butler dictó la conferencia *A critique of violence for our times*, en la Cátedra Latinoamericana “Julio Cortázar” en la Universidad de Guadalajara, a propósito de los feminicidios, el terror y la percepción sobre lo que las mujeres son en Latinoamérica

⁹ J. Butler, *El género en disputa*, 199.

para pensar los poderes que podrían construir al cuerpo. En este esquema, el cuerpo resulta ser una especie de fundamento natural a partir de la cual pueden consolidarse expresiones de género y del sujeto que sí tienen que ver con las relaciones de poder, como si sexo y género fueran tajantemente distintas. Por ello, Butler sostiene que hay una historia del sexo, esto es, que aquello que consideramos repositorio de la esencia de la sexualidad ha sido producido.

Esto sólo puede advertirse si se historiza el cuerpo, para lo cual habría que quitarle la inmunidad ontológica que Butler señala. Decimos que, cuando el cuerpo es pensado en su materialidad como fundamento y referente fijo, como una materia no construida, sino dada y diferente al poder, no es posible analizar las intervenciones que construyen una determinada noción de cuerpo. De forma que la categoría sería supuesta y quedaría exenta de análisis, pues correspondería a cuestiones biológicas ajenas a nuestra voluntad y a otros poderes. Con esta operación se esconden las relaciones de poder a partir de las cuales la clasificación entre hombres y mujeres adquiere sentido. Por ello, Butler desnaturaliza el cuerpo, aquello que ha sido pensado como la unidad más neutra y diferencial, al señalar que en la articulación de discursos normativos que lo constituyen como materialidad fija ya hay poderes operando que restringen sus posibilidades y le asignan funciones sociales. Entonces, esa materia puede ser analizada en su proceso de producción a lo largo de la historia y los intereses que la intervienen:

[E]l género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la «naturaleza sexuada» o «un sexo natural» se produce y establece como “prediscursivo”, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la cual* actúa la cultura. [...] Esta producción del sexo como lo prediscursivo debe entenderse como el resultado del aparato de construcción cultural nombrado por el género¹⁰.

Butler señala que en cuanto al sexo ocurren dos tratamientos (¿movimientos u operaciones mejor? importantes: su construcción y su ocultación; y ambos tienen que ver con el género y lo que éste significa en términos de categoría social que organiza lo femenino y lo masculino, pues no hay mujeres y hombres previos a las funciones de estos en las diferentes esferas de la vida. En cuanto a la operación de la construcción del sexo, Butler sostiene que se concibe como una materia natural prediscursiva, mientras que el género ha sido el lugar donde se han depositado los cambios culturales correspondientes a las mujeres y a los hombres. Entonces,

¹⁰J. Butler, *El género en disputa*, 55-6.

el sexo se coloca en un nivel anterior al género, en un estrato en el que el cuerpo estaría *desnudo* de su género, es decir, estaría sólo lo biológico despojado de sus aspectos histórico-culturales. Así, el sexo es creado para que la división entre hombres y mujeres siga prevaleciendo a pesar de las variaciones que pueda sufrir el género. Entonces, para Butler, la diferencia sexual no puede ser un a priori, siempre está construida. Sin embargo, al mismo tiempo, el proceso de producción del sexo se oculta. Según Butler, esta operación permitiría su inmunidad ontológica. De esta forma, si pensamos que el sexo es un elemento prediscursivo de la “naturaleza”, resulta imposible cuestionar los preceptos culturales y políticos que lo constituyen. Sin embargo, al mostrar que el sexo es una categoría en el que van los intereses de una cultura y una organización específica de la sociedad, es posible apuntar qué órdenes hace prevalecer el sexo.

Para Butler, los motivos de que el sexo no es neutro, sino un efecto de la cultura, son dos: la regulación de los sujetos y, al mismo tiempo, la marginación de identidades que no se adecúan a las normas sociales. En su análisis, recupera las investigaciones de Monique Wittig respecto a la sexualidad y los regímenes que reproduce:

La categoría de sexo es propia de un sistema de heterosexualidad obligatoria que, sin duda, funciona a través de un sistema de reproducción sexual obligatoria. Para Wittig [...] únicamente «hombre» y «mujer» existen dentro de la matriz heterosexual; en realidad, son los términos naturalizados que mantienen escondida esa matriz y, en consecuencia, la protegen de una crítica radical¹¹.

¿Por qué Wittig y Butler apuntan que el sexo implica heterosexualidad? La razón está en que hay dos sexos, mujeres y hombres, distinguibles por su anatomía, sus genitales, y de los que se presupone tanto su oposición como su complementariedad (no hay nada femenino en lo masculino y no hay nada masculino en lo femenino). En tal división, notan un orden binario que clasifica la diversidad de cuerpos en dos categorías, las cuales surgen para explicar la reproducción. Para Wittig, el binarismo disfraza las relaciones de poder de esencias complementarias, en las que lo masculino se sobrepone a lo femenino. De esta forma, se crea y repite un esfuerzo para afirmar la coherencia del deseo heterosexual, ya que se apela a la complementariedad de los sexos en la esfera reproductiva a partir de las funciones anatómicas de sus biología. Se refuerza la división binaria y opuesta como un hecho unívoco que

¹¹ J. Butler, *El género en disputa*, 224.

describe la realidad. Con ello, Wittig cuestiona que el binarismo femenino/masculino se ostente como una realidad ontológica a causa de los roles reproductivos, ya que esto supone una regulación de los deseos. Señala que las categorías de lo femenino y lo masculino cumplen un papel de repartición de labores y jerarquización dentro del régimen heterosexual. En ese sentido, fuera del régimen heterosexual y binario, “lo femenino” y “lo masculino” no tienen sentido, pues no hay ningún deber que limite la función de los cuerpos. Por lo que su propuesta es acabar con las categorías “hombre” y “mujer” para escapar de la economía heterosexual que impone la obligación de pertenecer a alguna apelando a la “naturaleza”.

Butler continúa la línea crítica de Wittig¹² y con su análisis desontologiza el sexo como categoría natural y desvela el funcionamiento de la heterosexualidad dentro del régimen. La perspectiva que sitúa al cuerpo sexuado como origen material implica dotar de valor irreductible las capacidades biológicas que se presumen de los cuerpos en su división binaria, lo cual funciona para la legitimación de un esquema heterosexual. A partir de este esquema, de la denominación de un sexo se sigue que haya ciertas funciones que le corresponden — como menstruar o gestar, en el caso de las mujeres— y que tienen vínculos con el contenido de sus deseos —por ejemplo, para poder gestar, su deseo ha de ser heterosexual—. Butler señala que cuando el cuerpo es presentado como una materialidad irreductible y fija, damos por sentado que las divisiones dualistas que clasifican el sexo de los cuerpos son categorías descriptivas de las funciones anatómicas que permanecen estáticas a pesar del tiempo. En este sentido, el cuerpo femenino, al pensar en la estructura heterosexual y binaria en la que se inserta, resulta ser una categoría social y no biológica.

En esta línea, Butler cuestiona la diferencia sexual porque remite la pregunta por el ser mujer al sexo, como si el sexo fuera su esencia biológica y el cuerpo sexuado fuese un hecho sólido que funciona como punto de partida. Al considerar el sexo como irreductible del cuerpo —en tanto que la misma idea de un cuerpo no puede pensarse sin sexo, sino que siempre se trata de un cuerpo sexuado—, la filósofa señala que se legitiman concepciones

¹² Es pertinente recordar que, si bien Butler encuentra argumentos importantes de Wittig para desmontar la ontologización del sexo, Butler difiere en la propuesta que hace la teórica francesa sobre la figura de la lesbiana como el derrumbe del orden sexual. La diferencia radica en que Butler cuestiona que todas las prácticas homosexuales sean subversivas, de igual forma, que no haya heterosexualidad volitiva; en ese sentido, critica que Wittig haga de la figura de la lesbiana un lugar puro al decir que ellas no son mujeres, como si su sexualidad estuviera por fuera del poder. Cfr. J. Butler, *El género en disputa*, 241-42.

heterosexuales de la corporalidad a partir de bases biológicas que esconden relaciones de poder. La crítica de Butler consiste en que la diferencia sexual sustancializa el sexo, pues la categoría de sexo está producida a partir del heterosexismo y el binarismo, los cuales contribuyen a prácticas de exclusión y opresión. Para Butler, la diferencia sexual presupone una visión del cuerpo como si éste fuese una realidad material de origen, cuya anatomía es causa del binomio mujeres y hombres, asumiendo así identidades fijas. Entonces, tanto la heterosexualidad como el binarismo resultan fundantes en las identidades.

Con tal crítica, Butler no pretende deslegitimar la diferencia sexual ni renunciar a ella, sino no darla por sentada y sacar la pregunta por el ser de las mujeres del sentido común, que parecería indicar que inquirir qué es ser mujer radica en su anatomía. En su problematización de la diferencia sexual, Butler encuentra que ambas categorías con las que dividimos a los cuerpos según su sexo tienen connotaciones binarias y heterosexuales, que suponen una jerarquía que oprime a las mujeres y a sujetos disidentes mediante su exclusión y expulsión de ámbitos sociales y de inteligibilidad cultural. En la desontologización del sexo, establece una distancia crítica de la diferencia sexual, pues redirecciona la pregunta por el significado de ser mujer de la mirada científicista a una filosofía crítica que aborda las tensiones que hay al formarse como mujeres en tensión con las imposiciones de una categoría heterosexista. Se trata de enfoques diferentes, el marco científicista da por sentado el esquema binario heterosexual jerárquico y busca asignar esencias, mientras que el marco crítico permite advertir las violencias de tal esquema y busca subvertirlas en la pregunta por el ser de las mujeres. Consideramos que el análisis de Butler permite que la diferencia sexual sea pensada en una esfera otra, una que pueda dar cuenta de la complejidad del sujeto mujeres, incluso de lo que ya está supuesto en la producción del sexo.

En lo anterior hemos establecido que la investigación de Judith Butler se inscribe en la preocupación por las causas estructurales del desplazamiento y la violencia ejercidos contra las mujeres. Indaga cómo se construyen las identidades para averiguar también cómo se produce su marginación. A nuestro parecer, la vinculación de estas dos preocupaciones es de gran relevancia teórica para la investigación del cuerpo y del sujeto político, ya que supone que hay una relación intrínseca entre lo epistémico, lo ontológico y lo político, misma tensión que vemos plasmada en la relación materia-discurso que será profundizada en apartados

siguientes. Por lo pronto, nos aproximamos a Butler desde un paradigma sin sitios puros y de crítica radical, lo cual no significa que toda representación de diferencia sexual sea eliminada de antemano. Aunque si bien a partir de lo anterior Butler indica que la diferencia sexual funciona como una ficción reguladora, consideramos que esto no implica que el sujeto mujeres desaparezca o merme en su capacidad política. Por el contrario, sostenemos que cuestionar los poderes que atraviesan la construcción de la categoría mujeres es una oportunidad de desplazamiento de las normas que históricamente han limitado sus procesos de hacerse sujeto y, de ese movimiento, puede pensarse procesos de agencia que desarticulen las formas tradicionales de pensar el sujeto mujeres. Por ello, consideramos que la sexualidad debe ser cuestionada y puesta en tensión por la crítica feminista.

I.I.II Cuerpo y norma. ¿Barrera? entre sexo y género

Hasta ahora, hemos presentado que para Butler la comprensión del cuerpo está íntimamente ligada con los poderes que operan en la delimitación de los marcos interpretativos a partir de los cuales organizamos la pluralidad en dos categorías, hombres y mujeres. La reconstrucción de la desencialización del sexo y la crítica a la diferencia sexual que aquí retomamos permiten continuar en la problematización que Butler expone entre el género y el cuerpo. Sus argumentos descolocan el cuerpo como punto de partida de la identidad, pues hay de por medio intereses culturales en su clasificación. Judith Butler se pregunta por la articulación entre el sexo y el género para dar cuenta de cómo el sujeto *mujeres* se ha producido en un esquema regulatorio. En este marco, introduce al poder en la ecuación, siguiendo la línea de Foucault, así comenzamos a notar que en la articulación del discurso que asigna un cuerpo como cuerpo de mujer hay un proceso normativo que restringe sus posibilidades y le asignan funciones sociales. Este camino de problematización permite a Butler afirmar que no hay una distinción entre el sexo y el género, que ambos están sujetos al poder y a las mutaciones de las normas históricas. Así, explica la relación entre el cuerpo y las normas que resulta en el sexo como ideal regulatorio. A continuación, describimos y comentamos el desarrollo de su pensamiento.

Con la crítica al heterosexismo y a la lógica binaria en su aproximación al sexo, la filósofa estadounidense desenmaraña las dinámicas reguladoras del sexo a partir de cómo se manifiestan los mecanismos de poder cuando surgen identidades que desafían el binario heterosexual. Para mostrar la discontinuidad sexo-género-deseo y cómo las instituciones se

esfuerzan en hacerlos coherentes, Judith Butler recoge el caso de hermafroditismo que Foucault analiza en *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* En ese texto, Foucault recorre la vida de Herculine/Alexina Barbin, hermafrodita en la Francia del siglo XIX¹³. El filósofo narra que en su nacimiento Barbin causó asombro y confusión en la comunidad de médicos, pues estos no sabían si se trataba de una mujer con un clítoris de gran tamaño o si era un hombre con un pene diminuto. En su desconcierto, convinieron en asignarle sexo femenino, de ahí su registro civil como mujer llamada Alexina y su posterior inclusión en un instituto únicamente para señoritas. En su desarrollo sexual, presentó deseos por sus compañeras, cuestión que le causó conflicto interno por las reglas sociales con las que se desarrollaba. En su consternación, acudió con un sacerdote, quien reprochó sus actos y la remitió a un médico, considerando ambos que su cuerpo estaba enfermo, que no era correcto. La situación devino en el cambio civil de sexo de Alexina, reasignándola como hombre y “convirtiéndola” en Abel. La reasignación legal implicó normas diferentes para el desarrollo de su subjetividad, criterios y vestimenta distinta para él/ella. Los cambios y los conflictos fueron tan abrumadores, que Herculine terminó con su vida, no sin antes registrar en forma de diario los devenires de su sexualidad.

Con el caso de Herculine Barbin, Foucault plantea la pregunta por la *realidad* del sexo y la asignación social sobre el deber ser de un cuerpo a través de instituciones y normas. En la misma línea, la pregunta de fondo que recupera Butler es por la identidad y su relación con el poder:

La producción táctica de la categorización discreta y binaria del sexo esconde la finalidad estratégica de ese mismo sistema de producción al proponer que el «sexo» es «una causa» de experiencia, la conducta y el deseo sexuales. El cuestionamiento genealógico de Foucault muestra que esta supuesta «causa» es «un efecto», la producción de un régimen dado de sexualidad, que intenta regular la experiencia sexual al determinar las categorías discretas del sexo como funciones fundacionales causales¹⁴.

Butler señala que el sexo es producido, que la diferencia sexual, aunque se presenta como una descripción proveniente de los cuerpos mismos, responde a los intereses de un régimen binario y heterosexual que requiere administrar los cuerpos en dos categorías para gestionar sus funciones sociales. Entonces, mediante el cuestionamiento radical sobre el sexo y los

¹³ Cfr. Michel Foucault, *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* (México: Revolución, 1985).

¹⁴ J. Butler, *El género en disputa*, 81-2.

poderes que rondan en su construcción y asignación, la filósofa concluye que la relación entre el poder, las categorías y el cuerpo necesita dejar de pensarse como si en el cuerpo estuviera contenida la esencia que determina las experiencias de deseo y género que le corresponden a los sujetos. Invita a interrogar al cuerpo sin suponerle una esencia ya dada, ¿podemos pensar en un sujeto sin esencia? Una vez señalando que hay poderes en tensión en la construcción de la diferencia sexual, Butler señala que el sexo es el producto de las categorías, a partir del cual se articulan las expresiones de género y los deseos “correspondientes” a cada cuerpo. Entonces, no se trata del sexo como una sustancia, el sexo es el resultado sobre el que están volcados discursos de poder. Para la filósofa, la triada sexo-género-deseo determina a los cuerpos que son posibles y a los que no, por ello ejerce control, pues aparentan ser descripciones que tienen origen en el cuerpo, pero son preceptos sobre el ser de un cuerpo, maneras de administrar a los sujetos.

En el caso de Herculine Barbin, la/el hermafrodita cuyos deseos no tenían coherencia con su cuerpo para los sacerdotes y médicos, Butler observa que hay identidades que se vuelven imposibles en el esquema binario, así que la diferencia sexual no se trata de categorías que describen hechos que los cuerpos expresan, sino una forma de gestión de cuerpos que norma lo que es posible, lo que cabe en el régimen y lo que no. En afán de crear congruencia entre lo que consideraban como materialidad dada y la expresión de género, estos le cambiaron el sexo de mujer a hombre de forma legal cuando comenzó a experimentar deseos lésbicos. Con este señalamiento, Butler puntualiza la operación de un binarismo sexual que se empeña en clasificar el mundo en dos sexos considerados completos y complementarios en su relación de género y deseo. Además, el análisis del caso muestra que la determinación del cuerpo en las categorías de hombre y mujer ya hay cuestiones de poder articulándose al asignar un sexo en aras de cumplir una función tanto biológica, en cuestiones de procreación, como social, al asumir roles de género. La ambigüedad que Butler detecta en los cuerpos es taponada por decisiones basadas en el binarismo de género y en los presupuestos del deseo sexual, cuando se asigna una identidad correspondiente a partir de cierta genitalidad.

A partir de esta crítica, sostenemos que el sexo no puede darse por supuesto, es ambiguo, no es inmune al poder y su asignación está determinada por el mismo. La regulación de los cuerpos a través del trinomio sexo-género-deseo queda explícita en el caso de Barbin, su

cuerpo fue reasignado para eliminar “desvíos”, fue administrado para hacerse caber en un marco interpretativo de corporalidades posibles. Con su análisis, Butler argumenta que no hay una continuidad entre el sexo, el género y el deseo, sino discontinuidad que pretende ser normada. Por ello concluye que no hay una barrera entre sexo y género, pues no podemos reducir el cuerpo a su sexualidad porque no hay una estabilidad dada ya ahí, sino pura ambigüedad y regulación. En ese sentido, el sexo tiene que ver con las variaciones de los intereses y las funciones sociales, de lo considerado como enfermo, desviado y, en sentido último, posible. En otras palabras, el sexo es un producto del poder, el cuerpo sexuado no es punto de inicio que arroje toda luz sobre la esencia de una identidad.

Con ello, Butler refuerza la investigación previa y confirma que el sexo se ha separado del género para crear una ficción de estabilidad, en cuyo disfraz se oscurecen los mecanismos sociales implicados en la esencialización de los sexos en un sistema binario y heterosexista. Así, la investigación de Butler encuentra múltiples resonancias con la teoría foucaultiana¹⁵ en cuanto a la capacidad creativa del poder. En *Vigilar y Castigar* (1975), Foucault desnaturaliza la aproximación inmediata hacia el propio cuerpo al analizar la manera en la que éste es construido por valores, regímenes y rutinas que modifican y condicionan su modo de vida y la relación que guarda con otros cuerpos e instituciones. En resumen, advierte que en el cuerpo hay distintos poderes ejercidos para controlarlo en favor de unos u otros intereses. Para comprender cómo opera el control, el filósofo estudia distintas categorías que se han inventado para controlar a los sujetos en cierta organización:

[El alma] está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga [...] Nace más bien de procedimientos de castigo, de vigilancia, de pena y de coacción. Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder¹⁶.

Foucault postula que hay un alma, la cual se entiende como un saber conformado por los contenidos de ciertos poderes que mediante categorías configuradas en un orden específico hacen posible que el cuerpo sea aprehendido de una determinada forma. Este saber de cierta

¹⁵ Sin embargo, es pertinente aquí recordar que Butler indica que su alianza con los autores postestructuralistas no consiste en una calca de los mismo al feminismo: “De hecho, no se trataba de ‘aplicar’ el postestructuralismo al feminismo, sino de exponer esas teorías a una reformulación específicamente feminista”. Butler, *El género en disputa*, 9.

¹⁶ Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (Argentina: Siglo Veintiuno, 2002), 29-30.

manera y no de otra significa pensar(se) de un modo, bajo ciertos parámetros, con categorías específicas que configuran el mundo de una forma y no de otra. Por ello, afirma que el alma vigila y castiga al cuerpo, pues a partir de los contenidos que constituyen el alma, el cuerpo se sujeta a límites determinados, está inserto en parámetros concretos que lo hacen sujetarse a normas. En este sentido, las normas provenientes de relaciones de poder están operando en el cuerpo, coaccionándolo desde antes de actuar, no sólo mediante castigos cuerpo a cuerpo explícitos, sino desde antes ya, desde las concepciones previas que le dan una forma en el mundo y se materializan de un modo determinado. A este respecto, el asunto en juego para Foucault —y para Butler— es cómo hemos llegado a ser lo que somos, lo cual permite pensar también cómo el cuerpo — y la categoría mujeres— se vuelve un problema filosófico. La cuestión central es que la clasificación produce efectos y legitima formas de poder, abusos y jerarquías. Entonces, advertimos que la asociación entre palabras, cosas y el orden de clasificación impacta más allá de una cuestión epistémica, tiene que ver directamente con cómo organizamos la vida en lo más práctico.

Foucault señala que el saber no condiciona únicamente la manera en la que vemos un fenómeno, también cómo (nos) experimentamos. Así, pone de relieve que las clasificaciones no son neutras, que no hay parámetros asépticos en los sujetos, aunque así se presenten. En este sentido, problematizamos la categoría mujer a partir de los mecanismos que han dado lugar a cierta esencia de lo que significa ser mujer. De esta manera, con el estudio butleriano nos percatamos que no es azarosa la forma de nombrar/narrar/crear el cuerpo —sexuado—, sino que está asociada a las formas preferibles en un contexto derivadas de la función que se espera que cumplan. La asociación entre palabras y cosas es una relación que también responde a relaciones de poder —aunque no sólo a éstas—, entonces cuando se cambia de criterio, cambia significativamente el punto de observación; los cuerpos se mueven de lugar, no *son* de la misma forma. Con la lectura de Butler y de Foucault advertimos que la forma en la que organizamos la materialidad es, en cierto sentido, un *hacer* la materialidad, pues esas categorías que describen crean un aquello que describen cuando lo ordenan y vigilan. Por ello, decimos que el cuerpo sexuado, tal y como lo pensamos, se produce a partir de normas contenidas en la diferencia sexual cuando es asumida como un hecho biológico cerrado, culminado y ahistórico.

A través de su arqueología, Foucault muestra cómo un conocimiento —que contiene en sí mismo normas, que no es neutro— adquiere valor de verdad como si se tratase de un hecho. Así, un cuerpo llega a ser el que es y no otro a partir de las fuerzas que lo constituyen mediante procesos de normativización que regulan su presencia en el mundo y sus acciones. Esto no es que el cuerpo sea la causa de las categorías, por el contrario, el cuerpo (sexuado) es un efecto de las categorías. En este sentido, el cuerpo está intervenido, el mecanismo que lo administra está en la capacidad de invadir las formas de hacerse sujeto¹⁷. El filósofo advierte que el dominio con respecto al cuerpo no se limita a darle muerte, consiste en controlar su vida, sus modos de ser y sus posibles movimientos. Dicho en otras palabras, se trata de una carga de categorías normativas que forman el saber del cuerpo, que queda organizado y vigilado al determinar de antemano lo que sí puede y lo que no, lo que le es propio y lo que le es ajeno.

Desde tal perspectiva, Judith Butler sostiene que el sexo funciona como un ideal regulatorio, esto es, un modelo a partir del cual se establecen normas a los cuerpos a través de categorías que los ordenan en funciones sociales diferentes que limitan sus campos de deseo, expresión e identidad. Tales categorías se presumen como fijas y naturales, lo cual permite que la ficción funcione, pues, señala Butler, la reviste de inmunidad ontológica que impide cuestionarla y rastrear sus vínculos con el poder. En el intento de coherencia, hay sujetos que cumplen con la regla de congruencia, que no presentan un inconveniente al orden, y otros sujetos que no caben en los límites de correspondencia sexo-género-deseo. El amplio espectro de diversidad y de identidades excluidas o patologizadas exhibe que las categorías sexuales no son una causa del género ni la esencia que le subyace, sino otra ficción. Sin embargo, aunque sea una ficción, no significa que no tenga una fuerza constitutiva; por el contrario, esa fuerza es generada por la relación imbricada entre materia y discurso. En esa línea, Butler constata que el cuerpo sexuado también es producto del poder. De forma que al distinguir entre dos sexos ya constatamos una gestión de los cuerpos y una administración de la vida con respecto a funciones sociales.

¹⁷ Sin embargo, la constitución del cuerpo a través de mecanismos de poder no implica la pasividad de éste con respecto a las normas. Foucault argumenta que el cuerpo se produce a sí mismo mientras está inmerso en las normas sociales, las cuales no son unilaterales ni están localizadas, sino que funcionan como un entramado de pensamientos que circula en las relaciones sociales indicando lo punible y modificando los modos de ser de los cuerpos.

Nos aproximamos al problema del sujeto político mujeres desde una perspectiva feminista que reclama los lugares asignados, las violencias simbólicas y la crueldad hacia nuestros cuerpos. En esa línea, señalamos que los significados que configuran los cuerpos están en disputa, los significados impuestos generan malestar. De esto que encontremos potencia filosófica y política en la teoría de Butler que apunta que lo ajeno y lo propio no son inamovibles porque las esencias son sólo apariencia revestida de solidez por la reproducción de las normas. Así, las regulaciones de los cuerpos de las mujeres pueden ser desestabilizadas y la articulación conjunta puede ser desde otros referentes que no reproduzcan las normas impuestas.

I.I.III Tensiones entre lo material y lo discursivo

¿Qué es el cuerpo?, ¿de qué hablamos cuando hablamos del cuerpo? A partir del señalamiento de las influencias del poder en la constitución misma de los cuerpos, Butler denuncia que los cuerpos sexuados no son materia simple y, en ese sentido, distan de fundamentar alguna realidad prediscursiva a la que podamos acudir como referente para referirnos a las mujeres en un sentido amplio. La pregunta por el cuerpo persiste. En *El género en disputa*, Butler desarrolló su pensamiento en torno a la explicitación de poderes que operan en la construcción del sexo y del género. En *Cuerpos que importan*, aborda las objeciones hechas a su postura y ahonda en el argumento para explicar sus consideraciones sobre la materialidad del cuerpo. En el presente apartado, desarrollamos su pensamiento al respecto para comprender cómo interactúan la materia y los discursos en la construcción del cuerpo.

Es oportuno adelantar que en nuestro análisis encontramos que Butler no se inserta en ningún polo materialista o idealista al respecto de la relación materia-discurso; la razón consiste en que los extremos ante este problema resultan ineficientes para explicar el complejo fenómeno del cuerpo sexuado. Por un lado, se ha argumentado que la materia es la base o tabula rasa que preexiste a las formas del lenguaje y es independiente de sus formas culturales, conformando una postura materialista. Estas argumentan que la materia, si bien es influenciada por los discursos y las formas culturales, es el soporte que persiste ante ello. En ese sentido, el cuerpo de las mujeres sería el sustrato sobre el que la opresión se ejerce y le da cierta apariencia. Por otro lado, se ha argumentado que no hay un sustrato material, sino puro lenguaje, que son las ideas de los sujetos aquellas que determinan las percepciones

materiales. De esta comprensión idealista se seguiría que no hay cuerpos de mujeres, sino sólo formas discursivas de entender a ciertos sujetos y que, en todo caso, lo que permite agruparlas es un concepto independiente de la corporeidad. Butler no sostiene ninguna postura de las anteriores, pues parecería que éstas se decantan por la primacía de algún lado del binomio y someten la otra. Ante los debates que han generado los matices entre tales polos materialistas e idealistas, Judith Butler problematiza y, retomando a Foucault, señala que los discursos no están por un lado y la materia por el otro, que no hay una frontera clara e infranqueable entre ambos. Podemos decir que su propuesta es contraria a una distinción dualista, pues ni el discurso a la materia ni la materia es ajena al discurso —como podemos advertir en su problematización del trinomio sexo-género-deseo a partir de categorías que responden a relaciones de poder y su interés por administrar los cuerpos—. Butler explica cómo en lo que respecta al cuerpo hay que prestar atención a ambas sin subsumirlas ni suponerlas, para así dar cuenta de la complejidad de la pregunta por el ser de las mujeres. La tesis de Butler consiste en que materia y discurso coexisten en imbricación para dar lugar a la corporalidad tal como la comprendemos y vivimos. En lo siguiente, reconstruiremos las problemáticas que advierte y sus argumentos sobre materia-discurso en su análisis del cuerpo sexuado.

Judith Butler sostiene que, cuando se aborda la materialidad del cuerpo, suele considerarse un origen por tener la impresión de la materia como el soporte sobre el que el poder se imprime, mas no que la materia es constituida por el poder. De ello que al preguntar por la categoría mujeres suele recurrirse al sexo como elemento de discreción. Contrario a esto, Butler problematiza. Advierte que hay una relación indisoluble de coproducción entre la materia y los discursos, es decir que, así como el poder se despliega sobre la materia que trata de controlar y gestionar, la materia se construye a partir del poder. La razón de ello versa en que el lenguaje —constituido por el mismo poder en tanto que nombra y conforma saberes— construye la materia. El lenguaje, siendo expresión de las relaciones de poder, (in)forma la materia en tanto que marca sus límites a partir de los cuales no sólo se vuelve comprensible, también existe. En este sentido, no seríamos capaces de señalar alguna materia que estuviera

por fuera del lenguaje, la materia resulta entonces siempre ligada a algún significado; en cuanto al lenguaje, no podríamos pensar en que éste no remita a lo material¹⁸.

Para explicar esto, Butler recupera el análisis del poder de Foucault en su *Vigilar y castigar* —anteriormente expuesto a propósito de la gestión de los cuerpos—. Foucault sostiene que el alma “aprisiona” al cuerpo en tanto que forma los límites del cuerpo, esto es, dicta cuál es su deber y qué es lo prohibido. A partir de esta distinción se forma la autocomprensión, percepción y consistencia del cuerpo¹⁹; hablamos de un poder que produce determinados cuerpos y hace imposibles otros. Esto no significa que el cuerpo se “subordine” a las normas; al contrario, el cuerpo las afirma dando vigencia a las normas en sus acciones. No es que el poder sea sujeto y el cuerpo objeto, —no es que el discurso esté por un lado mientras que la materia lo esté por otro muy diferente—, sino que, siguiendo a Butler, el cuerpo se materializa en la medida que lo inviste el poder:

La materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de modo tal que la materia de los cuerpos sea indisoluble de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales. [...] [Materia] como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia²⁰.

Butler sostiene que el cuerpo es un efecto del poder en tanto su ser material porque la materia es moldeada por las categorías. Sin embargo, como ya mencionamos, esa investidura se trata de una co-creación, pues Butler no considera que el cuerpo se creó *de la nada*, la materia se coproduce a través de procesos de significación, los cuales están vinculados a las relaciones de poder imperantes. En este sentido, la materialidad que solemos dar por sentada no es un *punto cero* en el cual se impriman las normas provenientes de las relaciones de poder. Butler argumenta que la materialidad es un proceso constante de materialización en tanto que la reiteración de categorías y normas constituye la materia de determinada forma. Si es así,

¹⁸ “[E]l lenguaje y la materialidad no se oponen, porque el lenguaje es y se refiere a aquello que es material, y lo que es material nunca escapa del todo al proceso por el cual se le confiere significación” Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Argentina: Paidós, 2002), 110.

¹⁹ Cabe recordar que Butler explica que hay cuestiones primarias del cuerpo, como sus necesidades y experiencias vitales, pero también hay construcciones que también nos constituyen como cuerpo. Ante esto, no jerarquiza la importancia de lo que acontece a partir de distinguirlo como “artificial” o “natural”, pues no todas las barreras a este respecto son claras y, de serlo, en tanto que ambas cuestiones, artificiales y naturales, constituyen a un cuerpo no habría razón suficiente para demeritar o restar importancia a una sobre otra.

²⁰ Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Argentina: Paidós, 2002) 19 y 28.

entonces las normas no sólo se “imprimen” en la materia, sino que las normas mismas están ya en su proceso de constitución. Por ello, hay un riesgo de pasar por alto el análisis del cuerpo y suponerlo como referente para la acción política²¹. La filósofa señala que hay poderes que están funcionando con eficiencia cuando el cuerpo no es sometido a un análisis crítico de su materialidad y los discursos de poder como el binomio que compone al cuerpo mismo. El cuerpo es materia, pero materia en un proceso constante de materialización, no materia como punto de partida.

Además de Foucault, Judith Butler retoma a Luce Irigaray para analizar las relaciones entre la materia y los discursos de poder y problematizar la pregunta por el ser de las mujeres. Hasta el momento, hemos explicado la crítica de Butler al esquema heterosexual y el sistema binario que regulan el cuerpo, el género y el deseo. En su diálogo con Irigaray, Butler destaca que el supuesto materialista oprime a las mujeres porque las encierra en su biologicismo, el cual implica determinadas funciones que dicotomizan lo privado y lo público. Para explicarlo, se remonta a la división clásica que Irigaray recupera entre materia y forma —a la manera de Platón—: desde la perspectiva antigua, la materia se distingue de la forma en virtud de que la primera es una suerte de contenedor tangible que adquiere contenido a partir de la forma, siendo ésta el principio de inteligibilidad del ser. Irigaray aborda el problema del binarismo materia-forma, que rastrea hasta la filosofía griega, en su ensayo “La *hystera* de Platón”²². Irigaray señala que esta oposición binaria replicaba la división de hombre y mujer; de manera que el hombre y lo masculino correspondía a la forma y por ello a la inteligibilidad y al ser por su capacidad de entendimiento, mientras que la mujer y lo femenino mantenía relación con la materia, como el medio o el soporte, algo más vinculado a la naturaleza y que requiere del otro complementario para ser entendible.

Para Irigaray, la vinculación de lo femenino a la materia significa que lo femenino es una materialidad no tematizable, ya que, en tanto que materia, no tiene forma —pues la forma es masculina— y sin forma no hay inteligibilidad. Por lo tanto, no hay manera de comprender lo femenino; las mujeres resultan excluidas del campo del ser. Desde tal perspectiva, lo

²¹ “Cuando este efecto material se juzga como un punto de partida epistemológico [...], al aceptar este efecto constitutivo como un dato primario, entierra y enmascara efectivamente las relaciones de poder que lo constituyen”. Butler, *Cuerpos que importan*, 64.

²² Luce Irigaray, *Espéculo de otra mujer* (Madrid: Akal, 2007).

femenino es un cuerpo afuera del ser, sin contenido y agotado en una materialidad carente de sentido. Entonces, lo femenino ligado a la materialidad sostiene la oposición binaria y perpetua jerarquizaciones en tanto que vincula lo masculino con el saber, el ser y el sentido; en esa línea, lo femenino viene a ser la condición de posibilidad para la “forma”. Además, tal marco materia-forma podría implicar que lo femenino asuma labores de soporte material, ya que con esa esfera es identificado, como el sostenimiento del cuidado y la reproducción de la vida—labores que no son asumidas de forma corresponsable por los hombres y, a pesar de ello, las vidas de ellos son sostenidas a partir de tales cuidados—. Desde esa posición, Irigaray señala que se sigue la constitución de una “esencia” corporal que limita y reparte el mundo. En el caso de las mujeres, lo material y lo privado; mientras que, en los hombres, lo inteligible y lo público

En conclusión, para Irigaray la corporalidad femenina no puede remitirse a lo material sin más consideraciones porque esto asigna una esencia de subordinación y complementariedad que la excluye de la inteligibilidad del ser a partir de la lógica occidental de lo mismo, en la que lo masculino monopoliza la razón. Desde tal perspectiva, lo femenino como lo fuera del ser no puede ser comprendido por sí mismo, sino sólo a partir de lo otro masculino. Al apelar a la corporalidad femenina como materia a-discursiva, parece que ser mujer es una cuestión imposible de tematizar por sí misma porque no hay nada que comprender, ya que es natural, privado y no tiene nada que decir si no es a partir de su reflexión con lo masculino —puesto que corresponde a la forma y la inteligibilidad—. En ese sentido, el cuerpo femenino se ha constreñido al espacio de la otredad, lo otro que sólo sirve para que lo mismo —lo masculino— se refleje o encuentre. A partir de ello, Irigaray destaca que lo femenino es lo no dicho y lo no pensado porque dicho orden binario implica que todo lo femenino remite a una relación de carencia con respecto a lo masculino. En esta línea, Irigaray afirma que no hay sexo más que el masculino. En la economía de lo masculino, sólo los hombres tienen significado y significante, el sujeto masculino es una unidad que representa el ser porque está ligado a la forma; por su parte, las mujeres no pueden ser esa unidad que representa el ser porque su diferencia es excluida en tanto que no pueden ser inteligidas al ser relegada a la materia informada.

Butler recurre constantemente a los análisis de Irigaray respecto al (no)lugar de lo femenino en un imaginario patriarcal, heterosexual y binario, las mujeres como el sujeto que no puede ser en ese sistema. Con base en la crítica de Irigaray sobre la materialidad, la filósofa estadounidense revitaliza la pregunta por el ser de las mujeres desde las tensiones en los materialismos. En “Deconstrucción y subversión”, Elvira Burgos investiga la propuesta de Butler sobre la materia en su articulación con el poder, recordando que la materia no puede estar vacía de contenido —por la problemática que Irigaray plantea—. A diferencia de la propuesta de Irigaray, Burgos destaca que el pensamiento de Butler establece una crítica al dualismo materia-forma, pero escapa de las conclusiones deterministas a las que podría conducir el principio materialista:

Butler subraya que las normas son las que materializan el sexo y que este proceso de materialización se hace posible por la reiteración, repetición obligada de las normas. Ella mostraría que la materialización del sexo, del cuerpo, no implica determinismo —tampoco, desde luego, voluntarismo— porque no es de ningún modo y nunca completa, ya que se exige persistir en ese proceso repetitivo de materialización²³.

La investigadora española advierte que la aproximación teórica de Butler a la materia permite situar la influencia de las normas y del poder clasificatorio en la aparente solidez del sexo, solidez que se debe a la repetición del sexo como método de estabilización. Es decir, el cuerpo sexuado es tal porque sus límites han sido preestablecidos en una comprensión de lo que debía ser. Entonces, la materia no es una base firme dada de antemano sobre la que el poder opera, sino que se va creando con sus particularidades y contenidos a partir de su entrelazamiento constitutivo con las normas provenientes de un poder discursivo hegemónico. Dado que entendemos la materia como un proceso de materialización, Burgos recuerda la advertencia de Butler sobre la incompletitud de dicho proceso, se trata de una materialización abierta que requiere persistencia discursiva, de nombrarlo repetidamente de forma tal que se cree un aparato epistémico-material que se componga como un límite que dé sentido al sujeto. De forma que, con su análisis de la materia, Butler desmonta la inmunidad ontológica porque muestra que la fijeza del sexo existe en la medida en que se materializa a través de la repetición del género —de los elementos y las funciones sociales que categorizan los cuerpos—, sin que esto signifique que el cuerpo puede ser cualquier cosa.

²³ E. Burgos, “Deconstrucción y subversión”, en *Judith Butler en disputa: Lecturas sobre la performatividad*, Soley-Sabsay, ed., (Madrid: Egales 2012), 110.

En este sentido, permite comprender el cuerpo sin apelar al determinismo y al voluntarismo constructivista, lo cual es crucial para pensar el debate en torno a las implicaciones de la teoría performativa de Butler —como veremos más adelante—.

La materia es el efecto formativo del poder, en esta línea, el cuerpo es materialización e investidura de poder, estos dos no pueden separarse, son coextensos y forman lo que entendemos por cuerpo con la reiteración de sus límites materiales y sus significados. Por lo que la ontología de los cuerpos como materia es discursiva, de manera que “mujeres” no es una categoría biológica, sino un significante político en tanto que la materialidad es construida a partir de relaciones de poder que, al regular los cuerpos, los crean de determinada forma. La filósofa no niega la existencia material de los cuerpos ni la capacidad constructiva de los discursos, por ello se aproxima al debate desde las tensiones y los límites de los cuerpos y los discursos de poder. Cuestionar al sujeto mujeres, en su apelación a una supuesta materialidad que se agota en lo biológico, no anula ni su experiencia corpórea ni elimina su nombramiento. El interés del análisis ontológico del cuerpo proviene de la necesidad de demostrar que “mujeres” no describe meramente caracteres anatómicos.

Con su crítica y revisión de la materialidad y el poder a propósito del cuerpo, Butler no exhorta a una erradicación de la categoría ni afirma que el cuerpo sea una cuestión baladí. Al contrario, la filósofa quiere investigar qué es aquello que hace que los cuerpos importen y así concebir de forma crítica el sujeto mujeres para que no sea un referente cerrado. Al cuestionar el cuerpo pretende abrir el término, comprenderlo críticamente, no repetir opresiones y saber cómo importa. Así, evita esencialismos en los que la diferencia no tiene lugar al universalizar el sujeto mujeres y, además, permite observar mayores aristas en la relación entre cómo es construido el cuerpo de las mujeres y las formas en las que es oprimido.

I.II. El enfoque de la performatividad

I.II.I Rastreo conceptual

Hasta ahora hemos señalado que la investigación de Butler constituye un esfuerzo teórico para dar cuenta de la complejidad en la que surge el problema ontológico y político del concepto mujer en su tensión material y discursiva. Analizar el sujeto mujeres exige no pasar por alto que el cuerpo está atravesado por relaciones de poder y, en ese sentido, comprender que es un proceso de materialización. Por ello, Butler necesita pensar la identidad corporal de otro modo. Tal modo ha de contemplar el carácter procesual e inacabado del cuerpo, así como la administración corporal de un entramado complejo de poder; además, advertir los riesgos de los polos materialistas deterministas e idealistas constructivistas. En este contexto, plantea la performatividad. Si bien en *El género en disputa* Butler emprende la propuesta de su teoría performativa, en *Cuerpos que importan* encontramos una profundización de su enfoque a partir de las referencias filosóficas que le antecedieron para pensar la performatividad en términos de iterabilidad y de la capacidad causal de los actos de habla. Así, recuperamos las nociones que Butler retoma de J. L. Austin y de Jacques Derrida para comprender en qué sentido piensa la performatividad. A continuación, explicamos los aportes que la filósofa recupera de cada autor y señalamos cómo se ubican en su propia teoría.

Para explicar cómo es que la performatividad es una forma en la que podamos detectar el poder, Judith Butler remite a la fuerza de los actos de habla que plantea Austin en *Cómo hacer cosas con palabras* (1962). En sus primeras conferencias recopiladas en la obra señalada, Austin estudia los enunciados que denomina “realizativos”:

[L]a noción de expresión realizativa exigía que la expresión consistiera en la realización de una acción (o fuera parte de dicha realización). Las acciones sólo pueden ser llevadas a cabo por personas, y en nuestros casos es obvio que quien usa la expresión debe ser el que realiza la acción. [...] Además, si el que formula la expresión está actuando, tiene que estar haciendo algo [...] Hay algo que, *en el momento en que se emite la expresión, está haciendo la persona que la emite*²⁴.

Tras distinguir diferentes formas de los actos de habla, el filósofo británico presta interés especial a aquellos en los que advierte que lo que se está comunicando es lo que se está haciendo, de forma tal que el mensaje es una acción. Él los llama realizativos porque en el momento en el que se efectúa el acto de habla se realiza también el contenido de lo que se pronuncia. En la interacción con el otro, lo que se comunica es la realización de una acción

²⁴ John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones* (Barcelona: Paidós, 1990), 103-4.

determinada. En ese sentido, los realizativos son actos de habla que crean o modifican la realidad a partir de intervenirla con una forma de nombrar una relación. Esto lo ejemplifica Austin en el estudio sobre el matrimonio, en el que una relación cambia de estatuto legal, formal y social a partir del “Yo los declaro...”. Aquí hay que resaltar que en su capacidad realizativa de modificar la relación de dos sujetos, los enunciados realizativos no crean de la nada, es decir, no estamos ante un idealismo lingüístico radical en el que el lenguaje “inventa” lo que hay. Los actos de habla realizativos intervienen la realidad en tanto que sí modifican de una manera fundamental la materia porque delimitan un marco conceptual para comprenderla, le marcan límites a los cuerpos y a la sociedad sobre la forma en la que ha de *ser*, siguiendo el ejemplo, un matrimonio posible. En esa línea, observamos que materia y discurso están imbricados, de ello que Butler recupere la importancia de los enunciados realizativos.

Además de su capacidad realizativa, Austin indica que estas expresiones son llevadas a cabo en primera persona, pues en la enunciación se realiza la acción. De forma que hay un énfasis en el sujeto porque es portador del lenguaje y éste tiene poder creativo. Esto significa que el sujeto puede dar lugar a ciertas realidades desde su nombrar, por ejemplo, explica Austin, cuando el sujeto promete algo. Pero también implica que el sujeto y las esferas de la vida están intervenidas por los discursos que cobran fuerza cuando se emiten porque modifican o crean situaciones determinadas. Es importante considerar que Austin explica que para que el acto realizativo se efectúe afortunadamente²⁵ es necesario que se den en el contexto correcto: “siempre es necesario que las circunstancias en que las palabras se expresan sean apropiadas de alguna manera”²⁶. De esta forma, disipamos la duda sobre si el hecho de que se traten los enunciados realizativos en primera persona los circunscriben a la voluntad. En esta cuestión, el filósofo advierte que no bastan las palabras por sí mismas, ya que para que las palabras sean una acción —y no sólo una expresión— se requiere del escenario adecuado en el que las palabras cobren sentido y se cuente con el reconocimiento de la capacidad de la persona que las pronuncia para efectuar efectivamente lo que dice. Esto se explica de mejor manera con los ejemplos de Austin sobre los bautizos, en los que no basta

²⁵ Ya que estos no pueden ser verdaderos o falsos en tanto que versan en una acción, sólo afortunados o desafortunados.

²⁶ J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, 45.

decir “yo bautizo”, para que esa oración realizativa sea afortunada es requisito que quien bautiza tenga la potestad para hacerlo y que el contexto en el que se pronuncia sea el apropiado según el ritual. Así, los actos de habla realizativos expresan, quizás aún de manera más explícita que otros, el carácter creativo y social del lenguaje.

Judith Butler retoma de Austin la capacidad productiva y de intervención social desde el sujeto, que el filósofo advierte en los enunciados realizativos. En *Cuerpos que importan*, Butler analiza el poder discursivo para (re)significar los cuerpos y enmarcarlos en límites determinados de inteligibilidad. La preocupación de Butler radica en que los cuerpos han sido constituidos de una forma a partir de las asignaciones sociales sobre el trinomio sexo-género-deseo, en lo cual puede estudiarse cómo el poder ha actuado, pero lo que se pregunta con especial interés es cómo hacer que las corporalidades que no han sido consideradas adecuadas en la administración heterosexual y binaria de la corporalidad puedan reivindicarse frente a los poderes que los marginaron. En este marco de relación entre el poder, el cuerpo y el discurso, Butler advierte la fuerza de la performatividad en los actos de habla realizativos de Austin:

Los actos performativos son formas del habla que autorizan: la mayor parte de las expresiones performativas, por ejemplo, son enunciados que, al ser pronunciados, también realizan cierta acción y ejercen un poder vinculante [...] Si el poder que tiene el discurso para producir aquello que nombra está asociado a la cuestión de la performatividad, luego la performatividad es una esfera en la que el poder actúa como discurso²⁷.

La filósofa recupera el carácter productor del discurso que Austin planteó en los actos de habla realizativos por la particularidad de generar las acciones que se expresan al momento que se enuncian. Butler señala que, si es posible que se hagan cosas con palabras al tiempo y por efecto de su expresión, se debe a la performatividad, a saber, que la repetición de un discurso genera efectos que dan forma, sitio y función a los cuerpos. Por ello, afirma que la performatividad es una esfera discursiva del poder en tanto que gestiona los cuerpos. La performatividad permite que ese poder no sólo ubique a los cuerpos en ciertos marcos, también indica que es posible transformar esas condiciones corporales porque los desplazamientos son posibles desde la creatividad de los actos de habla realizativos. En este sentido, esta esfera materia-discursiva tiene fuerza porque, en las tensiones de poderes que

²⁷ J. Butler, *Cuerpos que importan*, 315-6.

conforman los cuerpos, puede realizar acciones para modificar una relación o un marco de interpretación y formar los cuerpos de cierta manera. En nuestro análisis sobre los cuerpos, observamos que Butler no plantea un determinismo constructivista en el que el sujeto está sometido a los encuadres epistemológicos en los que se hace sujeto. Al contrario, en nuestra lectura consideramos que, si bien el sujeto está atravesado por relaciones de poder, éste en su mismo carácter discursivo puede intervenir(se) a partir de la performatividad. Se trata de un sujeto ambivalente, pues por un lado está sometido y, aun así, por otro lado, es agente. En esa línea, nos permite encontrar en el sujeto posibilidades de generar significados otros y procesos políticos de reivindicación a partir de esta discursividad material. En este punto hay que recordar lo analizado de Austin líneas arriba sobre que la capacidad productora de los enunciados realizativos siempre está situada en una trama social y que, aunque el enunciado por sí mismo proviene del sujeto, esto no implica que dependa de su voluntad, pues para que sea afortunado se necesita partir de lo social y no de lo individual. Así, decimos que la propuesta de Butler tiene que ver con las iteraciones sociales y no con cierto voluntarismo.

Como mencionamos al inicio de la cuestión, Butler recupera nociones de Austin y de Derrida para nutrir su enfoque de la performatividad. A partir de su publicación, la teoría performativa ha sido objeto de múltiples controversias, por ello Butler se detiene en su segundo prefacio (1999) a aclarar su propuesta y para hacerlo recupera los apuntes de Derrida. La filósofa explica que para entender la performatividad es importante la concepción de la iterabilidad que Derrida propone. En *La voz y el fenómeno* (1967), Jacques Derrida analiza cómo se forma un signo y cuál es su relación con los sujetos, en ello constantemente alude a la repetición como formadora de la idealidad de los signos:

Un objeto ideal es un objeto cuya mostración puede ser repetida indefinidamente, cuya presencia al Zeigen es reiterable indefinidamente, precisamente porque, desligado de toda espacialidad mundana, es un puro noema [...] su ser-ideal no es nada fuera del mundo, debe ser constituido, repetido y expresado en un médium que no enciente la presencia y la presencia a sí de los actos que lo enfocan: un médium que preserve a la vez la presencia del objeto ante la intuición y la presencia a sí, la proximidad absoluta de los actos a ellos mismos²⁸.

Para Derrida, el signo se entiende como un objeto ideal, una marca que dota de significado a los actos que refieren a un signo. En el tema específico de su obra, el filósofo francés señala

²⁸ Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl* (Valencia: Pre-Textos, 1985), 133-4.

que el signo es la idea significativa que da sentido a la voz y a la escritura, pues éstas se pronuncian y se inscriben apelando al signo. Pero Derrida advierte que el signo mismo, que se toma como objeto ideal que es eje de los actos de habla y escritura, está formado a partir de la repetición de la escritura y la voz. Es decir, explica que el signo es “puro pensamiento” en tanto que existe en la medida que se alude a él para expresarse, para denotar algo, ya sea en medio escrito o hablado. Entonces, el ideal es construido por un sistema de repetición que le da fuerza a un signo cada vez que lo “citan”, esto es, cada vez que es utilizado en la escritura o el habla. Para Derrida, el signo se solidifica como signo a medida que es repetido para referir una acción o un objeto.

En ese sentido, Derrida muestra que el ideal no existe en otro plano más que el de las acciones y que su validez y su fuerza sólo son tales a partir de otros actos de expresión que surgen como imitación al signo. El filósofo insiste en que, para que un signo siga siendo un signo, requiere un contexto en el que el signo permanezca como un objeto ideal e imposible de igualarse, pero que mantenga un nexo con los actos que lo repiten, de forma tal que esos actos intenten asemejarse al objeto en una suerte de imitación. Entonces, Derrida pone de manifiesto que la iterabilidad, que es la repetición que emula un objeto ideal, es la misma que lo convierte en ideal porque repite lo mismo, como si fuera una cita a la que hay que apelar para dotar de fuerza una acción, pero esa cita es robustecida y construida en su idealidad en la misma repetición de la cita. En este sentido, el filósofo cuestiona las esencias al señalar que sólo hay repeticiones, que los objetos ideales son ilusiones cuyo carácter construido se oculta en el proceso ritual de repetición en el que se asume y se insiste en el ideal, aunque éste nunca sea igualable.

La iterabilidad como la condición de repetición para dar ilusión de solidez a un objeto es un elemento crucial en la teoría de la performatividad de Butler, pues veremos que la filósofa logra explicar la fuerza del imperativo sexual a partir de la constante repetición del modelo binario sexual como una distinción esencial que contiene caracteres sustanciales de los sujetos. En *Cuerpos que importan*, Butler vincula la performatividad con la iterabilidad derrideana para explicar cómo funciona el género:

Esa acción repite como en un eco otras acciones anteriores y acumula la fuerza de la autoridad mediante la repetición o la cita de un conjunto anterior de prácticas autorizantes. Esto significa, pues, que una expresión performativa "tiene éxito" en la medida en que tenga por sustento y

encubra las convenciones constitutivas que la movilizan. [...] Esta visión de la performatividad implica que el discurso tiene una historia que no solamente precede, sino que además condiciona sus usos contemporáneos²⁹.

La filósofa explica que la fuerza de autoridad que puede advertirse en las normas y en los modelos que administran los cuerpos no se debe a que efectivamente contengan esencias, sino se debe a que han sido repetidos sistemáticamente en un ritual social que los ha formado como objetos ideales. En ese sentido, Butler indica que una norma ha tenido éxito porque cuenta con prácticas iteradas que la autorizan, pero esas prácticas han sido ejecutadas apelando a la norma. Entonces, muestra que las normas no tienen una existencia independiente de la práctica y que hay una suerte de intervención en la persistencia de la norma. Se interviene la norma al practicarla. Butler señala que esto es oculto porque cuando se practica no se sabe que esa acción ayuda a dotar de existencia el modelo que se imita, se crea imitando. Así, hay un ideal ficcionario, una ilusión de una esencia que es creada, pero cuya creación es negada para mantener su presencia como una esencia u objeto ideal. Es de especial interés advertir que la iteración de una norma es la que permite que esa norma tenga éxito, pues esto implica que, dado que depende de la repetición, es posible alterarse, ya que son posibles desplazamientos en tanto que la citación del modelo nunca logra igualarlo, sólo lo imita. Así, en ese repetir hay un desajuste a partir del cual puede haber una transformación.

En la acción de citar la norma hay una reapropiación de la misma, una forma de asumir ese modelo como el más propio o adecuado. Lo que hay en los movimientos de asunción y ocultación, explica Butler, es poder, en tanto que las normas se producen³⁰ junto con el sujeto. Consideramos que ese poder es estudiado por Butler en dos sentidos, el primero, en el que da forma un sujeto a partir de las normas, en ese caso, del sexo; el segundo, que, en el sujeto, dado que la norma requiere de repetición para existir como ideal regulatorio, pueden efectuarse desplazamientos que modifiquen la norma misma y abran posibilidades de acción para otros sujetos posibles. En esta comprensión del poder en la problemática entre materia y discurso, enfatizamos que con Butler podemos comprender la capacidad creativa de las

²⁹ J. Butler, *Cuerpos que importan*, 318-9.

³⁰ “Si un sujeto llega a ser tal sometándose a las normas del sexo, un sometimiento que requiere asumir las normas del sexo, ¿podemos interpretar que esa ‘asunción’ es precisamente una manera más de recurrir a las citas? En otras palabras, la norma del sexo ejerce su influencia en la medida en que se la ‘cite’ como norma”. Butler, *Cuerpos que importan*, 35.

prácticas discursivas únicamente en un ritual social. Con esto, marca distancia del voluntarismo relativista sin desvincular que la producción está situada en la primera persona.

En la línea de influencias que hemos trazado, decimos que la teoría de la performatividad de Judith Butler recoge el aspecto productivo del poder, en la medida en que permite pensar la agencia del sujeto en el interior de las normas sociales. El enfoque de la performatividad devela la propiedad construida de las normas regulatorias que, en su idealización, se dotan de autoridad y funcionan como criterios administradores de la corporalidad. Butler concibe la performatividad como poder a partir de la repetición de las prácticas discursivas que moldean los marcos de inteligibilidad. Advierte que el género funciona de forma performativa³¹, esto es, que el género es pensado como una esencia que diferencia los sexos y, de esa idealización, se actúa conforme a la división, pero lo que ocurre es que esa esencia es creada a partir de la práctica que actúa como si el género fuera efectivamente una esencia de los sujetos. Sostenemos pues que el análisis de la performatividad butleriana brinda una perspectiva en la que no hay fundamento de las identidades a priori de sus prácticas, ya que aquellos fundamentos son ficciones que se sostienen a medida que se oculta su carácter construido en el rito de iteración de las prácticas normativas. En otras palabras, el género, que es postulado como una esencia independiente, es ciertamente una actividad que cobra fuerza en la forma que se repite, es el efecto y no la causa. Aquí, lo que consideramos uno de los apuntes más valiosos de la performatividad es que esa repetición puede quebrarse, sufrir desvíos o ser torcida, y en esa distancia son posibles otros modos de ser. En cuanto al tema que nos atañe, con base en lo anterior sostenemos que, si ser mujer ha estado históricamente en función de las normas de género que dividen sexualmente el trabajo y el mundo con las implicaciones que tiene, se trata de una norma que es reproducida por los mecanismos de poder que conforman los sujetos. Y al ser procesos encarnados en sujetos específicos, estos pueden ser de otra manera. De forma tal que mujer no signifique siempre lo mismo, que ser mujeres sea entendido desde sus posibilidades y no desde las limitaciones de las normas de género, ya que, el sujeto mujeres no es una categoría determinada y cerrada, sino que está en constante cambio por la performatividad.

³¹ “Es posible que tengamos una expectativa similar en lo concierne al género, de que actúe una esencia interior que pueda ponerse al descubierto, una expectativa que acaba produciendo el fenómeno mismo que anticipa”. Butler, *El género en disputa*, 17.

I.II.II Corporalidades performativas

Después de su crítica ontológica al cuerpo sexuado y de un recogimiento de las aproximaciones sobre teóricas posibilidades de ser que no pasen por una vuelta a las esencias. Se trata de una lectura distinta por dos razones. La primera es que la filósofa busca dar cuenta de la corporalidad en su imbricación de materia y discurso de forma que pueda explicarse más del modo de ser del cuerpo, pero sin reducirlo a alguna esencia que capture sus posibilidades a través de categorías que impliquen funciones sociales específicas. La segunda razón consiste en señalar la capacidad activa de los cuerpos cuando se encuentran inmersos en un campo de poder. Así, cuando hablamos de cuerpo nos referimos a su construcción y materialización, reconociendo la ambivalencia del sujeto que por un lado está determinado en un marco onto-epistémico y por otro es capaz de agenciarse de sí. En este sentido, el estudio del cuerpo desde el enfoque de la performatividad tiene una finalidad doble: primero, que se investigue ontológicamente el cuerpo sin caer en postulados de estructuras rígidas que lo predeterminen; segundo, que se adviertan la capacidad de agencia de los sujetos. A continuación, explicamos cómo piensa Butler la diferencia sexual a la luz de la teoría de la performatividad ya expuesta.

En líneas anteriores explicamos la crítica de Butler hacia el cuerpo, donde señalamos la importancia del poder para comprender que la materialidad del cuerpo no es dada de antemano, sino que se construye a partir de un entramado de categorías que contienen normas que dan lugar a un cuerpo sexuado posible. Entonces, el cuerpo es un efecto de la imbricación materia-discursos de poder. Para dilucidar en qué consiste ese proceso de relación entre materia y discurso que da lugar al cuerpo sexuado, Butler propone analizar la cuestión desde la luz que arroja el concepto performatividad. En *El género en disputa*, la filósofa inicia su teoría de la performatividad al advertir que el cuerpo sexuado no es un punto inicial, sino que se constituye como tal a través de la repetición constante de las características que hacen inteligible al cuerpo en un marco de comprensión específico. En este sentido, la performatividad es el modo en el que el poder da forma al cuerpo, es la manera en la que el cuerpo sexuado es producido. Dicho en otras palabras, el cuerpo se constituye performativamente porque los límites desde los que se entiende el cuerpo, a saber, las categorías a través de las cuales se piensa y se norma, son materializados cada vez que se apela a ellos como modelo ideal.

Para pensar la performatividad, Butler³² hace referencia a la sentencia de Nietzsche en *La genealogía de la moral*: “no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir; ‘el agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo”³³. Con su alusión, la filósofa pone en tela de juicio las esencias, pues recuerda que no hay un fundamento oculto de los seres a partir del cual se determine la vida. Esto se debe a que no hay una esfera inmutable que preceda a la contingencia categorial que administra los cuerpos. Entonces, no hay nada más que el propio devenir, la existencia no está predeterminada, por el contrario, la existencia se realiza, se hace. No hay una esencia que sea causa de un determinado hacer, sino que la esencia es el resultado de un hacer específico motivado por la suposición de una esencia. En este marco ontológico, Butler enfoca el problema de la constitución de los cuerpos desde la performatividad —esto es, poniendo el acento en el hacer— e indica dos aspectos clave para entenderla:

[L]a performatividad del género gira en torno a esta metalepsis, la forma en que la anticipación de una esencia provista de género origina lo que plantea como exterior a sí misma [...] no es un acto único, sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo³⁴.

En primer lugar, Butler denuncia que las esencias del ser se crean a medida que se presuponen, pues al postular que hay una sustancia con determinadas características y funciones, los cuerpos se asemejan a ella con cada uno de sus actos, una y otra vez al igual que en sus marcos conceptuales de comprensión. En tal proceso de asimilación, la esencia es realizada, pues en la medida que se moviliza la idea de un conjunto de caracteres fundamentales de un ser y hay un proceso de imitación de ésta, ese conjunto cobra la ilusión de una esencia. En ese sentido, la esencia que se presupone inherente al cuerpo no es ninguna esencia, sino el resultado de las prácticas reiterativas que intentan asemejarse a esa esencia, la cual es un ideal regulatorio, puesto que la esencia está constituida por características que se dicen primordiales, pero que en realidad responden a normas y funciones sociales. Así, las esencias dependen de que se actúe como si existieran ya de antemano, pues sólo al repetir tales prácticas que concordarían con lo que exige la esencia, puede encontrarse dicha esencia,

³² “En una aplicación que el mismo Nietzsche no habría previsto ni perdonado, podemos añadir como corolario: no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas ‘expresiones’ que, al parecer, son resultado de ésta”. Butler, *El género en disputa*, 84.

³³ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2005), 59.

³⁴ J. Butler, *El género en disputa*, 17.

ya que “no hay ser detrás del hacer”. Entonces, podemos decir que con todos los actos en los que se “identifica” la diferencia sexual, realmente es en esa iteración prolongada que ésta se crea.

En segundo lugar, Butler enfatiza que la performatividad no se trata de una acción singular, pues esto ignoraría que las acciones están situadas en el entramado complejo de poder y el aspecto social de la ontología ya ha abordados. La filósofa indica que los actos performativos que dan forma al cuerpo sexuado están inscritos en una red de significaciones que distingue entre lo que es propio de un sexo y lo que no lo es. En ese conjunto de saberes sociales que administran las funciones corporales, los cuerpos se constituyen a través de los actos que realizan en concordancia con tales saberes y respondiendo a la clasificación en la que están inscritos. Entonces, las prácticas performativas no apelan a acciones voluntarias, ya que están inscritas en el mismo entramado de poder que regula los cuerpos. La performatividad, según indica Butler, es la repetición que materializa las categorías que se han naturalizado para distinguir a los cuerpos.

A partir de la performatividad, Butler vincula los postulados acerca de la ficción reguladora del sexo con la interrogante por el ser de las mujeres. Afirmar que la diferencia sexual funcionaría para gestionar los cuerpos, no implica que haya que renunciar a la pregunta ontológica, sino que ha de pensarse de otro modo en el que el cuerpo, el poder y la materia estarían conectados. A propósito de tal nexo, en *Cuerpos que importan*, Butler vuelve a la performatividad para explicitar que los actos performativos son los que dan el efecto de estabilidad a la diferencia sexual:

Performatividad debe entenderse, no como un "acto" singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra. [...] Las normas reguladoras del "sexo" obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos³⁵.

Para Butler es muy importante comprender que la performatividad, como proceso que vincula materia y discurso, no es voluntario en tanto que el sujeto está realizándose constantemente en un entramado de poder. La performatividad está en función de la referencia a la que la sucesión de actos apela como un ideal, esta es la esencia a la cual asemejarse. En ese sentido, la diferencia sexual en su materialidad compleja es producida performativamente en la

³⁵ J. Butler, *Cuerpos que importan*, 18.

medida que se actúa y se crea una estructura de comprensión como si la diferencia sexual ya estuviese de antemano y fuera independiente del actuar de los cuerpos. En ese movimiento, la mirada de Butler advierte que el proceso vincula las relaciones entre la materia y los discursos a partir de las normas que están en el interior de las categorías sexuales, como la heterosexualidad y el binarismo. De esta forma, concluimos que la performatividad pone en relieve el vínculo político que hay entre la materia y el discurso, a partir del cual surge el cuerpo sexuado. Consideramos que esta clave butleriana es un punto nodal para la filosofía feminista, pues a partir de ella podemos resituar los debates sobre el ser, la libertad y lo común. De ahí la importancia que tiene en la presente lectura para comprender las aristas del sujeto mujeres.

Si bien la filósofa estadounidense resalta la (co)creación del cuerpo en la performatividad, esto no implica que su teoría de la performatividad devenga en un constructivismo radical. En “De sujetos performativos: psicoanálisis y visiones constructivistas”, Leticia Sabsay, especialista en Judith Butler, atiende las críticas a Butler sobre los planteamientos constructivistas y se pregunta por las implicaciones deterministas del constructivismo. Sabsay explica que las críticas que le atribuyen a Butler rasgos constructivistas señalan que el sujeto está condicionado por el contexto, lo cual daría lugar a un sujeto determinado por su trama histórica. Sin embargo, la estudiosa de Butler objeta que la teoría de la performatividad butleriana plantea, en sí misma, una distinción absoluta de la corriente constructivista y determinista:

[L]a autora plantea que las tramas de poder en las que se configura el sujeto producen unos efectos contingentes que esas tramas de poder no pueden controlar ni limitar [...] las normas sociales que constituyen a los sujetos dependen de su actualización y reiteración para existir como tales, así como que las mismas pueden en cualquier momento ser re-iteradas o re-negociadas en sentidos que potencialmente podrían subvertir esa misma normatividad³⁶.

Sabsay explica que el enfoque butleriano de la performatividad se distingue de las posturas constructivistas porque, mientras que estas últimas asumen que el poder es totalizante en tanto que condiciona al sujeto, la performatividad es definida como reiteración, lo cual implica insistencia, un volver. La performatividad señala tanto la influencia de las tramas de poder en la constitución del cuerpo como la importancia de la participación del sujeto en la

³⁶ L. Sabsay, “De sujetos performativos: psicoanálisis y visiones constructivistas”, en *Judith Butler en disputa: Lecturas sobre la performatividad*, Soley-Sabsay, ed., (Madrid: Egales 2012), 136 y 138.

repetición de las acciones que sostienen la ficción de un ideal. En este sentido, la teoría de la performatividad no se asemeja a una crítica desde el constructivismo del género, pues la primera destaca la participación de un sujeto abierto que se desplaza, mientras que la segunda se limita a la postulación de un poder absoluto que determina a un sujeto. La distinción se debe a que el sujeto no está determinado por la normatividad que lo atraviesa, sino que opera un desajuste en el que los sujetos requieren apropiarse de la norma para que esta funcione, ya que la norma no puede ser efectiva sin la actividad del sujeto. De manera que la normatividad depende de la repetición del contenido en la formación del sujeto, entonces, si bien puede señalarse una suerte de sujeción del sujeto, también un margen de acción³⁷ que puede subvertir las opresiones. Con ello advertimos que Butler plantea la cuestión de la libertad como una distancia entre el sujeto y su sí mismo, un espacio de disputa en el que la libertad tiene que ver con la posibilidad de una acción amplia. Así, Butler es consistente en su postura ontológica en cuanto a que el ser no está determinado, a pesar de enmarcar la materialización del cuerpo en un proceso de reiteración de normas, pues el mismo carácter performativo apela a que es necesaria la acción del sujeto para que tales normas se realicen en la creación de una esencia. Esta tensión entre poder, materialización y agencia es de especial interés para nuestro análisis, pues reconoce la necesidad de abordar la categoría mujeres desde un sitio epistemológica y políticamente complejo, que apuesta, consideramos, por desenmarcar a las mujeres de los límites interpretativos que materializan una categoría patologizante, alienante y debilitante, desde la cual las normas de género restringen las formas de hacerse sujeto de las mujeres. Así, sostenemos que las tesis de Butler redirigen la discusión y politizan el sujeto mujeres.

En cuanto a cómo se performa el sujeto mujeres, podemos recordar la influencia de Simone de Beauvoir en Butler sobre que la mujer *se hace*³⁸, es decir, se convierte —y este convertir no versa ni en una elección voluntarista ni en una única acción—. Es un proceso en el que los sujetos están dentro de un entramado de poder que está mandando qué ser y cómo serlo. Pero Butler le critica a Beauvoir reproducir aún el dualismo cartesiano y por eso va

³⁷ “La paradoja de la sujeción (assujétissement) es precisamente que el sujeto que habría de oponerse a tales normas ha sido habilitado, si no ya producido, por esas mismas normas. Aunque esta restricción constitutiva no niega la posibilidad de la acción, la reduce a una práctica reiterativa o rearticuladora, inmanente al poder y no la considera como una relación de oposición externa al poder”. Butler, *Cuerpos que importan*, 38.

³⁸ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, (México: Siglo Veinte, 1989), 15.

más lejos al advertir que los cuerpos siempre están ya de antemano codificados, leídos en clave para distinguirlos como varones o mujeres. Butler va a cuestionar también en este movimiento argumentativo la identidad de la diferencia sexual. Para la filósofa estadounidense, el proceso de hacerse mujer está inscrito en un contexto en el que las relaciones de poder originan clasificaciones para comprender la diferencia sexual. En *El género en disputa*, Butler advierte que la opresión de los mandatos de género puede examinarse en el hacerse mujer desde el enfoque de la performatividad:

La apariencia de sustancia es exactamente eso, una identidad construida, una realización performativa en la que el público social mundano, incluidos los mismos actores, llega a creer y a actuar en la modalidad de la creencia. El género también es una regla que nunca puede interiorizarse del todo; “lo interno” es una significación de superficie [...] no hay una identidad preexistente con la que pueda medirse un acto o un atributo; no habría actos de género verdaderos o falsos, ni reales o distorsionados, y la demanda de una identidad de género verdadera se revelaría como una ficción reguladora³⁹.

La filósofa argumenta que, a partir de la performatividad, la identidad se muestra como una apariencia al comprender que los sujetos no son esa unidad a priori que postula la modernidad, sino un proceso de materialización en devenir. Entonces, el sujeto mujeres es construido, no como acto fundacional, sí como constante práctica y repetición de un discurso que presenta a la materia de tal modo que surge la identidad mujer como una categoría monolítica. Advertimos que esta clave de Butler se une a las críticas feministas de la opresión histórica de las mujeres mediante la imposición de discursos sobre el deber ser. Tales discursos, en tanto que son lenguaje y norma, limitan, en este caso, los cuerpos. En su cita, Butler enfatiza que las identidades definen y materializan las corporalidades para hacerlas distinguibles en función de sus roles de producción en un sistema patriarcal, heterosexista y binario. En este sentido, la propuesta performativa de Butler desvela que la identidad sexual funciona como un regulador de cuerpos. Entonces, el cuerpo sexuado no es una base primaria en la que el género actúa, sino que esa corporalidad determinada cobra forma a partir de la repetición de las normas de género.

El horizonte de la performatividad, tal como lo enfoca Butler, permite comprender las dimensiones lingüísticas y materiales que conforman al cuerpo en su dinamismo. La performatividad es la manera en la que el cuerpo marca sus límites y cobra significado a

³⁹ J. Butler, *El género en disputa*, 274-5.

partir de la repetición de determinadas prácticas —siempre en sus dimensiones material y discursivas—. De forma tal que la persistencia constituye un modo de ser y una configuración del cuerpo. Que el cuerpo sexuado sea performativo implica que no hay un cierre esencialista, es decir, que ser mujer no está determinado de antemano, sino que se construye y que, a pesar de constituirse en tramas de poder opresivas, el ser se encuentra abierto en tanto que el ideal sexual es una ficción, pues hay un margen de acción para reiterar o no los actos del ideal. En este sentido, la concepción butleriana del cuerpo arroja luz en la cuestión feminista el sujeto mujeres, retomando el giro de Beauvoir en el que *se llega* a ser mujer, no se es de antemano. Con ello, Butler logra solidificar su crítica al género y enfatiza la capacidad de agencia de los cuerpos sobre su identidad, lo cual permite abrir las posibilidades de ser al igual que evitar los cierres identitarios al alejarse de los esencialismos desde sus presupuestos.

Consideramos que el señalamiento de las filósofas, tanto del primer planteamiento de Beauvoir como la resignificación de Butler, es muy importante para pensar la capacidad de subversión del feminismo, pues que ser mujer no esté predeterminado ni por la genitalidad ni los mandatos sociales de reproducción o moral implica que hay posibilidad de ser de otro modo. Con la sentencia de la performatividad, la filósofa estadounidense no propone que todo verse en los discursos sobre el cuerpo, pues no lo plantea en un horizonte voluntarista individual porque no hay un sujeto-sustrato que dirija voluntaria e independientemente la materialidad de sí mismo. Por el contrario, recordemos que Butler enmarca al sujeto en un entramado de poder. En ese contexto de poderes, consideramos que la performatividad consiste en un desplazamiento para pensar la potencia política de la organización colectiva, puesto que ser mujer está íntimamente ligado con la significación y sus prácticas, las cuales pueden intervenir, ya que no hay estabilidad en la identidad en tanto que es un proceso de imbricación entre los discursos significantes que materializan los cuerpos. Por lo anterior, decimos que la teoría de Butler presenta claves ontológicas para pensar el ser mujer en su corporeidad y claves políticas para comprender la categoría mujer como un asunto social.

En nuestra lectura queremos enfatizar la clave butleriana sobre que la identidad mujeres no es una base fija y sólida que se mantiene constante a través de la historia, sino que es un proceso, una mutación permanente. En ese sentido, dado que no hay una forma correcta ni única de ser mujer porque la identidad es performativa, sostenemos que en el sujeto mujeres

confluyen procesos de identificación móviles más que de identidades fijas. Así, mujeres se construye en la reiteración en los propios cuerpos. Defendemos que mujer no es ningún a priori, sino una práctica abierta en colectivo, por lo que no podemos describir de antemano en qué consiste ser mujer y de tal definición clasificar nuestros cuerpos según se ajustan o no a modelos clásicos biologicistas y heterosexistas. En esa línea, desde nuestra lectura, Butler no sostiene que las mujeres no existen, evidentemente las mujeres sí existen, pero esta existencia es imposible de determinar. Por lo que nombrar “mujeres” no es aludir a una descripción o a un modelo fijo dado por sentado, sino un señalamiento de los elementos históricos y políticos que nos reúnen. En esa distinción encontramos posibilidades para pensar los encuentros en la categoría mujer como un sujeto siempre político.

I.II.III Respuesta a las objeciones

Consideramos que la parcial recepción de Butler en Latinoamérica se debe, en alguna medida, a una lectura desacertada de la *performatividad*. Hay una recepción de la obra de Judith Butler que podríamos considerar como una lectura idealista, la cual considera que la filósofa crea un sujeto voluntarista que construye el género desde la voluntad y fractura al sujeto del feminismo a partir de la multiplicidad de discursos sobre ser mujer. Además, está la recepción materialista, la cual critica a Butler que diluya la materialidad del cuerpo en el discurso performativo, pues parece implicar el abandono de la diferencia sexual. A continuación, recopilamos dos objeciones relevantes que la recepción materialista ha hecho a la teoría butleriana de la performatividad⁴⁰: que la performatividad asume que el cuerpo es pasivo y que la performatividad borra la diferencia sexual. Para situarlas, recurrimos a los señalamientos de la filósofa feminista y materialista, Rosi Braidotti. Respectivamente a las críticas, proponemos algunas pistas para comprender de forma más amplia los puntos problemáticos de la performatividad y advertimos cómo su teoría responde al debate sobre el sujeto del feminismo.

En *Metamorfosis* (2005), Braidotti elabora su proyecto filosófico *nómada* sobre el feminismo y el sujeto a partir de las tradiciones materialista y vitalista. En el capítulo

⁴⁰ La recuperación de las dos objeciones aquí presentes no tiene la pretensión de ser exhaustiva en la diversidad de posturas en torno a la obra de Butler, pues la influencia ha sido extensa. No obstante, las críticas aquí recogidas pretenden identificar algunos puntos problemáticos de la teoría de la performatividad de Butler que, a partir de un estudio distinto, resultan ser prolíficos.

“Devenir mujer, o la diferencia sexual reconsiderada”, la filósofa italiana explora los planteamientos del postestructuralismo para repensar el ser mujer desde la afirmación positiva de la diferencia. Con su propuesta, Braidotti se distancia de su contemporánea Butler porque en su teoría advierte un desplazamiento de la actividad del cuerpo:

En su importante crítica de la distinción sexo/género, Moira Gatens destaca hasta qué punto la teoría del género asume, de manera tácita, la existencia de un cuerpo pasivo sobre el que se imprimen códigos específicos. [...] [la estructura humana] pasiva para la teoría del género y dinámica e interactiva para la teoría postestructuralista⁴¹.

La autora de *Metamorfosis* señala que, en la teoría de género en la que sitúa en Butler, el cuerpo parece ser pasivo y ocupar un carácter secundario porque la discursividad, en el flujo del entramado de poder, codifica las normas que dan lugar al género, en cuyo proceso el cuerpo no tiene nada que aportar, sino sólo recibir. En esa línea, halla en la propuesta de la filósofa estadounidense una preminencia lingüística en la que el cuerpo opera como soporte moldeable a las consideraciones discursivas. Con ello, indica que en la teoría de género butleriana hay una posible disolución de la materia sexual porque pareciera que, al criticar la fijeza del cuerpo sexuado, Butler resta importancia a la corporalidad y diluye el carácter material de la vida. Entonces, parecería que el cuerpo está capturado e inactivo por los discursos, mientras que los discursos son los que operan activamente en la formación y experiencia de los sujetos.

Esto es especialmente problemático para Braidotti, ya que pensar desde el cuerpo es indispensable para ella, pues critica que los discursos filosóficos dominantes en los que puede detectarse la lógica falocéntrica desecharon los estudios del cuerpo por considerarlo insignificante metafísicamente. Braidotti encuentra en el cuerpo el desborde incapturable de la diferencia. Señala que la sexualidad desborda en el cuerpo mismo, en la creación inmanente que afirma la diferencia sexual como un exceso, y ese exceso permite que las mujeres irrumpen creando desde sí, desde lo más suyo que es su cuerpo mismo. Braidotti critica el enfoque de Butler, en el que los sujetos son performativos y se van construyendo a partir de las repeticiones de los discursos, por ser idealista y voluntarista en tanto que suprime al cuerpo cuando sobrepone las operaciones lingüísticas del sujeto y las relaciones de poder. Para Braidotti, los postulados butlerianos también suprimen al cuerpo cuando colocan las

⁴¹ Rossi Braidotti, *Metamorfosis: Hacia una teoría materialista del devenir* (Madrid: Akal, 2002), 51-2.

transformaciones en el plano discursivo y pareciera que omite una persistencia del cuerpo que no puede racionalizarse de forma absoluta en los discursos.

Reconociendo la importancia del diálogo crítico en el feminismo, profundizamos los argumentos de Butler en *Cuerpos que importan* (1995), en seguimiento también a las conversaciones surgidas por su enfoque performativo. Consideramos que las explicaciones que proporciona en tal obra responden las dudas que plantea Braidotti sobre el sitio del cuerpo en su cartografía del sujeto. Butler inicia *Cuerpos que importan* con el abierto compromiso de indagar sobre la materialidad de los cuerpos, muestra de ello es su prefacio, en el que explicita que la teoría de la performatividad no implica que haya un sujeto humanista y voluntarista que pueda elegir cada día un género entre muchos otros⁴², que en lo discursivo ni lo construido radican en elecciones voluntarias del sujeto. En el marco de tensiones entre un determinismo cultural, un voluntarismo humanista y un idealismo lingüístico, Butler especifica que no es que en el cuerpo estén, por un lado, los discursos activos y, por otro, la materia pasiva:

Esto no significa que, por un lado, el cuerpo sea sencillamente materia lingüística o, por el otro, que no influya en el mensaje. En realidad, influye en el lenguaje todo el tiempo. La materialidad del lenguaje, o más precisamente del signo mismo que procura denotar ‘materialidad’, sugiere que no todo, incluyendo la materialidad, es desde siempre lenguaje. Por el contrario, la materialidad del significante (una ‘materialidad’ que comprende tanto los signos como su eficacia significativa) implica que no puede haber ninguna referencia a una materialidad pura salvo a través de la materialidad. Por lo tanto, no es que uno no pueda salirse del lenguaje para poder captar la materialidad en sí misma y de sí mismo; antes bien, todo esfuerzo por referirse a la materialidad se realiza a través de un proceso significativo que, en su condición sensible, es siempre ya material⁴³.

La filósofa estadounidense señala que en su teoría el cuerpo no es reducido a un material moldeado por los discursos ni se le resta agencia en su capacidad material de modificar los mismos. Para Butler, la materialidad del cuerpo siempre está ya activa en tanto que influye en los discursos porque el discurso no crea la materia. Esto implica que el problema principal

⁴² “¿Y qué ocurre con la materialidad de los cuerpos, Judy? Supuse que el agregado del ‘Judy’ era un esfuerzo por desalojarme del más formal ‘Judith’ y recordarme que hay una vida corporal que no puede estar ausente de la teorización [...] significaría que yo pensaba que uno se despertaba a la mañana, examinaba el guardarropas o algún espacio más amplio en busca del género que quería elegir y se lo asignaba durante el día para volver a colocarlo en su lugar a la noche. Semejante sujeto voluntario e instrumental, que decide sobre su género [...] una teoría de este tipo volvería a colocar la figura de un sujeto que decide —humanista— en el centro de un proyecto cuyo énfasis en la construcción parece oponerse por completo a tal noción”. J. Butler, *Cuerpos que importan*, 12-3.

⁴³ J. Butler, *Cuerpos que importan*, 110.

no es que el sujeto no pueda “salirse” de lenguaje y dar cuenta de la materialidad, sino que los procesos de significación en los que el sujeto apalabra la vida son ya materiales: el sujeto es sensible a la materialidad y a partir de esa sensibilidad ya activa da cuenta lingüísticamente de la materialidad. Con ello, la filósofa explica cómo la discursividad no absorbe la materialidad ni la inhabilita.

Al contrario, Butler manifiesta que el cuerpo es de antemano sensible y que esta sensibilidad es el motor del proceso significativo y no sólo encausa los discursos. Como señalamos en la sección anterior, se trata de un acompañamiento indisoluble en el que materia y discurso se encuentran imbricados en el cuerpo. Entonces, la materialidad corporal está siempre actuando, incluso en los discursos, ya que estos nombran las sensaciones desde la materialidad. Además, esto indica que la materialidad corporal no depende de los discursos para transformarse a voluntad, por el contrario, Butler arguye que si las normas producen sujetos, por un lado, no depende de la repetición voluntaria del sujeto en tanto que no hay un sujeto ya constituida por fuera de los entramados normativos y, por otro, no implica que el cuerpo esté determinado por las normas, como si la sexualidad estuviese reducida a lo social, ya que hay un proceso de agencia en el que el sujeto puede desplazarse dentro de los marcos epistémicos del entramado. Así que advertimos que, si bien la interrogación de Braidotti sobre el sitio del cuerpo permite localizar críticamente un punto recurrente en la problematización del pensamiento butleriano, las anteriores puntualizaciones sitúan a una materialidad corporal que importa, que es activa y que no es moldeable a voluntad.

El segundo aspecto problemático de la teoría de Judith Butler sobre el cuerpo y las mujeres que nos disponemos a tratar es la implicación que tiene el enfoque de la performatividad en la diferencia sexual. En su lectura de Butler, Rosi Braidotti plantea la cuestión sobre el significado de la diferencia sexual, una vez recordado que la filósofa estadounidense critica la construcción de la fijeza del sexo como una esencia que pretende estabilizar las normas de género. En esa línea, Braidotti pregunta por el lugar de la diferencia sexual:

el «sexo» se convierte en un efecto del género y, por lo tanto, la diferencia sexual es sólo una consecuencia de una serie de relaciones de poder de mayor alcance que abarcan toda una gama de variables diversas [...] revela un acusado antagonismo con el énfasis postestructuralista en la

primada de la sexualidad y, por lo tanto, en la diferencia sexual como la institución sociosimbólica encargada de efectuar el proceso de construcción del sujeto⁴⁴.

Rosi Braidotti señala que la diferencia sexual es reducida a la discursividad cuando se comprende como resultado de los mandatos sociales y, en ese sentido, la diferencia sexual queda capturada por el patriarcado, pues las relaciones de poder son las que determinan lo que es el sexo. Esto implica que no puede encontrarse potencia en esa diferencia, no hay más que una negación del sujeto, una asignación proveniente de un entramado de poder. Para Braidotti, esa concepción que arranca el sexo del cuerpo es contraria a los aportes postestructuralistas que dan lugar a pensar la sexualidad como un aspecto primordial de la construcción del sujeto. Esto resulta un punto de conflicto entre Butler y Braidotti porque, aunado a su lectura anterior, la filósofa italiana piensa la diferencia sexual desde la positividad. Para ella, la sexualidad afirma la potencia de un cuerpo, de aquello que excede y desborda los discursos falogocentristas que no pueden representar el deseo femenino en el sistema, entonces, en esa diferencia coloca la capacidad de subversión política, ya que en su irrupción en la estructura dada da lugar a aquello que ha sido reprimido. Además, para Braidotti, como filósofa materialista, la diferencia sexual tiene un papel primordial en la constitución del sujeto, ya que es la encarnación que excede la racionalidad del propio sujeto y que permite que surjan deseos que no han podido ser representados y que han sido sistemáticamente excluidos. Entonces, reclama a la teoría de Butler hacer del sexo una noción discursiva que no tiene un papel más primordial en el sujeto, sino que depende de la repetición del discurso y sus desplazamientos.

Es importante señalar que Braidotti no piensa la diferencia sexual como una esencia fija, sino que para ella el ser mujer es un proceso, es un devenir, no hay un sujeto femenino que esté dado a priori, sino que hay permanentes procesos de hacerse sujeto en los que ser mujer se va construyendo. No obstante, la filósofa italiana sí toma la diferencia sexual como un punto de partida porque localiza esa diferencia en el cuerpo, en el sexo, como un exceso que afirma lo que ha sido negado por el falogocentrismo. En ese sentido, para Braidotti, la diferencia sexual no puede mutar a través de formas de poder discursivas porque está anclada en el cuerpo. Aun en su carácter procesual, la contingencia del devenir mujer está en el cuerpo. Así, Braidotti critica que Butler apueste optimistamente por una diferencia sexual en

⁴⁴ R. Braidotti, *Metamorfosis*, 51.

devenir que lleva a romper con el binarismo naturalista sexual mujer-varón y a la proliferación de sexualidades. Braidotti piensa que el inicio de ese devenir mujer está en la diferencia sexual corporal que es constitutiva al sujeto.

¿Butler diluye la diferencia sexual a través de la discursividad?, ¿sostiene que el sexo no es constitutivo al sujeto?, ¿las obras butlerianas borran a las mujeres de la ecuación política? Tras una revisión pausada de sus textos, consideramos que no, que las tesis de Butler cuestionan la raíz de la fijación de identidades y creación de esencias a partir del señalamiento de la complejidad material y lingüística que da lugar al cuerpo. No obstante, de lo anterior no se sigue que el sexo sea baladí ni que las mujeres sean eliminadas como sujetos políticos. Tras las conversaciones sucesivas a su teoría de la performatividad, Judith Butler evalúa las implicaciones políticas que tiene pensar la diferencia sexual en *Cuerpos que importan*:

Entender el término "mujeres" como un sitio permanente de "oposición" o como un sitio de lucha angustiada, es suponer que no puede haber ningún cierre de la categoría y que, por razones políticamente significativas, nunca debería haberlo. El hecho de que la categoría nunca pueda ser descriptiva es la condición misma de su eficacia política [...] invocar la categoría e instituir así, provisoriamente, una identidad y, al mismo tiempo, abrir la categoría como un sitio de permanente oposición política. Que el término sea cuestionable no significa que no debemos usarlo, pero la necesidad de usarlo tampoco significa que no debemos cuestionar permanentemente las exclusiones mediante las cuales se aplica y que no tengamos que hacerlo precisamente para poder aprender a vivir la contingencia del significante⁴⁵.

Butler apuesta por un pensamiento crítico a la categoría mujeres, no la elimina de su cartografía política, por el contrario, reconoce la importancia de las mujeres como sujeto político de subversión en el escenario político. Para la filósofa, la potencia política de las mujeres es entendida de dos formas. Una en la que es importante invocar a la identidad precaria e inestable, que permite agrupación, para hacer frente a situaciones comunes. Otra que permite interrogar permanentemente los lugares de enunciación, la formación de sujetos y los poderes que conforman el medio social para advertir los puntos ciegos y mantener abierto el diálogo. Esto que propone Butler, a pesar de resultar complejo por los antecedentes de la performatividad para cuestionar al cuerpo, no es catastrófico ni contrario al feminismo. Esa condición reflexiva es la que ha acompañado a la historia de los feminismos para, por ejemplo, abrir el debate de las condiciones de opresión femeninas a las formas de opresión contra las mujeres racializadas o las obreras. En ese sentido, Butler no diluye a las mujeres,

⁴⁵ J. Butler, *Cuerpos que importan*, 311.

sino que presenta un horizonte político en el que la reflexión sobre qué somos y cómo hemos llegado a ser no es contradictoria a los procesos políticos que implican confluencia, es parte de los mismos para confirmar el carácter crítico del grupo. Para Butler la apertura y el cuestionamiento interno al significante mujeres son claves cruciales porque esto posibilita advertir las mutaciones que hay en las formas de hacerse sujetos en determinadas latitudes y condiciones histórico-culturales. Entonces, la diferencia sexual es nombrada, pero es un pronunciamiento que requiere de la reflexión común para dar cuenta de las exclusiones y de la diversidad de sujetos. De manera que, al tener en cuenta que el cuerpo no es un punto de referencia dado a priori, sino una conformación constante entre materia y discurso, la diferencia sexual se manifiesta como un significante político, no una descripción esencialista. Entonces, a medida que la diferencia sexual ya se mueve en el campo de lo político necesita interrogarse y permanecer inacabado.

Para Butler, la diferencia sexual no es una cuestión concluida, pero consideramos que esto no significa que el sexo no constituya el sujeto, sino que esta constitución no es ya dada, sino que se va formando en los procesos que unen materia y discurso. Lo que Butler está señalando es que la ficción que indica qué debe ser una mujer no proviene de una esencia que emane de la propia genitalidad. Prueba de que la norma es una ficción es que se necesita de un ritual de reiteraciones sociales que distingan lo propio de cada sexo, es decir, es tan no natural que requiere que de forma repetida se reconozca socialmente lo que femenino y masculino. Entonces, el aparato de ritualización social, que intenta ocultar que el género es una ilusión, confirma que la esencia es una imposición, tan es impuesta que requiere afirmarse cada vez.

Advertimos que esta distinción no debe confundirse con que haya un cuerpo sin diferencia sexual, pues Butler no sostiene tal tesis. Butler señala que la diferencia sexual tiene que ver con la contingencia de los entramados de poder, pero el cuerpo siempre está sexuado. Esto es así porque la diferencia sexual es una norma y en esa medida es que regula los cuerpos, por lo que hay que recordar que el cuerpo es siempre sexuado y lo que hay que interrogar es el proceso de sexuación, ya que no es un hecho esencial al cuerpo, sino una diferencia que se ha materializado por la repetición ritualizada de su significado que ha opacado su contingencia al darle apariencia de fijeza. Entonces concluimos que la performatividad en las identidades no implica invisibilizar las experiencias de las mujeres, sino que pone la mira en

las potencias de subversión y apertura que tiene la crítica de la diferencia sexual. Por ello, decimos que el cuestionamiento de Butler sobre el sujeto mujeres —y su argumento en cuanto a la performatividad de éste— no borra a las mujeres ni atenta contra el feminismo, por el contrario, permite un desborde contra el cierre identitario y adquirir fuerzas desde la heterogeneidad de la vida y la resistencia a la dominación de realidades diversas.

Situamos la investigación de Judith Butler en un panorama de la teoría feminista en el que parecía haber un impasse entre el ala de la igualdad y el de la diferencia. Esto significa que no había certeza sobre si situar a las identidades en su raíz biológica, que supondría una cierta esencia sobre el ser mujer; o situarlas en los procesos históricos, donde el paradigma de la igualdad presupone una ontología social e histórica en la que todas las mujeres comparten la misma situación de opresión. Uno de los aspectos que consideramos más valiosos del pensamiento de Butler es que redirecciona la pregunta más allá de las oposiciones. En nuestra lectura, la filósofa estadounidense piensa la diferencia sexual desde la complejidad de la relación entre materia y discurso, que permite no dar por sentada la diferencia sexual como una sustancia monolítica ni tampoco disolverla en la contingencia histórica que impida la identificación de experiencias. A la par, podemos situar las preguntas del *Género en disputa* en un contexto de pluralidad de sujetos emergentes, identidades de diversidad sexogénica que son marginados por las normas sociales que excluyen sus corporalidades. Butler presta especial atención a los cuerpos porque le preocupan las condiciones materiales de los cuerpos. Es en ese sentido que estudia con detenimiento la materialidad para dar cuenta de los procesos sociales que hacen que ciertos cuerpos sean ontologizados de forma precaria aunado a su exclusión. Además, para recuperar la capacidad de agencia de los sujetos, señala la actividad de los cuerpos en su constitución, pues estos no son absolutamente determinados por las redes de poder que los colocan en determinadas situaciones sociales, sino que en ese mismo movimiento normativo se generan desplazamientos que permiten a los sujetos modos de ser distintos. Por lo anterior advertimos que el enfoque de la performatividad de Butler no borra la diferencia sexual, sino que la interroga, y no postula una corporalidad pasiva, sino una en la que la materialidad y la discursividad son coextensas.

La recepción que descalifica el proyecto filosófico de Butler sobre el cuerpo quizá se deba a impresiones precipitadas sobre la teoría de la performatividad, pues en los argumentos

recuperados en las líneas anteriores hemos constatado que la filósofa estadounidense no elimina la importancia material de la corporalidad a favor de los discursos ni borra a las mujeres como sujeto político. No obstante, no desacreditamos la importancia de tales críticas a la teoría de Butler, pues es la insistencia en los aspectos problemáticos y el análisis de las implicaciones de sus argumentos los que permiten adentrarse en la complejidad de su propuesta y entender de forma más amplia cómo opera en la vida lo que Butler ha advertido y reflexionado filosóficamente. Entonces, el estudio minucioso de las tesis de Butler nos ha llevado a encontrar una cualidad en su pensamiento, pues en lo anterior hemos constatado que cuando la filósofa se enfrenta a dicotomías —como materia-discurso y diferencia-igualdad— es capaz de redireccionar la mirada e ir más allá de las oposiciones binarias. Su método para salir de falsas disyunciones es indagar cómo se relacionan estas en la complejidad de la formación del sujeto en relación con el poder.

Capítulo II. Una mirada ontológica y política a la corporalidad femenina

II.I Ontopolítica de la vulnerabilidad

Con las tesis de Butler que hemos explicado hasta el momento, podemos sostener que la materia y el discurso son esferas inseparables e imbricadas que dan consistencia al cuerpo y se afectan entre sí. Asimismo, que a partir de la performatividad podemos pensar que el ser no tiene que ver con una esencia corporal fija, sino con las acciones corporales-discursivas de los cuerpos que, en su repetición o fractura, dan consistencia al ser. En ese sentido, la pregunta “¿*qué es ser mujer?*” cuando no se ve limitada por esencialismos arroja luz a la complejidad que constituye pensar a las mujeres como sujetos políticos en entramados de poder, con potencial de agenciamiento y subversión.

En diálogo con las críticas que recibió su teoría de la performatividad, Butler ha continuado con el análisis del cuerpo para proporcionar pistas en el debate sobre el sujeto político del feminismo, a saber, sobre qué significa ser mujer y en qué sentidos puede orientar la organización política. En este marco, Butler recibió críticas sobre la materialidad de los cuerpos, pues parecía que la filósofa daba demasiada importancia a las formas en las que los discursos afectan la materia. Aunque Butler constantemente resalta que su interés filosófico está motivado por la situación social de violencia contra las mujeres y las disidencias sexuales, han surgido interrogantes sobre qué importancia tiene la vida orgánica y la situación material de los cuerpos.

Por ejemplo, podría objetársele a Butler en qué medida los discursos pueden subvertir los contextos de violencia, desigualdad o pobreza. Sin embargo, como explicamos, de la teoría de Butler no se sigue que la performatividad tenga la capacidad de modificar la realidad en el sentido de que baste con un cambio de discurso para transformar las condiciones de vida. La teoría de Butler destaca que la materialidad del cuerpo es política e histórica, por lo que la materialidad debe pensarse a la par del discurso, pues está imbricada con él. Las razones de esto fueron explicadas en el capítulo anterior con detenimiento, pero en resumen podemos recordar que la performatividad refiere a la actuación repetida que da forma al género y no a una capacidad voluntarista que pueda inventar la realidad de la nada. Entonces, decimos que la teoría butleriana no se olvida de las cuestiones materiales de los cuerpos, sino que las aborda con mayor profundidad al advertir sus implicaciones discursivas. Así, sin abandonar su hilo de pensamiento, la filósofa da lugar a ampliar las reflexiones sobre el cuerpo en su

sentido más orgánico. A continuación, cuestionaremos qué tan materialista puede llegar a ser la teoría de Butler y señalaremos sus límites, así como lo que estos nos pueden invitar a pensar en nuestra lectura.

En su obra *Cuerpos que importan*, Butler vuelve a la pregunta por lo que los cuerpos son y se cuestiona por las necesidades vitales de los cuerpos y las maneras de comprender y atender las condiciones materiales de estos. La filósofa emprende un análisis de la materialidad y señala que ese camino siempre la lleva a otros campos de investigación porque no hay materialidad pura, que ésta siempre está enlazada con otras áreas, especialmente discursivas, y que es necesario explorar cómo se dan esos lazos para profundizar en la pregunta ontológica por los cuerpos. En ese marco, Butler continúa su proyecto filosófico sobre cómo podemos comprender la vida corporal cuando el cuerpo está constituido por la compleja imbricación entre materia y discurso, que marca una inseparabilidad entre los procesos de la vida orgánica, las condiciones que detectamos más apegadas al cuerpo, y los procesos históricos y políticos que sitúan a los cuerpos.

En esta fase de su investigación, Butler se centra en las relaciones entre las formas de ser del cuerpo, siempre pensando en cómo son afectadas por los contextos sociales. Sin embargo, recordemos que Butler no es partidaria del determinismo social, prueba de ello es su teoría sobre la performatividad. La performatividad reivindica la importancia de los actos de los sujetos porque reconoce que estos no poseen una esencia preexistente que los determine, sino que los sujetos tienen la capacidad de formarse a sí mismos en la medida en que pueden repetir una acción o dejarla de hacer. En ese sentido, advertimos que el panorama en el que se está comprendiendo la corporalidad apunta a la acción y a la afectación: acción porque apunta que en última instancia el cuerpo puede hacer y dejar de hacer; mientras que afectación en tanto que no hay un punto fijo neutro a partir del cual surja la esencia del sujeto, sino que el mismo cuerpo toma forma a partir de las acciones que repite y que aprende de su contexto sociopolítico.

Entonces, en nuestra lectura de Butler tenemos un horizonte teórico que contempla las siguientes claves: la inseparabilidad entre la materia y el discurso, la contextualidad de los cuerpos y la importancia de los actos de los sujetos. Además, en este horizonte hay una profunda preocupación ética y política por dar cuenta de las relaciones de poder que afectan

la vida de los sujetos. Asimismo, podemos destacar que, en sus cuestionamientos hacia su propia teoría, Butler se fija un compromiso crítico con su propio pensamiento y con las consecuencias de éste. Consideramos que estudiar los cuerpos desde la propuesta filosófica de Butler nos permite comprender la corporalidad considerando su carácter ontológico y político, pues le interesa dar cuenta de lo que son los cuerpos y de cómo se vincula este ser con las relaciones que los cuerpos establecen entre ellos. Por ello, en el capítulo presente reconstruimos la propuesta ontológica y política que Butler elabora para abordar el significado de los cuerpos. Si bien en el capítulo anterior ya hemos detallado lo que entiende Butler por cuerpo y su carácter intrínsecamente vinculado a los discursos de poder, ahora ahondamos en su teoría para reconocer la importancia de la vida corpórea en su sentido más material.

Con ello, pretendemos no sólo explicar el pensamiento ontológico de la filósofa respecto a los cuerpos, también señalar cómo se sitúa éste con respecto al todo de su teoría y, especialmente, cómo se conectan sus postulados ontológicos con su apuesta política. Así, destacamos la concepción butleriana de la materialidad corporal y retomamos sus claves para contestar íntegramente a la cuestión sobre *¿de qué mujeres hablamos cuando nos situamos en el cuerpo?*, *¿qué potencias tiene el cuerpo para pensar la cuestión del sujeto del feminismo?* Para lo cual, primero recuperamos la tradición filosófica con la que Butler nutre sus reflexiones para una ontología corporal, a saber, la filosofía de Emmanuel Levinas. Posteriormente, presentamos la propuesta butleriana sobre la vulnerabilidad corporal, explicamos sus argumentos y desarrollamos sus implicaciones éticas y políticas.

II.I.I Rastreo conceptual. Butler recupera a Levinas

Una base común entre el pensamiento de Emmanuel Levinas y el de Judith Butler consiste en el pensamiento sobre la otredad, pues ambos autores son motivados por atender sus contextos políticos de persecución y represión, en el primero, de la comunidad judía y, en la segunda, además de la experiencia como parte de esa comunidad, la de joven homosexual (así se nombra ella en *Deshacer el género*). Tales condiciones sociopolíticas mostraron que las concepciones filosóficas del sujeto como esencia unitaria cerrada se veían fracturadas cuando se pensaba en cómo la violencia interviene en los sujetos. A su vez, ese contexto de violencia demanda una ética capaz de brindar una perspectiva amplia que logre desnaturalizar la violencia y proponer alternativas a otros modos de relación entre los sujetos. Tanto Butler

como Levinas se enmarcan en las preocupaciones referidas para interrogar los modos en los que ha sido distribuido el ser en la historia del pensamiento. En el caso de Butler, como vimos anteriormente, centra su análisis en las concepciones binarias y heterosexistas del cuerpo para desmontarlas y proponer otras formas de comprensión que no pasen por la dominación. En el de Levinas, la crítica está en las estructuras de pensamiento metafísico tradicional, que él denomina como “lo mismo”, ya que advierte que tienden a la totalización y a eliminar las diferencias —lo otro—. En ambos, sus análisis los llevan a investigaciones ontológicas sobre el ser de los cuerpos, pues son estos los perseguidos y persecutores, los que reciben y ejercen violencia. Entonces, detectamos una preocupación común por las condiciones sociales que los llevan a estudiar las formas en las que los sujetos se relacionan y los supuestos ontológicos que hay en la construcción del sujeto.

La noción principal que Butler recupera de Levinas es la de vulnerabilidad, pues a partir de ésta el filósofo judío elabora un pensamiento del ser desde la alteridad para dar cuenta de la violencia y para una comprensión de la formación de sujetos desde otros horizontes, especialmente, uno que contemple el cuerpo como una forma primaria de establecer contacto. Para Butler, la vulnerabilidad como un principio ontológico —como veremos que Levinas lo desarrolla— es muy importante porque permite pensar el problema de la conformación del sujeto en escenarios de violencia generalizada. En su teoría, Butler redefine al sujeto con las elaboraciones ontológicas en torno a la vulnerabilidad. Se trata de un sujeto que, en concordancia con sus anteriores postulados, no es unitario ni estático ni cerrado. Se trata de un sujeto vulnerable y, por ello, abierto, fluido y múltiple. Con este paradigma alternativo del sujeto, Butler encuentra potencias comunitarias y de organización política. Para estudiar con detenimiento la propuesta de Butler es importante recuperar la elaboración de la vulnerabilidad que hace el propio Levinas. A continuación, presentamos las tesis de Levinas.

Levinas critica que en la historia de la filosofía occidental predomine una línea de pensamiento totalizante respecto a la idea de sujeto, en la cual prevalecen conceptos tales como la autonomía, la unidad y la racionalidad. Señala que estos valores implican el ocultamiento de la pregunta por el otro, pues se centran en lo mismo y en lo uno; por lo que la pregunta por la ética es desestimada sobre la pregunta por el sujeto autónomo, unitario y racional que conoce el ser del mundo. En tal panorama, Levinas realiza un desplazamiento

para pensar al otro como el problema primero del pensamiento, a saber, ¿cómo ser con el otro?, ¿cómo pensar la alteridad? En *Ética e Infinito* (1961), aborda tales cuestionamientos para desvincular la pregunta filosófica del postulado del sujeto autónomo y llevarla a un panorama ético en el que se interpela al otro desde un lugar distinto, a saber, situado en el cuerpo:

Hay en el rostro una pobreza esencial. Prueba de ello es que intentamos enmascarar esa pobreza dándonos poses, conteniéndonos. El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar. [...] El asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica⁴⁶.

Con el rostro, la apuesta levinasiana por colocar al otro en el centro del pensamiento, Levinas da la vuelta al problema de la ontología clásica que presenta a las relaciones entre los sujetos como efectos de intencionalidades transparentes provenientes de un saber totalizante. La ontología clásica de la modernidad asume que el mundo es un objeto que el sujeto racional desea dominar en su acceso claro y transparente al mismo. El filósofo judío intenta salir de la lógica de dominación y reducción de la otredad con la figura del rostro como el principio corporal por el que conocemos al otro y éste expresa su exposición radical a la violencia a la vez que su resistencia a no ser dominado. Así, la comprensión del otro en su indefensión también es un reflejo de la propia forma de existir del sujeto. Dicho en otras palabras, cuando el sujeto reconoce la disposición no elegida del otro, sino dada por su rostro, reconoce también esa misma disposición en él y en todos los sujetos, reconoce lo común. De manera que se trata de una pobreza esencial que es compartida, que ya está en cada cuerpo a partir de la posibilidad de sufrir heridas. El reconocimiento de una pobreza común es lo que veremos que Butler recupera como la precariedad de la vida. Consideramos importante pensar la clave butleriana en el marco de, por un lado, crítica a un modelo de sujeto imperante, y, por otro, procuración de un fundamento ético.

Otro aspecto relevante para nuestra lectura de Butler es que retoma el proyecto ontológico como un paso necesario para pensar otras éticas. Esto lo vemos cuando Levinas sostiene que lo sustancial no está en la exposición al daño y a la muerte, pues, como señala, *el asesinato es banal*. Lo verdaderamente importante es que un cuerpo expuesto es una demanda ética, es

⁴⁶ Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito* (Madrid: La balsa de la medusa, 2000), 71-2.

la exigencia de la vida que se impone ante su propia pobreza. Pero tal exigencia no deriva en una lucha a muerte por el reconocimiento, sino en la ética, en una relación con el otro que se basa en la responsabilidad con su posibilidad para ser herido que, en ese sentido, se puede entender como una necesidad de ser cuidado. Al situarse desde ese paradigma filosófico, la línea de Levinas y Butler cambian la perspectiva del significado del otro, pues ya no es otro que, aunque es esencialmente pobre, se aparece ahí para ser capturado porque constituye una amenaza, porque todos los sujetos son igualmente pobres en su cuerpo, no se trata de una lucha por la captura. Advertimos que este modelo desquebraja el paradigma sujeto-objeto y abre camino para la reflexión ética, pues es una corporalidad que no se deja capturar, que pide no ser violentado, no ser un objeto, pero lo exige no en una batalla, sino en una relación ética en tanto que es una demanda al reconocimiento de un cuerpo que es susceptible a recibir daños y que, a su vez, es la develación de un común entre los cuerpos. La pobreza esencial de la vida muestra que los seres son interdependientes a medida que requieren que el otro reconozca su susceptibilidad y asuma la demanda ética de no asesinar; de lo contrario, la vida no puede sostenerse.

Decimos que con la aproximación a la corporalidad viva del otro se revela la exposición a la violencia como la forma ontológica del ser cuerpo, pues se es susceptible, una apertura absoluta e involuntaria a ser herido por el otro. Sin embargo, Levinas y Butler no piensan la exposición a la violencia en un sentido bélico, sino que la susceptibilidad es importante porque permite pensar modos de estar en conjunto a partir de la posibilidad de los sujetos a ser violentados. Tal condición del sujeto es nombrada por Levinas como vulnerabilidad: “La vulnerabilidad del sujeto está dada por su sensibilidad, ‘exposición al ultraje y a la herida: una pasividad más pasiva que toda paciencia’”⁴⁷. Así, los sujetos son corporalmente vulnerables en virtud de su estado abierto a ser afectados por los otros y también de afectar. Esto constituye una situación permanente de intercambio y de interdependencia. El sujeto no se piensa como un individuo cerrado, completo, que razona y decide, por el contrario, se trata de un sujeto sensible y susceptible que es vulnerable antes que cualquier otra cosa.

La vulnerabilidad, en tanto que principio común, dibuja en Levinas y Butler un panorama ontológico en el que el ser está relacionado directamente con el otro y la afección. Sin

⁴⁷ Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme, 1987), 59.

embargo, consideramos que la óptica ontológica no es la más importante para ambos porque de esa condición expuesta no se sigue nada si sólo se piensa al otro desde el límite ontológico, es decir, de la pregunta por su ser. Cuando preguntamos *¿qué es el otro y qué soy yo?* y la respuesta es *corporalidades vulnerables*, no encontramos el sentido que llevó a plantear la vulnerabilidad. Levinas formula su propuesta ante la preocupación por las formas totalizantes y de exterminio en las que la filosofía de lo mismo ha devenido; Butler trabaja la vulnerabilidad en medio de una crisis de violencia. Así, entendemos la pregunta ontológica inexorablemente vinculada al cómo ser juntos, donde el estudio del cuerpo tiene algo que decir para la ética. Para la ontología, la vulnerabilidad como potencia corporal para pensar en el cuidado y la responsabilidad no es una demanda porque, enfatiza Levinas, *el asesinato es una verdad*, y Butler teoriza en un presente de violencia feminicida, violencia contra los cuerpos no normativos y guerras. En cambio, pensar la vulnerabilidad corporal desde la ética abre otros caminos. Butler recupera la vulnerabilidad cuando busca dar cuenta de los sentidos que hacen que las vidas importen. En esa línea, pone en primer plano la corporalidad, la cual coloca el desafío de hacerse cargo de la posibilidad del daño.

Con lo delineado en la propuesta levinasiana como influencia de Butler, podría pensarse que situar al sujeto en un panorama de pobreza, del cuerpo expuesto y *violentable*, podría derivar en una filosofía pesimista basada en la carencia o lo negativo, pensar lo que no se tiene en lugar de afirmar lo que se tiene. No obstante, ambos llevan a cabo una empresa completamente contraria, ya que en la exposición involuntaria a la violencia no se cierra a la falta de autonomía como un obstáculo del ser, sino que se encuentra con la potencia de un modo de ser que pone al centro la relacionalidad, es decir, ser con el otro, ser comúnmente vulnerables y tener que hacerse cargo. En este sentido, este horizonte abre camino más allá y propone una forma de responder al encuentro corporal.

El paradigma de la vulnerabilidad enfatiza que el sujeto está conformado por los otros en tanto que la formación de uno implica al otro, pues el otro actúa ya en el sujeto para que pueda vivir y no morir. En ese sentido, hay una injerencia en la formación del otro, la cual, por ejemplo, el psicoanálisis la ha postulado como el trauma, una herida psíquica que surge porque el otro es una mediación, se inmiscuye en su formación antes de que el yo esté “consolidado”. De esta manera, el yo se forma a partir de la intervención del otro, de su

implantación del lenguaje, de las normas y las formas; tal intervención no es necesariamente deseada, pero la vulnerabilidad la permite. Con ese contexto, podemos comprender que Butler y Levinas entiendan la vulnerabilidad desde la relacionalidad, pues los otros son tan primariamente susceptibles que no pueden dar cuenta de sí mismos si no es a partir del lenguaje de otros. Ya no se trata de un franqueamiento ontológico en el que un sujeto es “x” y el otro sujeto es “y”, como si fueran entidades absolutamente independientes; se trata de ser de una manera que inevitablemente conduce a la pregunta por ser en comunidad. Así, con sus críticas, las fronteras entre el yo y el otro, entre lo que un cuerpo es y lo que un cuerpo no es ya no parece tan claro.

Consideramos que las nociones explicadas del pensamiento de Emmanuel Levinas son muy importantes para entender la filosofía de Judith Butler como una ontopolítica porque vemos que hay una conexión imprescindible entre lo que el cuerpo es y la forma en la que los cuerpos se organizan, especialmente, cuando el contexto es la violencia. La herencia filosófica de Levinas proporciona una herramienta fundamental para la redefinición del sujeto a partir de la corporalidad y para su proyecto de transformación del escenario político. Con la tradición levinasiana de la vulnerabilidad, la filósofa estadounidense enfatiza que en el tratamiento a los cuerpos hay que poner énfasis en los vínculos entre estos, pues la vulnerabilidad devela una ontología abierta que siempre apela a sus relaciones con otros. Entonces, es crucial investigar los intercambios de afecciones entre los cuerpos con la premisa de pensar lo común. Nuestra lectura de Butler parte de este marco para averiguar cómo se ocupa del cuerpo en su sentido más material y se encuentra irremediabilmente con la política. De esta forma, puede profundizar en su análisis sobre el alcance de las formas de relacionarse para la construcción de los sujetos, que ya había iniciado en las tesis de *El género en disputa* en cuanto a la categoría mujer, pues en la vulnerabilidad Butler reconoce una potencia de reunión para construir comunidad en aras del sostenimiento de la vida común.

II.I.II Vulnerabilidad en sentido ontológico

Tras su enfoque de la performatividad, a Judith Butler se le ha objetado que cuestionar la fijeza de la corporalidad sexuada puede derivar en una falta de interés filosófico en las problemáticas sociales que afectan las condiciones materiales de subsistencia de los cuerpos. Esto también puede identificarse cuando se acusa a Butler de idealista por proponer en su teoría performativa que las identidades tienen que ver con el lenguaje y los discursos de

poder, por lo que no hay un sustrato material estable del que emanen las identidades. A pesar de lo explicado en el capítulo anterior, cabe preguntarse, ¿realmente la filósofa reduce el cuerpo al discurso?, ¿de qué forma lo material se presenta en el cuerpo?, ¿cómo se vinculan ambas cuestiones en el cuerpo? En este marco, en el presente capítulo explicaremos la propuesta ontológica de Butler respecto al cuerpo, la cual radica en el paradigma de la vulnerabilidad para repensar al sujeto. Encontramos que esta reformulación del sujeto implica una cuestión muy importante para analizar el ser de las mujeres: la fractura del mito del sujeto independiente y autónomo. Con Butler veremos que, si somos seres dependientes y formados por los otros, no es tan fácil determinar lo que somos con certeza absoluta. Ante esa no determinación, hallamos en Butler nuevamente una clave para indagar en nuestra investigación del género: el agenciamiento frente a las normas como la posibilidad de crear otras maneras de vivir. En resumen, en este capítulo retomamos el pensamiento ontológico de Judith Butler respecto a la vulnerabilidad, del cual reflexionamos en torno a tres preguntas: en qué consiste la vulnerabilidad de los cuerpos, qué tipo de sujeto implica la estructura de la vulnerabilidad y qué claves proporciona una ontología de la vulnerabilidad para pensar de las mujeres.

II.I.II.I Vulnerabilidad, ser cuerpo

A lo largo de su obra, Butler enfatiza que el contexto de violencia social es el motivo detrás de sus cavilaciones sobre el sujeto y el poder. Muestra de la conexión entre sus postulados teóricos y su interés por la situación política es que su análisis ontológico es resultado de uno de los acontecimientos parteaguas en su contexto: el atentado del 11 de septiembre del 2001. En *Vida precaria*, la filósofa estadounidense explica que el intercambio de violencia internacional fue un detonante de reacciones sociales que oscilaban entre la contestación del ataque, en aras de la supremacía, y el reconocimiento de la exposición de la fragilidad comunitaria y humana. Butler llevó su análisis a derroteros filosóficos y encontró que ante la violencia hay formas contestarias de comprenderla, las cuales implicarían un recrudecimiento y generalización de la violencia como modo de organización comunitaria y construcción del sujeto. Esto es lo que la filósofa critica en específico al contexto estadounidense, pero señalando que esa respuesta ante la violencia está situada en una lógica de dominación que resulta de una percepción y construcción de los cuerpos como cuerpos desechables, cuerpos para la violencia. Butler se aproxima a la violencia sin negar la

existencia de la violencia en la escena social y en los procesos de construcción del sujeto, pero resistiendo a reducir los cuerpos a la violencia. Por ello, Butler elabora una propuesta ontológica que hace compatibles, entre otras, tres cuestiones: que los cuerpos son susceptibles a la violencia, que los cuerpos son más que violencia, y que no implica que la violencia sea la única forma de ser en comunidad. En tal contexto de reflexión, Butler propone la vulnerabilidad en un sentido ontológico, es decir, la filósofa sostiene que los cuerpos son vulnerables en principio de ser.

Es importante señalar que Butler conforma su análisis de la violencia enfatizando la corporalidad en un sentido específico. En su estudio de la violencia, Butler también atiende las críticas que tuvo por señalar que el discurso, la historicidad y la cultura son parte fundamental de la constitución de la diferencia sexual y que, en ese sentido, el cuerpo sexuado no era un punto de partida natural, sino una construcción. Anteriormente, en *El género en disputa*, Butler critica las aproximaciones simplistas a la corporalidad y puntualiza que la materialidad misma ya implica entramados de poder discursivos que dan forma al cuerpo. Entonces, sabemos que el análisis ontológico de Butler sobre el cuerpo está pensando una corporalidad cuya materialidad está irremediabilmente atravesada por el poder. Con este contexto, Butler elabora propuestas para pensar qué son los cuerpos y cómo se relaciona ello con la violencia y con otros modos de ser.

Cuando Butler apunta que el cuerpo es indiscutiblemente vulnerable por su condición de contacto con otros que pueden herirle y de quienes recibe constantemente afecciones, encontramos que Butler subraya nuevamente que el cuerpo, en su compleja materialidad, es un cuerpo en el que los otros están presentes. Aquí recordamos la afirmación de Butler sobre que no hay materia completamente ajena al discurso. Esto implicaría pensar que o Butler es idealista o Butler propone una forma distinta de comprender la materia.

En ese sentido, matizamos la postura de Butler, pues su filosofía advierte que es imposible teorizar la materia por sí sola, pero al sostener que el discurso y la materia están imbricados permite dar cuenta de los efectos del poder como una materialización. Esto, si bien en su primera formulación podría parecer abstracto, consideramos que es una de las claves más importantes para pensar lo que ocurre a las mujeres en lo más práctico, pues implica que las normas de género opresivas y los escenarios de terror y violencia sexual tienen un efecto

materializante. Esto quiere decir que, desde la teoría butleriana, podemos entender que la violencia contra las mujeres configura ciertas formas de sujeto, que el contexto feminicida tiene efectos directos en los cuerpos de las mujeres. De esta forma, comprendemos que la violencia no es únicamente un problema de corte social, sino que tiene que ver con marcos epistémicos y políticos que hacen posible ciertos sujetos y no otros. Esto advierte sobre qué implica hacerse sujeto mujer en un presente profundamente feminicida, en contextos de guerra y explotación sostenidos por estructuras de poder patriarcales, capitalistas y heterosexistas.

Consideramos que el horizonte teórico que construye Butler a partir de la problematización de la materia permite dar cuenta de esas afectaciones en la constitución de los sujetos. Así, aunque reconocemos que Butler no es una filósofa materialista, sostenemos que su filosofía tiene la capacidad de estudiar el problema de la materia corporal porque permite abrir preguntas respecto a las fronteras difusas del sujeto, el poder y lo común desde una preocupación encarnada que intenta afirmar la importancia de la vida en el centro. En esa línea, Butler nos permite pensar los escenarios en donde las mujeres se enfrentan a ser mujeres cuando serlo tiene que ver con un hacerse sujeto en el que poderes, violencia e incluso terror intervienen. La concepción butleriana de la materia abierta también permite pensar la resistencia desde el cuerpo, pues los procesos de subversión y desplazamiento no son meros discursos, sino procesos comunitarios y políticos que están siempre encarnados, es decir, materializándose en los cuerpos. Así, las tesis de Butler nos permiten trazar conexiones entre las genealogías de subversión para ser de otro modo. Entonces, concluimos que Butler se aproxima a la investigación del cuerpo no desde el ala materialista, pero esto nos parece una propuesta con potencia filosófica porque permite vislumbrar aristas que intervienen en la configuración de las corporalidades.

En *Vida precaria*, Judith Butler plantea preguntas cruciales por el ser de los cuerpos en situaciones de violencia: ¿en qué sentidos importan los cuerpos?, ¿qué significa ser un cuerpo? Butler destaca en su obra que pensar los cuerpos es urgente porque los cuerpos deberían importar, entonces hay que dirigir la mirada hacia otro paradigma que los permita pensar en el centro y que su vida importe. Para Butler este otro horizonte de comprensión de los cuerpos está en los cuerpos mismos y no en objetivos terceros que comprometan la

integridad de los cuerpos, sino en lo que el cuerpo es de suyo. Entonces, la filósofa se inserta en la averiguación ontológica de lo que *somos* en la corporalidad. Por ello, pone la mirada en lo que designa como la cualidad *indiscutible* en el cuerpo, esto es, la vulnerabilidad:

El cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia [...] todos vivimos con esta particular vulnerabilidad, una vulnerabilidad ante el otro que es parte de la vida corporal, una vulnerabilidad ante esos súbitos accesos venidos de otra parte que no podemos prevenir⁴⁸.

Butler sostiene que la vulnerabilidad es la condición de ser del cuerpo, a partir de la cual éste está expuesto de manera abrupta e involuntaria a los afectos del medio y a los otros en virtud de la sensibilidad de la piel y de la carne. La vulnerabilidad es definida como un principio corporal, una disposición no elegida que revela la exposición de los cuerpos a la intervención de los otros. Butler expone que se trata de una piel abierta a la violencia, que no puede evitarla porque es constitutivamente abierta, pero que también requiere de un contacto para existir. En la exposición abrupta e involuntaria a la violencia, Butler sitúa una condición común en la que no hay quien, en tanto que ser corporal, no sea vulnerable a sufrir violencia. En este sentido, la posibilidad latente e incesante de ser afectado es el estado permanente que comparten los cuerpos y en el que podemos reconocer su forma de ser. Señala que la vulnerabilidad es parte esencial de la vida de los sujetos en tanto que cuerpos. Entonces, como cuerpos, los sujetos son primordialmente susceptibles y la susceptibilidad es inherente a la vida orgánica.

Con lo anterior, Butler invita a comprender la vulnerabilidad como la forma abierta de ser cuerpo, pues se está expuesto a los otros, conformado por otros cuerpos, susceptible al encuentro súbito e impredecible. Así, lo más común en los cuerpos son las huellas de otros cuerpos y los contextos que los atraviesan. En ese sentido, Butler refiere nuevamente que no hay una separación tajante entre lo material y lo discursivo, que el cuerpo es afectado por los otros, por la sociedad en sus contextos que lo sitúan con otros cuerpos y que, en virtud de ser vulnerable, es interpelado sin previo aviso. La condición común de la vulnerabilidad corporal supone que en el cuerpo habitan ya otros de antemano y que, por tanto, la materialización del cuerpo tiene que ver con los otros. Esta materialización no pasa por la conciencia, sólo depende de la vulnerabilidad como la disposición permanente de la vida corporal en la que

⁴⁸ Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 52-55.

desde siempre hay ya un contacto con otros incontrolable que impide dar por sentado al sujeto como un punto de partida, pues se compone y recompone con el contacto de los otros porque ser vulnerable es una característica de la misma piel.

Para Butler, el cuerpo es afección en tanto que hay un intercambio y una co-formación en virtud de cuerpos que se forman por otros cuerpos. De esta forma, la vida del cuerpo incluye desde siempre a los otros. De ello que para la filósofa el cuerpo no pueda ser una afirmación banal, pues el cuerpo en su misma conformación ya es complejo, implica una historicidad cultural y política en tanto que supone de forma ineludible la discursividad en tanto que en el cuerpo hay intromisiones de otros distintos a él. Tales intromisiones tampoco son simples, ya que los contactos están cargados de significado cultural, simbólico y/o afectivo. En este marco, comprendemos que, en su averiguación por lo más propio de ser cuerpo, Butler encuentra la vulnerabilidad como apertura a las sensaciones, a lo que el cuerpo siente, se encuentra con una conexión irremediable con los otros cuerpos. Así, para Butler, hay un encuentro absoluto en lo propio de la existencia corporal porque la vulnerabilidad como condición de ser un cuerpo lo coloca inerme ontológicamente porque lo propio de la corporalidad es su exposición irrenunciable a la violencia.

Dado que el impulso de la investigación de Butler está en la no violencia, podemos preguntar en qué sentido manifestar la exposición del cuerpo a recibir violencia puede ayudar a imaginar una forma de reducirla. Este es un punto sustancial en la filosofía de Butler. La respuesta está en que la ontología que configura del cuerpo está comprendiendo la vulnerabilidad como un principio más amplio que la exposición corporal. En *Cuerpos aliados y lucha política* (2015), Butler explicita su planteamiento ontológico respecto al cuerpo:

Si aceptamos que parte de lo que un cuerpo es (y este es de momento un planteamiento ontológico) se cifra en su dependencia respecto de otros cuerpos y redes de apoyo, entonces estamos sugiriendo que no se pueden concebir los cuerpos individuales como si fueran totalmente distintos unos de otros. No es que se los presente dentro de un amorfo cuerpo social, ni mucho menos [...] nunca podremos entender la vulnerabilidad del cuerpo si no la enmarcamos dentro de las relaciones que este mantiene con otros seres humanos, con los procesos vitales y con condiciones inorgánicas y vehículos de la vida⁴⁹.

⁴⁹ Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Barcelona: Paidós, 2017) 131-132.

En el pasaje citado podemos destacar dos elementos sobre la vulnerabilidad como un postulado ontológico: primero, que implica un carácter social del cuerpo; segundo, que el cuerpo está materialmente conformado en un proceso con los otros. En cuanto al primero, la filósofa afirma que el ser del cuerpo es, en cierta medida, un ser común, puesto que los cuerpos requieren de otros cuerpos para mantener su existencia. El contacto que mantienen no es una suerte de intromisión, pues eso significaría que hay un cuerpo ya formado sobre el que se actúa. El contacto se da más bien en un marco de formación, ya que otros colaboran en el *hacer-se* del cuerpo con afecciones. Por eso, Butler señala que se trata de cuerpos que sí son individuales, pero que no son absolutamente distintos. La vulnerabilidad como cuestión ontológica tiene que ver también con cuerpos que necesitan de otros cuerpos y es una exigencia que proviene de la vida misma, de la importancia vital de estar con otros, de un cuerpo que requiere ser cuidado. Ella destaca que el alimento, el cobijo y el afecto son elementos necesarios para la vida y que no pueden conseguirse en solitario; de alguna u otra forma, la procuración de estos vincula a los cuerpos desde antes de ser conscientes de sí mismos. En este sentido, el ser el cuerpo nos pone en contacto con la sociedad a partir de lo que la vida necesita para sostener un cuerpo. Con ello, Butler establece que cuando indagamos sobre lo que un cuerpo es nos encontraremos con una red social amplia de cuidados y de afecciones que dan forma a un ser.

Si bien la filósofa apunta al carácter social del cuerpo, ella explicita que no piensa en un cuerpo social abstracto. Aunque hay algo que conforma a los cuerpos que no es propio, que viene de los otros y que se impone por la propia vulnerabilidad, que hace al cuerpo abierto al contexto. Para Butler eso no implica que el sujeto esté determinado por los otros ni implica la aniquilación del sujeto. Butler plantea que en los cuerpos hay un proceso de agenciamiento, que consiste en un apropiamiento que también es procesual y tiene que ver con la capacidad del sujeto de reiterar y no reiterar para la conformación de sí mismo. Esto es explicado con mayor detenimiento en el siguiente apartado; por ahora baste con tener presente que Butler distingue abiertamente su teoría de un determinismo social. Muy distinta a ello, la tesis butleriana aterriza el planteamiento ontológico en una inmanencia corporal que señala los lazos sociales y vitales que permiten que los cuerpos puedan ser, recordando que el ser es múltiple porque está conformado por la diversidad y que la materialización del cuerpo es un proceso en conjunto con la contingencia discursiva. Con ello, Butler apunta que el otro nos

constituye, aun si este proceso se oculta: el otro está en mí porque mi cuerpo lo requiere, así como otros cuerpos requieren de mi cuerpo. Esta es una clave que se vincula con su concepción de la materia-discurso en la formación de los sujetos y también en los cuidados como común. Así, da luz al debate en torno al sujeto del feminismo porque permite pensar la complejidad de su (co)formación y la potencia de la acción política desde él.

En cuando al segundo elemento a destacar, a saber, la vulnerabilidad como la forma de ser del cuerpo que lo supone como un proceso de formación con los otros, lo que afirma la filósofa sobre la vulnerabilidad se relaciona íntimamente con la tesis que sostiene sobre la materialidad. Para Butler, no hay materia que no sea materia formada con discursos —así como no hay discursos que no refieran a lo material en algún sentido—. Entonces, cuando un cuerpo es vulnerable a otros cuerpos decimos que el cuerpo es vulnerable a ese complejo material-discursivo. Al enfatizar la vulnerabilidad como lo que el cuerpo es, Butler indica que el cuerpo en su materialidad es un proceso⁵⁰ y, además, es incompleto. Es un proceso porque el cuerpo como límite material se va conformando por su contacto con otros cuerpos, no es un principio ni un origen ni un contenedor, sino una forma del ser que manifiesta la presencia imperiosa de los otros para conformar al sujeto. En este sentido, también es incompleto porque ese intercambio de afectos no tiene un fin, es permanente en la vida de los cuerpos en tanto están en constante vinculación, más allá de su voluntad de estar con otros está la necesidad de ser en común porque los otros son subsistencia de la vida. Tal requisito de la vida corporal es permanente, por ello la materia está en constante fluctuación y sujeta al devenir de los tiempos y de los contextos dinámicos de los cuerpos. Como resultado, podemos decir que Butler postula una ontología del cuerpo que en su materialidad es plástica en tanto que es afectada por los otros y su conformación está vinculada a los haceres de los cuerpos, es decir, a sus modos de estar juntos. Entonces, afirmamos que Butler sostiene una ontología corporal en la que está presente la materialidad de los cuerpos, pero siempre pensando en que esto implica la capacidad materializante de los discursos.

⁵⁰ Esto también lo aborda en *Cuerpos que importan* al analizar la formación del sexo a partir de la producción y reiteración de lo femenino y lo masculino: “esta ‘materialización’, que dista mucho de ser artificial, no es completamente estable. Porque, para que el imperativo llegue a ser ‘sexuado’ requiere una producción y una regulación diferenciadas de la identificación masculina y femenina que no se sostienen efectivamente y que no pueden ser completamente exhaustivas”. Butler, *Cuerpos que importan*, 258.

II.I.II.II Vulnerabilidad como redefinición del sujeto

De esta forma, Butler responde a la pregunta por el ser del cuerpo sin omitir la correlación de la historia y los discursos de poder del entramado social. Con esta alusión, Butler señala que en la discusión sobre la filosofía primera no puede despreciarse lo orgánico, lo concreto de los cuerpos y la forma en la que estos se organizan entre sí, sin que esto signifique pensar al cuerpo como un origen estable y cerrado. La autora de *El género en disputa* pone en la mira filosófica la importancia de la vida en sus procesos más básicos y fundamentales como los requerimientos que tiene un cuerpo para mantenerse vivo. Advierte que el ser corporal tiene que ver con la interdependencia, pues los cuerpos tienen múltiples necesidades. Con su postulado ontológico de la vulnerabilidad, Butler apunta a que la relación que se guarda entre los cuerpos tiene que ver con algo que es de suyo, que le es inherente a la corporalidad, a saber, una condición de dependencia recíproca. Así, consideramos que Butler permite pensar la pregunta por el ser, contrario a lo que se ha propuesto en la historia de la filosofía, no es la pregunta por la esencia del uno, sino por los vínculos de lo múltiple. Advertimos que la teoría butleriana de la vulnerabilidad logra perfilar una redefinición del sujeto, en el sentido que el cuerpo vulnerable proporciona claves que transforman la comprensión del sujeto: de independiente y cerrado a interdependiente y abierto.

Al respecto, Elvira Burgos destaca que en la teoría de Judith Butler la vulnerabilidad alude inmediatamente a la relacionalidad entre los sujetos, lo que permite resituar los lazos comunes en un principio que apela a la exposición del cuerpo:

Es una vulnerabilidad que proviene de nuestra socialidad y relacionalidad constitutiva y que conlleva que el encuentro con la otra persona nos transforma irremediamente. De este modo, el sujeto está imposibilitado para permanecer dentro de sí. Y esta puesta en riesgo del yo es una forma de virtud. Reconocer la propia ceguera, esa que procede del desconocimiento insalvable de las condiciones relacionales concretas de nuestra emergencia como sujetos, otorga capacidad para el reconocimiento de las otras personas, ellas igualmente opacas para sí mismas⁵¹.

Burgos indica que, en cierta medida, el sujeto es contrario a la determinación, pues hay algo que irrumpirá en ella, que la afectará a causa de su vulnerabilidad ontológica y la formará. Además, ese advenimiento otro, que será tan importante para el sujeto, no puede ser previsto porque no sabe de antemano ni de dónde provendrá ni de qué modo será la afección.

⁵¹ E. Burgos, “Deconstrucción y subversión”, en *Judith Butler en disputa: Lecturas sobre la performatividad*, Soley-Sabsay, ed., (Madrid: Egales 2012), 130.

Entonces, el sujeto es relacional porque se forma a partir de lo que los otros le proporcionan. El sujeto no es absolutamente consciente de sí mismo, pues está formado por otros y por una situacionalidad histórica y cultural que se le escapa. Butler señala, pues, un sujeto limitado con respecto a los otros. En esa condición vulnerable y limitada se encuentra en dependencia con otros sujetos, pues la vulnerabilidad es la condición que antecede a cualquier relación y que permite que hablemos sujetos múltiples, sociales, históricos y fluidos porque las afecciones a las que están predispuestos sin voluntad provienen de diversos e inesperados lugares. Por eso Burgos señala que es imposible para el sujeto estar “dentro de sí”, pues ese dentro de hecho está formado en contaminación de los otros, de otros que ni siquiera son identificables y que no se pueden controlar. Así, el sujeto es interdependiente incluso de forma interna y se trata de un hacerse sujeto nunca terminado y siempre en creación con los otros. Aunado a esto, Burgos puntualiza que ese desconocimiento fundamental de lo “propio” del sujeto es el que exhorta a un reconocimiento de los otros sujetos como seres también opacos a sí mismos, conformados por otros. En ese marco, hay un horizonte de común interconexión entre los sujetos, lo que lleva a un saberse y sabernos interdependientes porque la medida en la que el otro afecta al sujeto le es desconocida en su contenido, asimismo, le es completamente inesperada, no puede saberse ni quién ni cómo puede afectar.

Con lo que Burgos resalta, en nuestra lectura advertimos que en las tesis butlerianas hay implicaciones para el sujeto en términos de su relacionalidad constitutiva. Específicamente, hay dos que tienen que ver con la interdependencia: el primero, una interdependencia epistémica, en la que el yo requiere de los otros para nombrarse, para ser (hacer) y conocer; el segundo, una interdependencia corporal, en la que el contexto del cuerpo es también el contenido concreto del propio sujeto. Entonces, la perspectiva de la vulnerabilidad es contraria a un avanzar desde la independencia absoluta del sujeto en dos sentidos. Por un lado, el sujeto se forma como sujeto a partir de las herramientas lingüísticas, materiales y sociales de los otros, las cuales están cargadas de significados históricos y culturales que lo conectan con otros y le muestran un límite en su conocimiento, pues no puede comprenderlas de forma absoluta porque le son ajenas, se le escapan por principios de tiempo y contexto, parte de una ceguera. Por otro lado, el sujeto requiere de nexos con los otros sujetos para continuar existiendo, pues no se trata de un sujeto abstracto que radique en un yo cartesiano, por el contrario, se trata de un sujeto encarnado en la materialización de su cuerpo vulnerable.

En ese sentido, la condición del cuerpo, su bienestar, sus necesidades, sus deseos, etc., son directamente importantes para la constitución del sujeto; y tal condición del cuerpo está vinculada inmediatamente con las relaciones que guarda con los otros cuerpos, a saber, cómo afectan los otros cuerpos al cuerpo propio. Así, los sujetos son interdependientes entre sí porque siempre es un sujeto concreto, circunscrito a un cuerpo que requiere de los otros para vivir.

Para Butler, el reconocimiento de la vulnerabilidad permite advertir que todos los sujetos se encuentran en una red de dependencia, ya que el otro puede afectar en la propia condición de vida/muerte en la medida en la que los contenidos que hacen concreto y situado al sujeto provienen de otros lados. Así, advertimos un sujeto que es irremediamente social. Esta condición del sujeto es explicada desde la vulnerabilidad, pues a partir de la susceptibilidad del cuerpo es posible un intercambio de afecciones. Entonces, la vulnerabilidad corporal es tal que irrumpe en la constitución del sujeto, de forma que ésta explicita la presencia de los otros en el sujeto mismo. Dicho en otras palabras, la vulnerabilidad significa que la conformación del sujeto está intervenida por lo que los otros le hacen, por la acción que ejercen con él y, en esa línea, le constituyen en su proceso permanente de hacerse sujeto. En este sentido, la vulnerabilidad se advierte en la relación de un sujeto con otro sujeto, pues mantienen un lazo constitutivo a partir de la susceptibilidad de sus cuerpos concretos. Los sujetos encuentran en sí mismos elementos de los otros. Las interacciones con los otros van dando una forma determinada de sujeto. Hay que recordar que esa formación siempre es recíproca, que los sujetos se afectan entre sí en virtud de su vulnerabilidad y por ello no hay sujetos que sean más independientes, sino que todos son interdependientes como principio común. El carácter correlativo del que parte la vulnerabilidad refiere a que hay una dependencia fundamental porque los sujetos se atraviesan entre sí en sus procesos de constitución.

La vulnerabilidad, como señala Butler, es ya suponer los efectos y las acciones de los otros en el propio sujeto. En ese panorama se ubica la interdependencia como una característica del sujeto. Ahora bien, cabe cuestionarse si esta tesis implica un pensamiento de la falta, a saber, una descripción que se basa en la carencia en un sentido negativo de apelar a lo otro en búsqueda de un principio que structure al sujeto, puesto que parece que el sujeto no puede

sostenerse. Consideramos que no, que el pensamiento de Butler no es un pensamiento de la falta ni de la carencia. Esto se debe a que la filósofa estadounidense direcciona la interdependencia hacia otro lado. Butler no propone la interdependencia de los sujetos como una carencia de algo que debía ya ser propio, sino como una entrada a la ética. De esta forma, encuentra un exceso en la vulnerabilidad, en el ser con los otros. Tal relación sobrepasa al sujeto y, a partir de la condición interdependiente de la vulnerabilidad, se halla la importancia de lo común.

Lo anterior conecta la interdependencia con la apertura de los sujetos. Butler advierte que, en la imbricación materia-discurso, cuando se piensa en el sujeto desde la vulnerabilidad resalta su carácter permanente abierto. En esta línea, remitimos a la entrevista que Soley y Sabsay hicieron a Butler en 2012, en la que la filósofa manifiesta cómo se dibuja un sujeto abierto en su teoría:

Todxs estamos de diversos modos moldeadx, formadx y marcadx por categorías que nunca escogemos [...] De modo que se convirtió en algo cada vez más importante para mí pensar en cómo las categorías actuaban sobre nosotrxs (en este sentido, somos vulnerables a ellas, y ellas presuponen nuestra vulnerabilidad) al mismo tiempo que actuamos dentro y en contra de estas categorías, o tratando de rehacerlas (mediante la resignificación) o desplazándolas (deteniendo completamente el proceso de resignificación)⁵².

A partir del diálogo entre las filósofas, resaltamos que Butler no sólo no es idealista —pues no otorga primacía al discurso sobre la materia, como critican algunas lecturas de su obra, las cuales atenderemos en el tercer capítulo—, sino que el postulado ontológico de la vulnerabilidad se conecta con su tesis sobre la performatividad, y esa conexión resulta en el planteamiento de un sujeto permanentemente abierto. Butler indica que aceptar que los sujetos se hacen sujetos —no hay una esencia que los predisponga— implica admitir que los sujetos son susceptibles a otros sujetos, que están abiertos al medio social a partir de su vulnerabilidad. Esa exposición entre los sujetos no es un asunto menor, su importancia es crucial porque los sujetos se hacen tales a partir de sus procesos de moldeación, de lo que hacen con sus contextos, sus lenguajes, sus cuerpos, y todo ello alude a otros sujetos. Entonces el sujeto es performativo —los sujetos repiten una acción que va creando un límite a partir del cual se les reconoce— y esa performatividad es siempre abierta porque es

⁵² P. Soley-Beltran y L. Sabsay, “Jugársela con el cuerpo” en *Judith Butler en disputa: Lecturas sobre la performatividad*, Soley-Sabsay, ed., (Madrid: Egales 2012), 226.

indeterminada, a saber, no hay una sentencia que limite al sujeto a ser de determinada forma. Por el contrario, se trata de un sujeto que puede hacer y puede no hacer, que está abierto a la multiplicidad de los otros sujetos y de otros contextos. De esa forma, el sujeto tiene una construcción abierta de ser, pues sus interacciones con las categorías pueden determinarse porque tienen que ver con la potencia de los encuentros entre los sujetos, la cual proviene de su propia vulnerabilidad. Así, el sujeto, en tanto que está abierto, tiene la capacidad de desplazarse, resignificarse y rehacerse. En nuestra lectura, la teoría de Butler coloca en la filosofía a un sujeto-proceso y no un sujeto-esencia, lo cual transforma las formas de comprender el sujeto político del feminismo.

Butler muestra que el sujeto no existe como una unidad cerrada y uniforme que únicamente tiene vínculos con otros, sino que esos vínculos son los que lo conforman. De forma que la apertura es constitutiva al propio ser del sujeto, pues la vulnerabilidad lo hace expuesto a los otros. Para Butler, el sujeto es “extático”⁵³, fuera de sí mismo, pero esto no implica que el sujeto se pierda a sí mismo ni implica que no exista el sujeto o que las identificaciones sean imposibles. Ser extático significa ser abierto, es decir, no poseer un cierre que indique que el sujeto es esto y que no puede ser más. Dicho de otra forma, la conexión estructurante con los otros sujetos implica que el sujeto no tiene límites claros e irrefutables, pues está formada por otros. Por lo que el sujeto nunca puede poseerse a sí mismo porque nunca está terminado, es un sujeto incompleto cuya incompletud significa que seguirá siendo susceptible a la presencia de otros sujetos y contextos y, en esa línea, no será una identidad cerrada. Esa vulnerabilidad, siempre en su complejidad material-discursiva, es la que fundamenta la posibilidad de hacerse sujeto de tal forma. Por eso la apertura es una implicación importante para el sujeto, pues apela a que puede hacerse de múltiples maneras.

La apertura del sujeto no debe confundirse con una decisión voluntaria de éste porque, en su ontología de la vulnerabilidad, Butler describe cómo los cuerpos son comúnmente vulnerables y las implicaciones sociales de ese sujeto-proceso. La conexión ineludible que hay entre los sujetos no es elegida, el sujeto no la pide, simplemente se encuentra con ella en tanto que es absolutamente abierto a los otros sujetos. Entonces, no cabe la posibilidad de elegir no ser un sujeto abierto porque es ontológicamente lo otro, se forma a sí mismo a partir

⁵³ Butler, *Vida precaria*, 50.

de los vínculos con los otros. Entonces, se explica que hay una conexión constituyente entre los sujetos que antecede a la voluntad de “dejarse afectar”, esto significa que no es una decisión del sujeto, sino es una condición de su mismo ser sujeto en permanente proceso de hacerse. Así, la apertura es necesaria para hacerse sujeto. En su apertura constitutiva, el sujeto se encuentra con posibilidades infinitas de ser/hacer, pero de forma ligada a ser/hacer con otros, pues está irremediabilmente vinculado a los otros sujetos en reciprocidad. De esta forma, la apertura del sujeto permite también comprenderlo en una escena de permanentes intercambios con otros. Por lo que el ser del sujeto siempre es en comunidad, está atravesado y formado a la vez que atraviesa y forma, pues todos los sujetos están situados en sus relaciones con otros.

II.I.II.III Claves de la ontología de la vulnerabilidad para pensar el sujeto mujer

Hasta ahora hemos explicado los postulados ontológicos de Butler respecto al cuerpo. Esta propuesta ontológica nos presenta una ontología con diferencias significativas respecto a la ontología que la autora critica en *El género en disputa*. Vemos que Butler advierte el peligro de ontologizar al cuerpo desde la diferencia sexual, como si ese cuerpo se mantuviera fijo e inmutable a través de la historia y en las diferentes culturas y situacionalidad, y, en ese sentido, como si ese cuerpo contuviera esencias con respecto a lo que significa ser mujer; esa es la ontología que Butler critica. En cambio, el planteamiento ontológico de Butler consiste en el reconocimiento del cuerpo en su movilidad histórica y dinámica. Butler propone la vulnerabilidad de los sujetos como un postulado ontológico en el que la vulnerabilidad describe la persistencia del ser corporal y, al mismo tiempo, es la condición de la apertura del cuerpo y del sujeto. La vulnerabilidad es la condición irrenunciable que permite las afecciones y que hace al cuerpo susceptible a los otros cuerpos; la vulnerabilidad explica que los cuerpos se materialicen a partir de los vínculos con los otros, que se conformen con múltiples discursos y condiciones. En este sentido, si bien la vulnerabilidad es una tesis ontológica, se trata de una ontología que impide pensar al cuerpo al margen del poder. Se trata de una corporalidad que es principalmente abierta a los otros, vulnerable, cambiante, incompleta, que afecta y es afectada, que apropia y resignifica. Por lo tanto, la filósofa vincula su pensamiento ontológico con su apuesta política sobre las formas de estar juntos de los cuerpos que, desde siempre e incluso sin que lo sepan, guardan un vínculo ontológico de

interdependencia. Con ello, se dibuja un panorama muy distinto para comprender a los cuerpos, uno en el que los cuerpos son importantes en virtud de su apertura fundamental en la que nunca pueden ser uno, sino siempre son múltiples a partir del contacto.

Recuperamos las tesis ontológicas de Butler respecto a la vulnerabilidad como principio común de los seres corporales, asimismo, de las implicaciones para una redefinición del sujeto. De tales cuestiones no hemos explicitado la relación con el problema de la diferencia sexual hasta ahora. ¿Podemos pensar que existe una relación entre la vulnerabilidad y el ser mujer? De principio, parecería una pregunta que remite a los estereotipos de género que han vinculado históricamente a las mujeres con la fragilidad. No obstante, es errado pensar que Butler relaciona la categoría mujer con su ontología de la vulnerabilidad en función de lo frágil o de algún otro estereotipo que limite a las mujeres. Al contrario, Butler proporciona claves para entender el vínculo entre la vulnerabilidad y el género a partir de la posibilidad del ser de otro modo:

Es en el propio ámbito de la susceptibilidad, en esa condición de ser afectado, en donde también puede ocurrir algo anómalo, extraño, donde la norma se ve rechazada o revisada, o donde empiezan a aparecer nuevas expresiones del género. Precisamente porque algo involuntario e inesperado puede suceder en este espacio del «ser afectado», es posible que el género se presente en formas que rompen con los patrones mecánicos de repetición o que se desvíen de ellos, dotándoles de significados nuevos y, a veces, rompiendo de manera categórica esas cadenas de citas de la normatividad de género y dejando espacio a nuevas formas de vivir el género⁵⁴.

Butler indica que la vulnerabilidad pone nuevo énfasis a que no podemos pensar el cuerpo al margen del poder porque se trata de un poder que atraviesa íntimamente el proceso de constitución material de un cuerpo y del sujeto. Pero lo más significativo es que en esa propia vulnerabilidad está la posibilidad de *revisar* las normas, pues el sujeto está abierto a los otros y entonces existe la posibilidad de reiterar una norma, de resignificarla o de desecharla. Hay que recordar que esta posibilidad existe en la teoría butleriana porque la vulnerabilidad coloca al sujeto en una exposición permanente a lo otro, cuyos advenimientos son inesperados, incontrolables y de ellos no se sabe con certeza. Por eso la vulnerabilidad significa, en cierto sentido, indeterminación. Para Butler, la vulnerabilidad permite que el género se reconstruya constantemente y haya posibilidad de vivirlo de maneras distintas. Para nuestro caso, decimos que no hay un sólo modo de ser mujer, que ser mujer es un proceso de construcción

⁵⁴ Butler, *Cuerpos aliados*, 68-9.

en el que intervienen múltiples encuentros y contextos. Para Butler, el sujeto mujeres no puede ser descrito porque, si se describe como si estuviera cerrado, se clausura la potencia de ser de otros modos, de vivirse mujer desde otras maneras. En la teoría de la filósofa estadounidense esa clausura no sólo resultaría negativa para las mujeres en tanto que las limita, sino que es ciertamente imposible, ya que el sujeto apelando a su propio cuerpo y a su complejidad material-discursiva, es esencialmente vulnerable.

En ese marco, recuperamos dos claves butlerianas del horizonte de la vulnerabilidad para pensar la diferencia sexual. La primera clave consiste en una atención primordial al cuerpo, para lo cual hay que comprender la corporalidad como un proceso de materialización conformada por los otros cuerpos, el discurso, la historia, la cultura y el contexto. De esa forma, cuando pensamos la categoría mujer sí nos remitimos al cuerpo, pero no será en el sentido de un cuerpo como un hecho sólido, fijo, que figura un punto de partida para el sujeto. Al contrario, dirigimos la mirada a un cuerpo que, en tanto que es susceptible al medio y a los otros, es móvil, incompleto y moldeable. Esto quiere decir que el cuerpo muta a partir de los constantes advenimientos de su ambiente, por eso es móvil. En esa línea, vemos que el cuerpo se compone y recompone con lo que le afecta, y por ello nunca está completo. Advertimos que el cuerpo puede transformarse, que de hecho lo hace todo el tiempo a partir de las intervenciones recíprocas con su contexto. Entonces, al pensar la categoría mujer en relación con este cuerpo móvil, incompleto y moldeable, encontramos que ser mujer tiene que ver con los desplazamientos históricos, políticos y culturales, por lo que ser mujer no siempre ha sido lo mismo, los cuerpos no siempre han sido los mismos porque son susceptibles a su entorno. Así, tenemos una categoría corporalmente incompleta, que no puede cerrarse porque hay un nacimiento constante de situaciones y encuentros nuevos que afectarán a la categoría en tanto que permiten pensar modos distintos de vivirla. Por ello, como la categoría apela a la inmanencia y al cuerpo mismo en su materialidad vulnerable, es una categoría en constante devenir.

La segunda clave radica en que la categoría que describe al sujeto político mujeres es una categoría abierta en su vulnerabilidad que le expone involuntariamente a los otros y por ello apunta a una transmutación constante. Butler señala que el sujeto se conforma en un proceso en el que intervienen las afecciones de otros, sus normas, sus lenguajes, etc. Ese proceso

implica una apertura inclausurable del sujeto, por lo que ser mujer es también un aspecto abierto, que no tiene conclusión última porque constantemente las formas de ser mujer son cambiadas, revisadas, resignificadas, reapropiadas y transformadas. Así, no hay una totalización de la categoría porque ser mujer tiene que ver con la creación constante e imparabable de otros modos de vivir mujer en virtud de la indeterminación. Consideramos que esa apertura a otros modos de ser es muy importante en la ontología de Butler porque ser mujer no está supeditado a nada, por lo que puede desestabilizarse cualquier norma que impida la realización de las mujeres como sujetos. La potencia de crearse modos de ser alternos no es una creación voluntaria e individual, sino común e inherente al devenir, pues apela a la apertura común de los sujetos en su susceptibilidad de ser de otros modos. En esta línea, la categoría mujer apunta a un ser de otro modo, a una construcción comunitaria, lo cual permite que los proyectos políticos no dependan de condiciones externas al propio devenir común. De ello el énfasis en las tesis butlerianas de la performatividad y la vulnerabilidad, pues plantea un ser abierto, de forma que el sujeto mujer no sea una suerte de descripción, sino mantenga la fuerza de la posibilidad, de ser de otros modos, de vivir el género de otras maneras.

Con lo explicado hasta ahora, en nuestra lectura podemos concluir que Butler propone una ontología de la vulnerabilidad en la que sostiene que los cuerpos son esencialmente susceptibles a la violencia y al daño, están expuestos por su piel a los otros. De este modo, da cuenta de la materialidad de los cuerpos y de sus conexiones involuntarias, irrenunciables y necesarias para sostener la vida, la cual se muestra siempre en común a partir del carácter interdependiente de los cuerpos. Además, esta vulnerabilidad también tiene implicaciones para el sujeto, pues al enfatizar la vulnerabilidad, se desquebraja la idea de un sujeto independiente y cerrado. Por el contrario, aparece en escena un sujeto conformado constantemente por los otros, por las palabras de otros, por las conexiones con otros, por los contextos históricos, políticos y culturales que formaron otros, por otros que no conoce y que no controla. Este sujeto también es un sujeto abierto, ya que la vulnerabilidad es su condición de ser, no puede cerrarse a las afecciones de los otros. Esas afecciones que conforman al sujeto lo conectan con su capacidad de procesamiento e imaginación de otros modos de ser, pues las afecciones advienen de lugares inesperados y son igualmente inesperadas las transformaciones que puede hacer el sujeto de esas afecciones. Hay que recordar que esa

potencia de transformación reposa en el ser performativo del sujeto, a partir del cual puede modificar o reiterar las normas o las categorías que le afecten. El análisis ontológico de Butler tiene implicaciones significativas para pensar la categoría mujer, pues con sus claves sobre vulnerabilidad, interdependencia, apertura y creación es posible recuperar la diferencia sexual sin insistir en esencialismos trascendentales. Por el contrario, la propuesta de Butler nos dibuja un “mujeres” corpóreo, múltiple, abierto, dinámico y comunitario.

II.II Vidas precarias

Con su ontología de la vulnerabilidad, Judith Butler conforma un horizonte para pensar los cuerpos desde su exposición y su vinculación. Se trata de un panorama en el que al preguntarnos por lo que son los cuerpos nos remitimos a aquello que parecen no ser, a sus supuestos límites, a los otros. Entonces, advertimos que no hay una distinción clara y distinta del sujeto, pues su corporalidad y su lengua manifiestan que otros lo interpelan irremediabilmente. En su conformación, los cuerpos están atravesados de forma constitutiva por los discursos, la historia, las relaciones de poder, las normas, los contextos. Así, Butler nos invita a pensar la corporalidad desde sus conexiones. Cuando advertimos que tales conexiones tienen que ver con lo que el cuerpo es y con la forma concreta que éste toma, parece ser un punto sin retorno. En el paradigma butleriano de la vulnerabilidad ya no es posible pensar en la unificación del sujeto ni en el cuerpo esencializado, pues no es fijo, sino en constante flujo por el contexto. Por lo que habrá que ocuparse del encuentro de los cuerpos, de su interdependencia y de las implicaciones de su conexión irrenunciable. A este respecto, Butler reflexiona sobre las formas de hacerse cargo de la vida humana desde la relacionalidad, ya que en el cuerpo están implícitas las relaciones con otros. En esa línea, la filósofa elabora el concepto precariedad para comprender la vida corporal.

En *Vida precaria*, la filósofa retoma las consideraciones de Levinas sobre el rostro del Otro como la exposición de la vulnerabilidad y también como la demanda ética de no matar. Butler recupera tales claves levinasianas en un contexto de guerra, pues Estados Unidos bombardeaba distintas zonas de Afganistán en búsqueda de Osama bin Laden para hacerlo rendir cuentas ante la ley por los atentados del 11 de septiembre. Así, en medio de la llamada “guerra contra el terror”, Butler reflexiona sobre el ser de los cuerpos que están en medio de la guerra, los que van a ella y a los que la guerra les viene. La filósofa advierte que las representaciones de la guerra y del conflicto no explicitan el carácter precario de la existencia, al contrario, lo suprimen y se colocan en un paradigma cerrado en el que los otros son el enemigo, los otros son quienes atentan contra la vida propia, de ahí que deba aniquilárseles. Tales representaciones son contrarias a la ontología butleriana en la que el sujeto es radicalmente vulnerable. En ese tenor, Butler analiza la propuesta de Levinas y elabora que sostener la vida humana requiere de los otros, que los cuerpos necesitan de redes de cuidado a través de las cuales consigue e intercambia alimento, cobijo, afecto, contención, etc. Y, en

la guerra, estas condiciones de la vida se ocultan, no hay una respuesta a la demanda ética de no matar porque el rostro es anulado y suplantado por una representación de enemistad y amenaza. Para Butler es crucial tener presente la vida en su precariedad, pues esta característica ontológica de la vida corporal manifiesta la interdependencia entre los cuerpos, lo cual apunta a que la vida no puede entenderse ni hacerse sin el otro, por lo que cuando nos preguntamos por la vida siempre nos remitiremos a la vida en común. Se trata de un panorama en el que el sujeto está atravesado por otros, son parte de él de la misma forma que él de los otros y, entonces, justo porque es vulnerable y susceptible a los otros, la exposición del otro no recuerda a la amenaza vital, sino que significa una demanda ética de no dañar, de ser en común. La petición de cuidado que la vulnerabilidad del otro es un llamado político por la no violencia. Entonces, la posibilidad del cuerpo a ser atacado interpela al otro cuerpo que comparte la misma condición intrínseca. Butler señala que en la vulnerabilidad nos reconocemos, en la codependencia involuntaria de la vida nos percatamos de lo común en el ser. De tal forma, Butler liga la ontología del ser vulnerable del cuerpo, con la ética, la demanda de no asesinar que exige el rostro. Principalmente, en tanto que para la continuidad de su existencia hay un encuentro en el que se llama a la no violencia. En ese sentido, Butler explicita que hay un vínculo cercano entre lo que los cuerpos son de forma primera y entre las formas de estar en común.

Recordemos que el interés político de Butler radica en hacer que los cuerpos, en su historicidad y mutabilidad, importen; que no haya cuerpos que sean formados en una estructura de poder como cuerpos desechables y destinados a una vida violenta. Butler advierte que si hay cuerpos excluidos es porque sus vidas precarias no han sido acogidas por los otros en su necesidad de cuidado, al contrario, se han fortalecido marcos onto-epistémicos que reproducen su exclusión y su abandono. Es decir, desde cierto horizonte de comprensión hay cuerpos que son entendidos como cuerpos marginables, que pueden padecer violencia, que es hasta cierto punto normal que sean violentados. Esto es así porque ese horizonte de comprensión implica mecanismos de poder que precarizan esos cuerpos, así que se configuran ciertos cuerpos que son violentables, no dignos de ser cuidados. Si bien ya hemos introducido que la reflexión sobre la vida precaria surge en el contexto de la guerra en Afganistán, la filósofa ya advertía la violencia contra los cuerpos en sus análisis sobre el género, los cuales retoma para analizar la forma en la que las mujeres han sido histórica y

sistemáticamente cuerpos para la violencia, pero no porque de hecho lo sean por alguna esencia, sino que esto se debe a que su precariedad no ha recibido acogida, por el contrario, ha sido privada de estructuras sociales de cuidado y su exclusión violenta es reforzada por las normas de género. Por eso, para la filósofa es decisivo comprender que la pregunta por el ser es una pregunta que irremediablemente implica el compromiso sobre cómo ser juntos.

En este panorama de interdependencia, conflicto vital y tensiones entre el yo y los otros, Butler piensa la vida en su precariedad. Una vida que en sí misma es precaria apunta a una vida incompleta que requiere de los otros, que constantemente pende de su contacto, que es frágil y que en esa fragilidad se encuentra con los otros y en el común puede hallar la posibilidad de vivir la precariedad como una potencia. Observamos que la ontología de Butler está vinculada con su apuesta sobre una política de los cuerpos. Desde ese horizonte, abordamos las siguientes preguntas que guían nuestra investigación para continuar en diálogo con la teoría de Butler: ¿qué implica ser un cuerpo precario?, ¿todos los cuerpos son igualmente precarios o qué nexos hay entre este principio ontológico y las formas de hacerse sujeto?, ¿es posible construir un común desde el reconocimiento de la precariedad?, ¿qué mujeres puede construirse, si tenemos en cuenta la dimensión ontológica y política de la vida precaria? Para responderlas, dividimos la reflexión en dos secciones. En la primera, explicamos el concepto precariedad —con su distinción de la precaridad— resaltando que no significa una comprensión de la vida en carencia y explicitando su relación con los procesos sociales que administran los cuerpos. En la segunda, damos cuenta de la relación entre la precaridad, la performatividad, el género y las formas políticas de agencia y de estar en compañía para que la vida sea vivible.

II.II.I Precariedad y precaridad

Como mencionamos, el interés de la filósofa por pensar los cuerpos está vinculado con su preocupación por hacer que los cuerpos importen. Por ello, Butler apuesta por un panorama ontológico distinto, a saber, uno en el que los cuerpos son vulnerables de forma primera y última. A partir de ello, la vida puede entenderse de otro modo, pues estos cuerpos tienen que ver con un sujeto abierto e interdependiente. ¿Qué implicaciones tienen los cuerpos vulnerables para la existencia?, ¿qué tipo de vida entendemos a partir de la vulnerabilidad?, ¿qué vida se puede desde ahí? Podemos encontrar reflexiones sobre estas interrogantes en *Vida precaria*, donde la filósofa continúa su hilo de pensamiento sobre la precariedad como

un concepto filosófico, y en *Cuerpos aliados*, en el que profundiza en las potencias políticas de la performatividad de los cuerpos precarios que se reúnen. Así, analizamos las obras de Butler para explicar el significado de la vida precaria, la importancia de los cuerpos en ese horizonte, el proceso de precarización y la distinción entre precariedad y precaridad. Con el estudio de los cuatro elementos mencionados, comprenderemos las nociones fundamentales de la ética de Butler, lo cual nos proporciona luz para adentrarnos en sus investigaciones sobre el sujeto “mujeres” en estrecho vínculo con su apuesta política.

Si bien en *Vida precaria* el tema central es la precariedad, la filósofa no propone una definición explícita de ésta como concepto. Sin embargo, Butler constantemente refiere a la precariedad como la condición de la vida misma en su forma de ser. Entonces, en sentido butleriano, la precariedad es desplazada de ser entendida únicamente como las condiciones particulares de vida de los sujetos marginados y de zonas históricamente empobrecidas a una condición universal. En este sentido, la precariedad no hace referencia a un estado socioeconómico o de salud que sea particularmente frágil o insuficiente. La precariedad es la descripción de la vida cuando entendemos que los cuerpos son vulnerables, que están abiertos, incompletos, irrumpidos por los otros, necesitados de cuidado para mantenerse con vida. Entonces, para Butler, la precariedad apunta a la relacionalidad que guardan los cuerpos entre sí para que la existencia sea posible:

Responder por el rostro, comprender lo que quiere decir, significa despertarse a lo que es precario de otra vida o, más bien, a la precariedad de la vida misma [...] Si el Otro, el rostro del Otro, que después de todo es el que comunica el sentido de esta precariedad, me tienta a la vez con el asesinato y me prohíbe ejecutarlo, entonces el rostro sirve para producir una lucha en mí e instalarla en el corazón de la ética⁵⁵.

En la cita Butler señala tres cuestiones fundamentales para comprender el sentido relacional de la precariedad: primero, que la precariedad es la forma de ser de la vida en tanto incompletud; segundo, que el carácter precario de la vida exige habérmola con el encuentro con el otro; tercero, el encuentro está situado en el conflicto con la respuesta ante lo precario. Sobre el primer punto, la filósofa destaca que al advertir la piel expuesta del otro en su vulnerabilidad y apertura irremediable se atestigua el significado de la precariedad de la vida misma. Para ella, la advertencia de la precariedad es un despertar porque tiene que ver con

⁵⁵ Butler, *Vida precaria*, 169-70.

comprender al otro de una manera otra, entender que, aunque el otro se presenta como un cuerpo con límites visibles, hay algo en él que antes no era visible y que ahora se aparece: su precariedad. La precariedad es esa fragilidad de la vida que está expuesta, que no se basta a sí misma, que es incompleta y que por ello requiere de los otros para sostenerse y reproducirse porque puede morir. Se trata ahora de una vida inestable, variable al medio, una vida que es intervenida y en función de las intervenciones cobra ciertas formas. La precariedad apunta a la relacionalidad de los cuerpos que es necesaria para vivir y que, además, es inevitable. Es decir, es un requisito de la vida misma que los cuerpos se relacionen para que pueda haber el cuidado necesario, como alimento, cobijo, afecto. Pero, aunado a ello, la relacionalidad significa que, aún sin saberlo, las acciones de unos sujetos repercuten en otros sujetos, sin importar si existe un nexo explícito entre ellos, ya que la vida implica relación. Decimos que la vida es relacional en virtud de su precariedad porque manifiesta la conexión entre los cuerpos vivos que están en permanente intercambio y afectación entre sí, ya que son seres susceptibles a otros y que, de hecho, se forman a partir de los otros. Tenemos pues, que un cuerpo no se basta a sí mismo para vivir, es incompleto y por ello requiere a los otros. Entonces, la contaminación y la interdependencia que guardan los cuerpos da forma a una vida que es precaria y que eso significa no sólo que es abierta a los otros y herible, sino que requiere a los otros, necesita que ese contacto permanezca e, incluso —como detallamos en líneas siguientes—, requiere que los contactos sean no violentos para que la vida continúe.

Sobre el segundo punto, que el carácter precario de la vida exige habérsela con el encuentro con el otro, Butler refiere que el encuentro entre los rostros que expresan la precariedad de su vida configura un tipo de relacionalidad en la que se reconoce la fragilidad compartida de la misma. Este reconocimiento supone la constatación de un otro que es susceptible a sufrir daño y que de esa fragilidad emana la exigencia de no dañar porque cuando se atenta contra la otra vida precaria —apelando a que es precaria y a que requiere del otro— lo que se hace es atentar contra la vida en sí misma en tanto que no se cuida, pues al reconocer la vulnerabilidad la demanda ética es el cuidado. Esto en virtud de que, al dañar al rostro expuesto, acontece la negación de la relacionalidad de vida, pues no hay un reconocimiento ético de la mutua necesidad entre los sujetos que requieren de sí porque su vida es corpórea es incompleta. Entonces, el encuentro entre los rostros es la posibilidad de reflexionar sobre el carácter relacional de la vida, una vida que es precaria en tanto que

requiere cuidado de los otros y está abierta a las interacciones de los otros. De esta manera, Butler nos señala que la precariedad es la vida corporal misma exigiendo una respuesta. La precariedad impide la indiferencia porque lleva al sujeto a replantearse la incompletud de su vida y las formas en las que requiere articularse con los otros para poder vivir porque está incondicionalmente relacionado.

En cuanto al tercer punto, que el encuentro está situado en el conflicto con la respuesta ante lo precario, recordemos que Butler es influenciada por el pensamiento de Levinas al respecto de la exposición del cuerpo como una forma de llamado de la ética a no matar. No obstante, ese estado de no violencia no se logra de forma inmediata al percatarse de la precariedad. La filósofa nos indica que la vida precaria “produce una lucha” porque hay una tentación de ejercer daño por considerar al otro como una amenaza o por no considerar que el otro requiere de cuidados o por desdenar conscientemente sus necesidades vitales. Tal tentación es confrontada con la demanda ética de no matar, esa exigencia proviene de la vida frágil que desea subsistir y que, en esa medida, requiere del otro. En ese encuentro de fuerzas se produce una tensión en la que están en pugna la tentación de la violencia con la demanda ética. Para Butler, el conflicto es sustancial para pensar cómo la precariedad es relacional: “están en guerra para no estar en guerra, [...] la no violencia que Levinas parece promover no proviene de un lugar pacífico, sino más bien de una tensión constante”⁵⁶. La filósofa señala que la vida precaria implica conflicto y ese conflicto es ético porque se mantiene en tensión a partir de la demanda de no matar, lo que significa que no hay un decantamiento por la violencia, sino un constante replanteamiento sobre la importancia de la vida del otro y sus requerimientos vitales que interpelan a los otros sujetos.

En esa línea, Butler explora el carácter precario de la existencia como una oportunidad para redefinir la ética desde la relacionalidad de la vida precaria. Se trata de una ética que se hace cargo de la precariedad sin suponer que en el sujeto hay sitios puros o imperativos categóricos que dirigen su actuar. Butler aborda la complejidad del conflicto en el contexto de violencia sin que eso signifique renunciar a la posibilidad de la vida y de la no violencia. La filósofa señala que la ética no reposa en los lugares de paz como si la paz surgiese de la nada, sino que ya detectamos reflexiones de ella cuando acontece la tensión en el sujeto sobre

⁵⁶ Butler, *Vida precaria*, 171.

qué hacer frente a la precariedad. Al mantener en consideración la posibilidad de violencia frente a la posibilidad de no violencia, ya hay movimientos éticos. Entonces, Butler redefine la ética para pensarla desde el conflicto existencial que coloca la relacionalidad de las vidas precarias que se necesitan y se temen. En este horizonte de tensión ética, la precariedad muestra que el propio sujeto es frágil al igual que el otro, de ahí la fuerza de la pugna y la importancia de resistir a la tentación de la violencia. Hay ética porque los cuerpos importan, son considerados valiosos; a pesar de la contingencia que podría significar que el otro amenace o que el otro violento, el otro importa y en ese momento la precariedad abre camino a la ética.

En ese sentido, reforzamos la interpretación de que Butler no sostiene un pensamiento de la carencia por colocar como nociones centrales la vulnerabilidad y la precariedad. Butler se basa en tales condiciones de la vida corporal porque son la manifestación de las necesidades existenciales de la vida corporal y dan cuenta de la conformación abierta del sujeto. Hemos dicho hasta ahora que la vida es precaria porque el sujeto es incompleto en tanto que su cuerpo necesita de los cuidados de los otros. Al sostener la vida precaria, ¿hay una subestimación del sujeto? Consideramos que no, que Butler hace de lo precario un exceso cuando resalta el carácter relacional y éste lleva a los derroteros de la ética. En ese hilo de pensamiento, la precariedad hace que los cuerpos importen y se dirige a las reflexiones de la vida comunitaria para habitar juntos. La precariedad, si bien enfoca la interdependencia de la vida corporal, no resulta en una suerte de desposesión, pues la vida nunca se ha sostenido en aislamiento. Entonces, pensar la precariedad conduce a la potencia de la tensión entre la violencia y la no violencia, lo que implica dar lugar a las formas de organización comunitaria para sostener lo común: la vida precaria.

No obstante, su condición ontológica de precariedad y su demanda ética de cuidados no implica que se brinden los cuidados a los cuerpos. Es decir, si bien la filósofa señala que los cuerpos importan, no implica la imposibilidad del descuido. No obstante, el descuido fáctico de los cuerpos no invalida que los cuerpos mismos, en su vida precaria, demanden cuidado. Recordemos que Butler es lectora de Levinas y, como mencionamos al inicio del capítulo,

para Levinas el asesinato es banal porque es verdad que el otro puede ser asesinado⁵⁷. En esa línea, Butler también distingue la condición ontológica de la demanda ética. Con ello, la filósofa remarca que en los cuerpos hay más elementos involucrados, su carácter precario no sólo tiene que ver con su necesidad ontológica. En su crítica a la diferencia sexual, Butler ya señala que los cuerpos son coproducidos por el poder en tanto que están intervenidos por las normas, las categorías y las prácticas móviles del entramado social. Con ese panorama en la mira, Butler analiza qué sucede con la precariedad ontológica en los contextos en los que los cuerpos demandan una red de cuidado para subsistir:

Provocado y reproducido generalmente por las instituciones gubernamentales y económicas, este proceso [precarización] hace que la población se acostumbre a la inseguridad y a la desesperanza a medida que pasa el tiempo; está estructurado sobre la base del trabajo temporal, la supresión de los servicios sociales y la erosión generalizada de cualquier vestigio de democracia social, imponiendo en su lugar modalidades empresariales que se apoyan en una feroz defensa ideológica de la responsabilidad individual y en la obligación de maximizar el valor de mercado que cada cual tiene, convirtiéndolo en objetivo prioritario de la vida⁵⁸.

La filósofa indica que la precariedad de los cuerpos no sólo es una cuestión ontológica de la vida, sino que también es un proceso y una forma de administrar a los cuerpos. Butler enfatiza que la precarización es un proceso, esto significa que se compone de operaciones entrelazadas que dan lugar a un sistema específico. En este caso, la inseguridad social y vital, la inestabilidad laboral, la erradicación de la democracia y la desesperanza son las operaciones institucionales con las que los cuerpos son precarizados. Se trata de cuerpos que no cuentan con los servicios sociales suficientes para garantizar su salud, su vivienda, su alimento ni su cobijo. Además, cuerpos que trabajan en condiciones muchas veces deplorables, sin salarios dignos, tratos justos, seguridad para su vejez o enfermedad ni siquiera trabajos de duración estable. Son cuerpos que tampoco son tomados en cuenta por el Estado, que no son escuchados por los regímenes gubernamentales de sus países. También, cuerpos que no tienen esperanza porque habitan un contexto que desvaloriza sus vidas, que imposibilita el trabajo digno y que no mejora. Butler señala que un aspecto del proceso de precarización consiste en hacer que los sujetos sean responsabilizados de sus vidas precarias, de no ser valiosos para el mercado y no poder generar el capital suficiente para sufragar sus

⁵⁷“El asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica”. Levinas, *Ética e Infinito*, 72.

⁵⁸ Butler, *Cuerpos aliados*, 22.

necesidades. Entonces, aunado a las anteriores características, los cuerpos son culpados por su precarización y se ven empujados a la mercantilización de sus vidas.

Butler señala que el proceso de precarización hace que parezca individual una situación generalizada, pues la cuestión se centra en los individuos cuando ciertamente tiene que ver con la exclusión sistemática y la privatización de las redes de cuidado necesaria para la vida (vivienda, alimento, salud, cobijo). Situación ante la cual los cuerpos son absorbidos por las lógicas capitalistas que empobrecen continuamente sus vidas, explotan su trabajo y los responsabilizan de su marginación; haciendo, así, girar todas las energías de los cuerpos alrededor del mercado. Con su crítica, la filósofa estadounidense también señala que los poderes económicos, estatales y sociales se entrecruzan para precarizar de forma continua a los cuerpos. De manera que estos quedan desprovistos de cuidado y de los medios suficientes para una vida digna. Para Butler el sistema social ignora la demanda ética de cuidado que exige una existencia relacional. La susceptibilidad vital de los cuerpos es avasallada por un sistema económico, político y social que fomenta prácticas de exclusión en el que los cuerpos parecen no ser importantes, en el que no solamente no son cuidados, sino que son precarizados.

Este panorama en el que la vida de los cuerpos se desarrolla es la estructura del proceso de precarización en el que su susceptibilidad originaria es agudizada al grado de producir cuerpos permanentemente marginados de los cuidados sociales y de las posibilidades. En ese sentido, lo que los cuerpos son de forma más primaria es intensificado por el entramado de poder concreto en el que los cuerpos viven y el que los administra al marginarlos. En este análisis es importante enfatizar que podemos pensar la coproducción de los cuerpos precarizados porque hay un supuesto en el que la materia no está ya realizada, sino en proceso de realización constantemente coproducida con los discursos; es decir, hay poderes que dan forma al cuerpo. Consideramos que es crucial tener esta tesis presente para no banalizar las violencias, pensar su alcance en los cuerpos, denunciar las formas de sujeto que generan y la gravedad de sus atentados contra la vida. A propósito de ello, Butler crea una distinción entre la precariedad de los cuerpos, a saber, su susceptibilidad ontológica, y la precaridad:

“Precaridad” designa una condición impuesta políticamente merced a la cual ciertos grupos de la población sufren la quiebra de las redes sociales y económicas de apoyo mucho más que otros, y en consecuencia están más expuestos a los daños, la violencia y la muerte. Como ya

he señalado en alguna otra ocasión, la precaridad no es más que la distribución diferenciada de la precariedad⁵⁹.

Butler advierte cuatro cuestiones para comprender la precariedad. Primera, la define como una condición de los cuerpos, esto significa que la precaridad es una característica fundamental que da cierta forma de ser a los cuerpos. Sin embargo, a diferencia de la precariedad, la precaridad no tiene que ver con un principio de existencia de los seres corporales, sino que es una imposición política. La precaridad es forzada por un sistema económico, social y político que asigna a ciertos cuerpos desarrollarse desde una condición específica. Que la precaridad sea una condición impuesta para unos cuerpos no significa que haya otros sujetos que sean invulnerables, todos son vulnerables en tanto que cuerpos. Sin embargo, hay unos que se desarrollan en contextos donde sus necesidades de cuidado son atendidas por redes de servicios y hay otros cuerpos que son excluidos de esas redes.

Segunda, indica que la precaridad consiste en la ausencia de redes de apoyo sociales que brinden seguridad para la vida, lo cual expone a los cuerpos porque estos son ontológicamente susceptibles y requieren de cuidado. Al denunciar la falta de redes de apoyo, Butler da una clave muy importante sobre las necesidades políticas de los cuerpos a partir de su vulnerabilidad. Para la filósofa, el hecho de que todos los cuerpos sean vulnerables implica que priorizar las redes de cuidado es una demanda social congruente con la forma de ser de los cuerpos. Esto tiene que ver con pensar que la ausencia de redes proviene de un quiebre porque es un bien que ha sido arrebatado, no porque de hecho el punto inicial sea la ausencia, ya que la existencia del cuerpo en tanto cuerpo susceptible demanda atención y cuidado social. En ese sentido, en concordancia con un principio de la vida corporal que no puede alterarse, la regla debería ser procurar las redes de apoyo social. Si todos los cuerpos son susceptibles, todos requieren de apoyo para sostenerse, por lo que la estructura social debería estar orientada a responder a los requerimientos de la vida. No obstante, dado que la precaridad es impuesta políticamente, los cuerpos son desposeídos de las redes de apoyo que necesitan. Butler señala que las redes de apoyo y los cuidados son una necesidad universal y por ello su ausencia debe ser considerada como un despojo, pues deberían constituir un derecho fundamental para que los cuerpos tengan una vida vivible.

⁵⁹ Butler, *Cuerpos aliados*, 40.

Tercera, Butler indica que el quiebre de apoyo supone que estos cuerpos están más expuestos al daño porque no cuentan con estructuras sociales con las que puedan contener las diferentes violencias. En sentido concreto, se trata de cuerpos cuyo alcance a la salud, la vivienda, el trabajo digno y la seguridad, entre otras, es nulo o mínimo. De esta forma, indica la filósofa, la vulnerabilidad de los cuerpos es maximizada porque no tienen un aparato de apoyo ni contención, sino que, por el contrario, los arroja a un escenario de soledad en el que están expuestos al daño. Esto se relaciona con el señalamiento de Butler sobre un escenario en el que el modelo individualista es el que rige las acciones de los sujetos⁶⁰, pues no cuentan con un sistema justo de cuidado que les permita pensar el sostenimiento de la vida desde la comunidad, sino que se ven obligados procurar el cuidado desde la responsabilidad individual, lo cual hace imperativo mercantilizar el propio cuerpo para proveerse de un acceso a la seguridad social privatizada.

Cuarta, la filósofa señala que la precaridad expresa una organización social basada en la exclusión que genera dinámicas de segregación que colocan a ciertos cuerpos en condiciones de vida que les hacen más propensos a sufrir violencia. Esto significa que hay cuerpos que no cuentan con esas redes de apoyo, pero que hay otros cuerpos que sí. Entonces, acontece una distribución diferencial del daño en el que podemos advertir una administración de los cuerpos en la que se designa ciertos grupos que contarán con protección y otros que no. Esto, señala Butler, es resultado de una operación distributiva, lo que implica que ciertos cuerpos ven mermados esos cuidados porque otros cuerpos los han administrado para sí mismos a partir de la exclusión de los primeros. Dicho en otras palabras, ciertos cuerpos son precarizados porque a sus vidas les es arrebatada la condición de apoyo que sí tienen otros cuerpos, estos últimos privatizan las redes de cuidado, las cuales se tornan inaccesibles para quienes no pueden sufragarlas.

Entonces, si bien todos los cuerpos son vulnerables y se hallan en una vida precaria porque su corporalidad está expuesta a la violencia y a la afectación de los otros, no todos los cuerpos lo son de la misma forma. Butler explica que las condiciones de aislamiento y exclusión de los cuerpos sin condiciones de cuidado los hacen mayormente vulnerables porque en la

⁶⁰ “... imponiendo en su lugar modalidades empresariales que se apoyan en una feroz defensa ideológica de la responsabilidad individual y en la obligación de maximizar el valor de mercado que cada cual tiene, convirtiéndolo en objetivo prioritario de la vida”. Butler, *Cuerpos aliados*, 22.

desigualdad de sus situaciones de vida no cuentan con los recursos necesarios para asegurar el sustento de la vida o los medios que permitan acceder a servicios de salud, seguridad o justicia. En la reflexión de Butler, la vida es ontológicamente precaria porque es frágil y requiere de los cuidados de los otros, por lo que la existencia es relacional. Tal precariedad compartida se convierte en una puerta a la ética, a partir de la relacionalidad que los cuerpos demandan para subsistir en conjunto e inventar el común. Sin embargo, existen procesos de precarización en los que ciertos cuerpos son segregados de las redes de apoyo social que toda vida necesita. La precariedad es la forma vital de ser un cuerpo, pero esto no supone una falta, en donde hay falta es en los lugares de precaridad, cuando los cuerpos son desposeídos de los medios para vivir su precariedad con dignidad. Una diferencia importante es que de la precariedad no hay una salida, es la forma de vivir de los seres corporales; mientras que la precaridad es forzada por una organización social desigual.

En la lectura de Judith Butler advertimos que la filósofa no trata de reducir la precariedad de los cuerpos, pues es su condición vital y es a partir de ella que puede pensarse el estar juntos y juntas. Lo que Butler sí quiere reducir es la violencia política a los cuerpos, aquella que los aísla en sitios sin apoyo cuando hace que ciertos cuerpos sean posibles únicamente para la violencia. Entonces, decimos que las indagaciones hasta el momento se preguntan por cómo pensar la precariedad de forma vivible, una forma que no aisle a los sujetos ni los fuerce a capitalizar sus cuerpos para poder cuidarse. Se trata, pues, de preguntarse si es posible vivir de otro modo la precariedad. En ello, encontramos un vínculo con la apuesta filosófica de Butler sobre vivir el género de otras formas, lo cual abordamos en las siguientes páginas.

II.II.II Precaridad, mujeres y subversión

Hasta ahora hemos reconstruido el pensamiento de Butler sobre las vidas precarias, en el que advertimos que hay un énfasis en las condiciones marginales de los cuerpos respecto a sus necesidades vitales. Esta condición precaria desde la que los cuerpos experimentan el mundo es distinta a la condición impuesta políticamente que margina sus vidas y suprime las redes de apoyo que necesitan. A este respecto, dado que los sujetos no son impasibles y la precaridad no es parte de la esencia de determinados grupos, Butler elabora una apuesta de agenciamiento de la precaridad desde los propios cuerpos. A continuación, recuperamos la propuesta butleriana a propósito de las mujeres como categoría política, para ello analizamos

la relación entre la precariedad y la performatividad del género, la subversión de las mujeres como una apuesta por una forma diferente de vivir la precariedad.

En *Cuerpos aliados*, Butler continúa la reflexión sobre las formas políticas que constituyen a los cuerpos en la precariedad y las formas en las que estos las viven y crean imaginarios otros para pensar la política desde el género. En ese contexto, la filósofa plantea una relación entre la precariedad y la performatividad del género:

Posiblemente la precariedad, tal como yo la entiendo, siempre ha formado parte de este cuadro, ya que podría decirse que la performatividad de género es una teoría y una práctica que se ha enfrentado a las condiciones insostenibles en que las minorías sexuales y de género viven [...] En este amplio sentido de la palabra, la precariedad está relacionada con las normas de género, posiblemente de un modo manifiesto, pues sabemos que quienes no viven su género de maneras comprensibles para los demás sufren un elevado riesgo de maltrato, de patologización y de violencia⁶¹.

Butler advierte que las formas de hacer el género están ligadas a un contexto de precariedad porque la performatividad refiere a que el género está atravesado por contextos, normas y deseos a partir de los cuales un sujeto se conforma a sí mismo en un escenario común en el que los otros lo interpelan constitutivamente. Así, el sujeto vulnerable y relacional performa su género bajo ciertas condiciones sociales que asumen que lo que salga de los esquemas predominantes del género son formas de ser incomprensibles. Por ello, no hay estructuras sociales que respondan a las necesidades de cuidado y no violencia de tales cuerpos. Por el contrario, los entramados sociales imperantes excluyen a estos cuerpos de todo soporte social posible. En ese sentido, los hace propensos a padecer violencia, cuerpos *violentables*, ya que son ajenos al imaginario establecido y no existen como sujetos considerados en los esquemas de organización social, se trata de cuerpos construidos políticamente como cuerpos no importantes.

A este respecto hay que recordar que Butler analiza que las normas de género están entrelazadas con otros aspectos del sujeto, como los procesos de racialización, clase socioeconómica, geografía, entre otros. Considerando lo anterior, señalamos dos cuestiones: la primera, que el género es un factor de precarización; la segunda, que hay diferentes factores que confluyen en la performatividad del género y que pueden agudizar el proceso de precarización. Así, Butler destaca que la performatividad del género debe pensarse en los

⁶¹ Butler, *Cuerpos aliados*, 40-1.

contextos concretos que viven los cuerpos, pues aquellos géneros diferentes a la norma social se desarrollan en una estructura y una dinámica social en la que no son comprendidos, por lo que recibirán un trato social distinto, no sólo de formas interpersonales, también estructurales.

Con respecto al tema de la presente investigación, hemos de aclarar que las mujeres no son un grupo minoritario de género por definición, ya que suele haber una cantidad superior de mujeres que de hombres en la sociedad. No obstante, en el modelo de representación imperante las mujeres sí afrontan condiciones de exclusión y de riesgo a la violencia, ya que sus cuerpos han sido sistemáticamente enclaustrados en lo privado y no han sido consideradas como vidas importantes por sí mismas, sino sólo a partir de los varones, por lo que violencias simbólicas, físicas y psíquicas son una constante en la historia de las mujeres. Ahora bien, en cuanto al señalamiento de Butler sobre la performatividad del género y la precaridad, hay que decir que las maneras de hacerse mujeres parten y están en constante juego con las condiciones de exclusión y precaridad que prevalecen en el sistema social, económico y político contemporáneo. En tal línea, la filósofa indica que hay formas de asumir y construir el género que van a poner en riesgo al propio cuerpo porque no son aceptadas en el marco epistémico social, estas corporalidades se muestran como imposibles o sacrificables, por lo que serán desprovistas de las estructuras de cuidado y protección que requieren.

Hay que destacar que las condiciones precarizadas se imponen cuando el género sale de las normas, esto es, cuando no se comporta como debería bajo el esquema social. Cuando una mujer no está siendo la mujer que debería ser —pensando en la división sexual del trabajo, la heterosexualidad obligatoria y los estereotipos de la feminidad— se ve obligada a vivir excluida, pues la organización social no la considera como un sujeto digno de cuidado y de seguridad. Más aún, ser mujer en este sistema es verse obligada a vivir al margen, ya que los entramados epistémico-políticos no permiten la expresión del sujeto mujeres por sí mismo, por lo que no hay suficientes representaciones propias ni una estructura epistémica que responda a las necesidades y deseos. Entonces, vemos una relación manifiesta entre vivir el género, cuando ese género no es el hegemónico, y una vida precarizada. Así, la filósofa estadounidense advierte que el género se vuelve un factor de precarización en la medida en que la organización social impide que ciertos cuerpos sean reconocidos como cuerpos dignos.

Butler continua su reflexión sobre los cuerpos en precaridad, ahora en un proceso de agencia en el que los sujetos reconocen que las condiciones de desprotección social que viven son producto de una imposición, que no se trata de determinaciones sustanciales a la vida, sino de desigualdades. Por ello, la filósofa enfatiza que esos cuerpos que se desarrollan en contextos precarizados demandan en su performatividad una forma de ser reconocidos, de manera que se forma una experiencia común de resistencia:

Si resistir es dar lugar a un nuevo modo de vida, a una vida más vivible que se oponga a la distribución diferenciada de la precariedad, entonces los actos de la resistencia serán una forma de decir no a un modo de vida que al mismo tiempo dice sí a otro distinto. [...] Estos no buscan acabar con la interdependencia o la vulnerabilidad cuando luchan por combatir la precariedad; más bien lo que intentan es producir las condiciones bajo las cuales la interdependencia y la vulnerabilidad puedan experimentarse como algo vivible⁶².

En la primera parte de la cita, Butler indica que la resistencia de los cuerpos precarizados es propositiva en el sentido de que su lucha no solamente niega la distribución actual de la precariedad y se rebela contra la administración de los cuerpos, sino que a la vez también empuja una nueva propuesta de cómo estar juntos. Se trata de la construcción de un común diferente que contemple una vida digna y vivible para todos los cuerpos. Con ese señalamiento, la filósofa expresa tres sentencias: la primera, los sujetos se agencian de su condición corporal; segunda, los sujetos no son ajenos al poder; tercera, la resistencia es un proceso de creación. Sobre el primer punto destacamos que en las aproximaciones a la vulnerabilidad y a la precaridad podía parecer que Butler estaba pensando en el sujeto solo como víctima, ya que está profundamente marcado por los contextos concretos y las condiciones sociopolíticas, lingüísticas e históricas en las que se desarrolla la experiencia del sujeto. No obstante, Butler advierte desde la performatividad que en el sujeto existe la capacidad de decir no, de negarse a continuar con una repetición, de oponerse al estado de las cosas. La filósofa recupera tal capacidad y la comprende como un modo de resistir en el que los cuerpos demandan condiciones de vida otras.

En cuanto al segundo punto, Butler nos muestra que los sujetos están atravesados por el poder, que éste los coloca en ciertos contextos donde sus cuerpos pueden ser o no ser reconocidos. Sin embargo, los sujetos también están activos con respecto a los entramados del poder, pues tienen la capacidad de transformar las condiciones que les son impuestas, hay

⁶² Butler, *Cuerpos aliados*, 218.

posibilidad de lucha. Consideramos que ese es un aspecto crucial en la teoría de Butler, pues vemos que la resistencia política no viene de un lugar externo al sujeto, se trata de una característica inherente a sus procesos de asumirse y co-crearse, de decir que no y decir que sí. Nuevamente, señalamos que esta posibilidad de pensamiento se abre al cuestionar radicalmente la relación entre materia y discurso, asimismo, de pensar la corporalidad como vulnerable ontológicamente y el sujeto abierto y relacional. En ese sentido, con la filósofa delineamos una vida en la que los sujetos son esencialmente políticos y constantemente intervienen en los modos de vida social, no por ser vulnerables y precarizados significa que la esfera de acción política sea ajena, al contrario, estos cuerpos, en su aparecer y performar el género de otras formas, transforman desde la precaridad sus espacios e imaginarios.

Del tercer punto hay que decir que la forma en la que Butler comprende la resistencia se relaciona con su herencia nietzscheana, en el que decir no a un modo de ser implica decir sí a otro. Butler señala la capacidad creativa de decir sí a la vida, pero a un modo de vida otro, uno en el que la vida puede ser sostenida de forma digna y vivible, que no precariza la existencia de los cuerpos por hacerlos incomprensibles. En sus momentos de reunión y resistencia, cuando los cuerpos aparecen juntos, cuando performan formas diferentes de vivir los géneros, atestiguamos no sólo un rechazo a lo socialmente impuesto, también momentos de creación y construcción de un común distinto. La filósofa destaca que en el reclamo de los cuerpos precarizados se abre la posibilidad de, por ejemplo, ser mujer de distintas formas y de que esas sean reconocidas y transformen las estructuras epistémicas, lingüísticas y sociopolíticas para que las epistemes no marginen a las mujeres del cuidado que sus vidas concretas requieren para la construcción de una vida digna y vivible.

En la segunda parte de la cita, Butler señala que la resistencia de los cuerpos precarizados no supone la negación de la vida precaria ni de la vulnerabilidad esencial de los cuerpos. Los cuerpos no reclaman la susceptibilidad de su propia corporalidad ni su apertura involuntaria a los otros, su lucha radica en la distribución del cuidado y en los procesos de precarización que marginan ciertos grupos y benefician a otros. Se trata de un posicionamiento contra la exclusión y la desechabilidad de sus cuerpos que produce modelos alternos de organización social para cuidar la vulnerabilidad de los cuerpos y procurar su subsistencia de forma digna.

En ese sentido, la subversión apuesta por otra forma de vivir en una existencia relacional que vincula a todos los cuerpos en su vulnerabilidad e invita a asumirla como un principio vivible.

Con lo anterior advertimos que la vida de los cuerpos cuyo género es vivido de formas incomprensibles para la norma social se encuentran en las condiciones insostenibles que Butler apunta. Por ello, sostenemos que la teoría de Butler se unifica en la reflexión sobre las formas sociales en la que los cuerpos experimentan la vida. Leticia Sabsay apunta:

Desde la atención prestada a las nociones de sedimentación, materialización, corporeización (embodiment), pasando por la dimensión corporal del mundo psíquico (la cual implica del mismo modo, la dimensión psíquica de la materia corporal), hasta el giro en dirección a la cuestión ético-política, apuntando a la precariedad y la violencia, y a la vulnerabilidad del sujeto en tanto sujeto corporal, la reflexión de la autora ofrece sugestivos interrogantes que marcan el tono de una preocupación persistente: ¿a través de qué operaciones del poder algunos cuerpos se vuelven reconocibles y otros no?⁶³.

Nuevamente atestiguamos que el interés filosófico de Butler guarda una estrecha relación con sus preocupaciones políticas respecto a las implicaciones del poder en los cuerpos generizados. Sus análisis sobre el cuerpo se enmarcan en una pregunta política que interroga las exclusiones de los cuerpos. El estudio del pensamiento butleriano nos lleva a desontologizar las sedimentaciones esencialistas sobre lo que se considera mujer y explicita los procesos y las normas sociales a partir de los que ser mujer se materializa dando lugar a ciertos cuerpos con determinadas funciones en la organización social. En esa línea nuestra lectura encuentra mujeres como una categoría profundamente política, lo cual permite entender la performatividad como la manera en la que las mujeres pueden agenciarse de su contexto y crear formas alternas del sujeto mujeres. Además, el planteamiento ontológico de Butler está ligado a advertir las formas en las que el poder opera en los sujetos, pero también apunta a una definición del sujeto otra en la que éste se muestra profundamente interdependiente y abierto. Señala que esa susceptibilidad ontológica se complejiza con las dinámicas sociales que imponen desprotección a ciertos cuerpos que no son reconocidos en el esquema genérico o que son racializados o excluidos. Sin embargo, la filósofa destaca el valor de la acción política de los cuerpos precarizados, quienes en su performatividad se

⁶³ Leticia Sabsay, "Tras la firma de Judith Butler. Una introducción posible a los ecos de su escritura" en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, núm. 3, (septiembre-diciembre, 2009), 317.

agencian de sus contextos e intervienen las normas para proponer modos distintos de organización común que no impongan lógicas de desechabilidad de los cuerpos.

Hasta ahora hemos mostrado que la obra de Butler en su conjunto presenta una reflexión sostenida de las problemáticas del sujeto mujeres en la línea corporal. Su perspectiva problematiza los sentidos de ser mujer desde una filosofía feminista y los vincula con un marco ontológico a partir del cual la vida es comprendida y organizada, Además, brinda claves de comprensión para pensar la acción comunitaria de resistencia y transformación de las categorías con las que nos pensamos y desde las cuales hacemos política.

III. Diálogos cruzados. Claves butlerianas para mirar el aquí y ahora como mujeres latinoamericanas

En los anteriores capítulos nos hemos centrado en el análisis crítico de la filosofía de Judith Butler, así como sus principales referencias y contraargumentos. Recuperamos las principales claves respecto a la problemática en torno al sujeto de los feminismos: mujeres. Consideramos que los sentidos que la filósofa estadounidense destaca de la categoría mujeres nos proporcionan luces importantes para repensar los debates actuales que se gestan en el interior de las acciones feministas. Se trata de preguntarnos qué podemos pensar y construir desde las herramientas butlerianas situadas en nuestro aquí y ahora. En la presente sección nos dedicamos a establecer un diálogo entre las tesis de Butler y la discusión actual de los feminismos en América Latina. Algunos de estos son si es posible sostener un sujeto del feminismo abierto y contingente en un contexto de violencia feminicida, la fuerza política del “nosotras”, la identidad trans en los feminismos y la organización de lo común. Para pensar tales cuestiones, recuperamos las siguientes herramientas teóricas de Butler: la tensión materia-discurso, la problematización sexo-género, la performatividad, la vulnerabilidad y la agencia de la precaridad.

Cabe destacar que no pretendemos calcar los argumentos de Butler, una autora estadounidense, como una solución simplista a los problemas complejos con los que vivimos como mujeres latinoamericanas. Por el contrario, la elaboración de este diálogo es una apuesta por pensar desde múltiples lugares filosóficos la crisis que habitamos como mujeres y como feministas. Consideramos de especial interés la filosofía de Butler por su mirada crítica que desenmarca del enfoque clásico y redirecciona la aproximación más allá de disyuntivas identitarias. Sostenemos que las claves butlerianas nos permiten participar en los debates actuales de las filosofías feministas y trazar nuevos andares a partir de las potencias de sus herramientas teóricas. Así, a continuación, planteamos algunas interrogantes que nos dejan otras filósofas que piensan en presente y situaremos una participación en la discusión a partir de las claves estudiadas de Judith Butler.

Pensamos a Butler en un contexto de violencia recalcitrante contra las mujeres. Se trata de un ambiente de precarización de la existencia y alianzas entre las lógicas patriarcales capitalistas, racistas, que implican marginalización, violencia sexual, impunidad, impotencia,

silenciamiento, miedo, feminicidios, que ha sido nombrado por algunas teóricas como una guerra contra las mujeres⁶⁴ u horrorismo⁶⁵. Estos escenarios de violencia, entre otras cuestiones, constituyen una declaración política por el dominio de los espacios tanto públicos como privados. Sin embargo, en esa misma línea encontramos la resistencia de las mujeres, la irrupción de encuentros entre mujeres que crean formas de subvertir las normas bajo las que precarizan sus cuerpos, y reactivar en común la imaginación política para transformar el presente. En esas tensiones entre las violencias y las formas de subversión surgen problemas filosóficos que necesitamos pensar; por ejemplo, qué implicaciones tiene la violencia en el sujeto mujeres, a qué nos referimos cuando hablamos de “nosotras” en la revuelta feminista, cuál es la fuerza esa enunciación y cómo resituar lo común en otros horizontes que permitan reconocer la importancia de los cuerpos históricamente precarizados.

En este contexto, consideramos que la obra más reciente de Silvia L. Gil refleja el esfuerzo de las mujeres, desde múltiples lugares de enunciación, por (re)pensar(nos). *Horizontes del feminismo: conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza* aborda problemas filosófico-vitales y políticos situados en las revueltas feministas contemporáneas. La obra concentra las reflexiones de Silvia L. Gil en conversación con Francesca Gargallo, Guiomar Rovira, Raquel Gutiérrez, Sylvia Marcos, Mágina Millán, Araceli Osorio, la asamblea vecinal Nos Queremos Vivas Neza, el colectivo Hasta Encontrarles Ciudad de México y las Mujeres Organizadas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Dada la diversidad de interlocutoras y las inquietudes filosóficas de la autora, consideramos que el libro es ideal para establecer un diálogo que nos permita reflexionar sobre los alcances y los límites de las tesis de Judith Butler en los debates feministas contemporáneos, especialmente porque Gil condensa en su obra una serie de problemas de la filosofía que se han complejizado en la historia de los feminismos. En esa línea, nos interrogaremos sobre qué nos permite pensar Butler respecto a las tres cuestiones

⁶⁴ “La violación pública y la tortura de las mujeres hasta la muerte de las guerras contemporáneas es una acción de tipo distinto y con distinto significado. Es la destrucción del enemigo en el cuerpo de la mujer [...]. No es ya su conquista apropiadora sino su destrucción física y moral”. Segato, *La guerra*, 80-1.

⁶⁵ Cfr. Adriana Cavarero, *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea* (México: Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2009).

referidas con anterioridad: el sujeto del feminismo en un contexto de violencia feminicida, el “nosotras” y las mujeres trans en los feminismos, y lo común.

III.I Un sujeto del feminismo abierto y contingente. La potencia de la indeterminación material en contextos feminicidas

En el ambiente de la academia mexicana podemos señalar una resistencia a pensar las identidades desde la crítica que hace la teoría queer. El supuesto de identidades fijas ha implicado una certeza importante para las reflexiones sobre la lucha conjunta, la cual monta el cuerpo como el lugar de partida para construir lo común. En el contexto desde el que pensamos, un presente de violencia acentuada contra las mujeres, pensar el sujeto del feminismo desde una corporalidad estable permite crear un frente de resistencia común. La certeza del cuerpo se vuelve un referente de la colectividad porque con la violencia feminicida parece ser aún más claro cuáles son los cuerpos violentados desde múltiples frentes del sistema patriarcal. De ahí que el sujeto del feminismo aparezca como una certeza material para la lucha contra las violencias. Sin embargo, al asumirlo como un punto inicial en el que el cuerpo es un asunto biológico y clausurado, hay supuestos que son naturalizados y producen otras exclusiones al interior del sujeto.

Consideramos que la deconstrucción de la identidad mujeres de Butler posibilita crear ese frente de subversión común y establecer una distancia crítica del contenido supuesto de lo que significa mujeres como sujeto del feminismo que permita una politización más profunda del cuerpo y con ella pensarnos desde otras maneras de vivir mujeres. Así, en el presente escrito, establecemos un diálogo para mostrar una lectura de Butler cuya deconstrucción de identidades no implica abandonar el cuerpo ni el sujeto mujeres, sino comprender el asunto con otra mirada crítica que explicita las tensiones a las que no podemos renunciar, nos abra vías de transformación sobre ser mujeres y permita luchar colectivamente contra la violencia feminicida.

A continuación, conversamos con los aportes de Guiomar Rovira Sancho para situar las claves butlerianas en nuestra escena contemporánea. En *Horizontes*, las pensadoras reflexionan sobre la problemática que plantea la diferencia sexual cuando se asume como una instancia ontológica cerrada y las implicaciones que tiene para el feminismo la idea del sujeto como identidad. Guiomar Rovira problematiza el sujeto del feminismo desde una tensión al interior:

No podemos renunciar a la categoría ‘mujer’ porque es una categoría de opresión, pero es importante entender que no se trata de una esencia, sino del lugar desde donde tenemos que luchar. [...] La identidad en ese sentido está reñida con la política. Creo en una política que permite conectarnos y pensar un mundo común⁶⁶.

Rovira señala que, por un lado, es irrenunciable la categoría mujeres como sujeto del feminismo y, sin embargo, por otro lado, pensarnos como identidad presenta problemas en cuanto a la potencia de construir vínculos comunitarios. Queremos situar el pensamiento de Rovira en su experiencia con las mujeres zapatistas, en la que sostienen la importancia de nombrarse y de visibilizar las exclusiones y violencias diferenciadas que atraviesan sus cuerpos. Asimismo, esta lucha tan material de las mujeres indígenas se sitúa en la necesidad de construcción comunitaria. En este contexto, como apunta Rovira, es necesario plantear la pregunta por el sujeto del feminismo, ¿cómo entendemos la categoría “mujeres”? Desde dónde pensar para advertir cómo podemos comprender las opresiones que constituyen la propia identidad mujeres, cómo no renunciar a ella sino luchar desde ahí, sin que se convierta una identidad fija, de forma tal que fomente la creación de vínculos en lugar de cristalizar exclusiones.

Ante el reto que plantea Rovira, consideramos que hay una clave de Butler que nos permite dar respuesta y profundizar en el diálogo sobre el sujeto mujeres, a saber, la relación materia-discurso, que implica cuestionar la frontera sexo-género, lo que posibilita desontologizar el cuerpo y pensar el sujeto mujeres como transformación y tensión. Judith Butler señala que la materia y el discurso no son cuestiones radicalmente separadas. Recordemos que en *Cuerpos que importan*, Butler destaca que la materialidad de los cuerpos no es un aspecto cerrado que pueda ser punto de partida, ya que la materialidad está intervenida íntimamente por los discursos, de forma que la materia es en cierto sentido un efecto del poder: “la materia de los cuerpos sea indisociable de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales”⁶⁷. La perspectiva butleriana de la materia la concibe como un proceso permanente de contaminación en el que la materia toma la forma en la que la reconocemos a partir de las categorías con las que nos podemos aproximar a ella. En ese sentido, el proceso de significación no es una revestidura de la materia como soporte,

⁶⁶ Conversación con Guiomar Rovira en Silvia L. Gil. 2022. *Horizontes del feminismo. Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza* (México/Madrid: Bajo Tierra y Traficantes de Sueños), 107.

⁶⁷ J. Butler, *Cuerpos que importan*, 19.

sino una creación de esta. Sin embargo, esto no quiere decir que de la materia puede hacerse cualquier cosa partir del discurso, ya que recordemos que Butler no postula la primacía de las palabras respecto a la materia, se trata de una imbricación de la materia y el discurso en la que el lenguaje habla de la materia y la materia se conforma a partir de los discursos.

En sentido butleriano, la materia se produce constantemente desde los poderes a través de la significación. Las categorías que utilizamos no son para referir algo ya dado, como si ciertamente los discursos fueran totalmente ajenos a la materia y viceversa. Para Butler, en la relación materia-discurso hay más en juego. Los discursos responden a las necesidades del poder, guardan un vínculo estrecho con las normas, de forma tal que en los feminismos se reconoce la disputa por un lenguaje y discursos propios que den cuenta de las experiencias diferenciadas entre las mujeres, ya que las palabras importan. Reconocemos este mismo principio en la tesis de Butler que apunta a que los discursos se materializan. La frontera supuesta entre las palabras y las cosas no es tajante, las esferas están tan mezcladas que se trata de una imbricación, materia y discurso están superpuestas en una suerte de coproducción, pues son indisolubles, una implica la otra.

Pensar la materia desde esta clave butleriana nos permite una aproximación diferente al cuerpo. En este esquema, el cuerpo no es una identidad fija ni un origen clausurado ni un soporte estable. El cuerpo se manifiesta como un proceso de creación en el que su materialidad es contingente en tanto que tiene que ver con categorías que se materializan. Esto no implica que el cuerpo esté determinado por las categorías, al contrario, consideramos que la clave butleriana es valiosa para el debate feminista en cuestión porque pone en el centro la libertad. Dado que la materia siempre guarda un vínculo de creación con los discursos, la materia no está clausurada. La materialización como proceso tiene la potencia de lo múltiple, pues a partir de la reiteración de los discursos y de categorías otras la materia se va transformando junto con estos.

Con la teoría de Butler, el cuerpo no puede pensarse al margen del poder porque, en su misma materialización, hay normas que operan para delimitarlo de ciertas formas sobre otras. Así, el sujeto mujeres es una tensión entre la necesidad e irrenunciabilidad de nombrarnos y la permanente cuestión de las opresiones que ser mujer supone. En *El género en disputa*, Butler advierte que el sexo ha sido históricamente inmune a la crítica porque la corporalidad

funciona como supuesto ontológico cuando no es analizada desde la contingencia y el poder, que son explícitos cuando comprendemos la imbricación materia-discurso. A partir de la clave, el cuerpo sexuado no aparece más como una identidad inmutable, sino que se revela como una forma de asignar una esencia del sujeto mujeres. Cuando desestabilizamos el supuesto de la materia como punto de origen, otras posibilidades se abren. Desde esta perspectiva, podemos tener una mirada crítica a la división sexo-género, en la que el primero apuntaba a una verdad biológica asentada en el cuerpo, mientras que el segundo consistía en aspectos histórico-culturales y políticos que se vinculaban con cada sexo. Sin embargo, como la materia es también devenir en tanto que se trata de un proceso de materialización permanente y contingente, no hay una esencia asignada al sexo, así como tampoco para el género, ambas categorías se muestran contingentes. De esta forma, el sujeto mujeres no está delimitado por las normas biologicistas sobre la heterosexualidad obligatoria, la reproducción o lo privado.

Para Butler, *mujeres* se manifiesta como una categoría siempre política, lo que de ella se refiera, aún si es en el cuerpo -precisamente si es en el cuerpo-, tiene que ver con el poder, no es un sitio estático, y la contingencia. Consideramos que este es un valioso aporte para el debate porque pone en el centro la posibilidad de transformación que Guiomar Rovira señala al enfatizar la necesidad de vincular y construir lo común. Pensamos que mujeres como categoría crítica, abierta y contingente tiene la potencia de conectar las múltiples experiencias de mujeres diversas porque no establece ninguna esencia en cuanto a ser mujer. ¿Esto se traduce en una tesis relativista en la que ser mujer pueda ser cualquier cosa? Consideramos que no, que la crítica a la categoría no elimina la posibilidad de hablar de mujeres, sino que señala la contingencia del contenido por la mutación de las relaciones de poder y da cuenta de la libertad de poder desplazarnos de los supuestos biologicistas y construimos mujeres desde las diferencias.

Esa libertad tiene que ver con que la materia no está determinada, con que ser mujeres no es una descripción anatómico-biológica, es un proceso en el que siempre podemos decir que *no* a algo a la vez que *sí* a otra cosa. Hay libertad porque las normas son iterables, pues la materia no es un principio cerrado, sino un proceso de materialización, así que se puede transformar. Consideramos que la clave que elabora Butler radica en que la construcción de

lo común supone consideraciones sobre cómo nos aproximamos a la relación materia-discurso, pues en sentido último ahí nos disputamos si hay o no hay ser detrás del hacer, si las formas sociales están determinadas o si, como la tesis de Butler parece indicar, podemos construirnos de otros modos. Se trata del alcance de la misma corporalidad porque la materia no está por un lado y los discursos por otro, el énfasis está en asumir que la politicidad del sujeto mujeres no termina donde empieza el sexo, lo abarca y en su interrogación descubre que su constitución es radicalmente política. De forma que los horizontes desde los que nos aproximamos al debate del sujeto del feminismo ya apuntan a una apertura y contingencia del cuerpo. Así la libertad está en la posibilidad de vivir mujeres de otras formas, de construir lo común desde la apertura y contingencia de la materialidad.

Ahora bien, Guiomar Rovira continúa con la problematización en torno a las preguntas por cómo nos pensamos, qué significa ser mujer, de qué hablamos cuando nos referimos a las tensiones de la identidad femenina y su deconstrucción. Como receptora, por un lado, de las problemáticas del posestructuralismo y, por el otro, de la necesidad política del zapatismo por construir con las diferencias, Rovira plantea la cuestión del sujeto del feminismo vinculada con el reto de pensar el devenir como la contingencia del ser. Rovira responde a esto y plantea el sujeto del feminismo en otro sentido, a saber, uno comunitario:

No me interesa mitificar lo femenino porque es un lugar de opresión [...] Lo interesante es la fuerza de una forma de decir y ver el mundo que está empujando en otra dirección. Esta capacidad de interpelación proviene de un lugar feminista más que femenino porque provoca también una desidentificación con lo femenino como lugar de dominación⁶⁸.

Guiomar Rovira señala que lo femenino no está al margen de las relaciones de poder, por el contrario, está construido desde esos poderes que a través de categorías materializadas han regulado el cuerpo de una forma. Así, ella señala el riesgo de construir políticas comunes en una identidad sin cuestionarla y dándola por sentada como origen, pues puede reproducir las opresiones mediante las que se funda. Entonces, el tiempo presente y la pluralidad irreductible de diferencias demanda pensar la política a la altura de la revuelta, una que no reproduzca los modelos identitarios. De ahí surge su distinción entre los lugares de lo femenino y lo feminista. En lo femenino la autora advierte la fundación de una identidad rígida que está vinculada a las normas que configuran la idea de mujeres a partir de la

⁶⁸ Conversación con Guiomar Rovira en Gil. 2022. *Horizontes del feminismo*, 107.

cristalización de un deber ser justificado en la funcionalidad de su cuerpo para un sistema determinado. En cambio, lo feminista, indica Rovira, tiene que ver con la fuerza de lo otro. Es decir, que la fuerza feminista se relaciona con la interrogación a los modelos tradicionales y con la posibilidad de generar desplazamientos para ser otra cosa, para construir mundo desde otros lugares.

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para pensar la desidentificación? ¿y cuáles son las potencias feministas de tal desidentificación? Consideramos que la teoría de Butler nos aporta algunas claves para profundizar en el desplazamiento del sujeto y en políticas otras, específicamente a partir de su postulado de la performatividad. En *Cuerpos que importan*, la filósofa señala el carácter subversivo a partir del poder en la performatividad: “la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra⁶⁹”. A partir de la comprensión de Butler sobre la imbricación materia-discurso, nos situamos en un panorama en el que no podemos pensar nada en el sujeto al margen del poder. De esto no se sigue que el sujeto esté determinado, al contrario, nos permite pensar en que, si no hay lugares puros donde localicemos una esencia fija, el sujeto está en disputa permanente, se trata de una tensión de poderes. Localizar al sujeto en las tensiones de relaciones de poder implica que es primariamente móvil, a saber, habrá desplazamientos del ser porque éste, en sentido último, no está dicho, sino que depende de prácticas reiterativas.

En ese orden, hablamos de un sujeto que se construye, un hacer-se mujeres. Esa constitución, desde la línea de Butler, no está reducida al carácter discursivo. Nos parece importante destacar que en nuestra lectura de Butler no hay una primacía del discurso, rescatamos como explicación que la materia y el discurso son indisolubles, y desde ese horizonte nos aproximamos a la complejidad del cuerpo –no ya como origen, sino como un entramado en disputa–. Entonces, con la performatividad advertimos un sujeto mujeres que remite a la materialidad del cuerpo como proceso de reiteración de los discursos que se materializan todo el tiempo. Así, si el sujeto tiene que ver con la repetición, es posible un camino distinto, a saber, la no repetición de cierta norma, el desplazamiento hacia lugares otros que configuren una materialidad distinta.

⁶⁹ J. Butler, *Cuerpos que importan*, 18.

En esta argumentación es que consideramos que esa posibilidad de desplazamiento se traduce en la potencia creativa de configurar modos otros de vivir mujeres que puedan transformar las normas de identidad contenidas en lo femenino. Ahora bien, llevando esta premisa a la situacionalidad del sujeto mujeres en contextos de violencia feminicida, ¿cómo sostenemos este sujeto performativo? Sostenemos que la performatividad es un elemento crucial para pensarnos en la violencia y poder transformar los sentidos que la violencia asigna a los cuerpos de las mujeres. Las prácticas violentas funcionan como mandatos de dominio en los que se intenta perfilar al sujeto mujeres a partir de la violencia contra sus cuerpos. Por ejemplo, pensemos en lo que implica transitar sola siendo mujer, en el promedio creciente de mujeres asesinadas al día, en los índices de violencia sexual, en las tasas de impunidad, etc. Cuestiones que parecerían ser contingencias sociales sobre el contexto de las mujeres están directamente relacionadas con la pregunta filosófica sobre el sujeto y la relación materia-discurso. ¿Es posible construir el sujeto político del feminismo de tal forma que pueda combatir la violencia feminicida y sus implicaciones?

Cuando la situación de violencia y terror genera un horizonte de vida, percepción y construcción muy específico, parece ser una cuestión vital pensar la posibilidad de luchar contra este esquema, especialmente desde el propio cuerpo y en forma colectiva. Desde la performatividad del sujeto aparece la posibilidad de crearnos como sujeto mujeres desde otros modos. ¿Esto significa que el discurso cambia la realidad de las mujeres? No, lo que significa es que nos resistimos a ser lo que esos poderes intentan hacer de nosotras. Nos estamos disputando lo que somos porque queremos desplazar las opresiones y construimos desde la creatividad. Así, el planteamiento del sujeto performativo implica la irrenunciabilidad de la posibilidad, una resistencia al determinismo que pretende establecer límites a las mujeres, que restringe el sujeto a partir de la regularización de las funciones. Se trata de pensar el sujeto mujeres contra la clausura, lo cual permite desontologizar las normas cristalizadas en la esencialización del sujeto mujer como una cuestión biológica, pues consideramos el sujeto es principalmente político e intervenido todo el tiempo; asimismo, abre horizontes para pensar a las mujeres una vez desmontado el esquema de heterosexualidad y de división del trabajo. Con ello, la pregunta sobre qué somos nos permite disputarnos la identidad contra los mecanismos de disciplinamiento corporal, así como desplazar determinados mandatos y generar espacios de libertad.

En esa línea, el sujeto performativo nos permite establecer una lucha contra la violencia feminicida de forma más profunda, pues el mismo sentido de ser mujer está en disputa, es la lucha por no ser la potencialmente asesinada o violada, por ser libres, por caminar sin miedo. Con la clave butleriana de pensarnos desde un sujeto performativo, consideramos que se pone al centro la potencia de subversión de las mujeres. Entonces, podemos pensar en la lucha más encarnada, en aquel sentido de nuestro cuerpo para nosotras mismas -y para las otras-. Aquí, ponemos en juego la posibilidad de ser de otro modo, ya que en sentido último el sujeto mujeres no puede clausurarse, mujeres no está agotado en las opresiones ni en las violencias, sino que a partir de la performatividad y la materialización de la corporalidad pueden generarse prácticas otras que redefinan al sujeto y apuesten por modos distintos de vivir el género.

Otro punto que Rovira pone en juego consiste en una política con otros sentidos de reunión, en los que la colectividad no sabe de antemano, no se clausura en horizontes deterministas, sino reconoce su historicidad y apuesta por la construcción común, cuestiones que son reflexionadas y elaboradas en el seno del encuentro. ¿Pensar en un sujeto que se agota en la biología nos permite hacerle frente a este reto comunitario de pensarnos junto con los otros? Consideramos que no y, en cambio, cuando el sujeto mujeres se revela como una categoría política podemos advertir que el escenario político se entiende desde otros ejes. En nuestra aproximación al problema, recuperamos la tesis butleriana de la performatividad y los sentidos en los que potencia la relación entre el sujeto y la fuerza de lo colectivo.

Consideramos que el sujeto performativo, que nos da pauta para el proceso creativo, configura una política otra. ¿Qué política se puede con un sujeto abierto y contingente? Podemos pensar en una política en devenir que no oculte el carácter procesual del sujeto político, sino que lo potencie. Pensar la política de este modo es contrario a la perspectiva clásica de la política, en la que la lucha tiene más que ver con un medio para un fin y no tanto con la propia construcción de sujetos, alianzas y espacios afectivos que se dan en la lucha como un proceso de redefinición del sujeto y de la organización de la vida, en el que no hay un punto de llegada en el que lo político se dispersará una vez alcanzado un determinado fin. Además, suponer que el sujeto político es un a priori significa que las identidades son un hecho cerrado, dando lugar a un modelo político determinista en el que, más que creación, la

lucha está en la adecuación de la organización común a un sujeto específico. No obstante, esto representa un problema cuando advertimos que la categoría aquí puesta en juego es primariamente política, por lo que está intervenida en una suerte de coproducción entre los discursos de poder que se materializan en la corporalidad mujeres.

Cuando pensamos desde lo comunitario, al contrario de las sospechas, el sujeto político demanda ser un sujeto abierto, puesto que en el andar de la política colectiva habrá mutaciones irreductibles. En ese sentido, no partimos del sujeto mujeres como una identidad clausurada que se agota en referentes biológicos -los cuales responden a normas de género que asignan funciones sociales y administran los cuerpos-, sino que necesitamos pensarlo como una fuerza en devenir para que no se cierre al proceso colectivo. Volvemos a nuestra pregunta inicial, ¿es posible sostener un sujeto abierto y contingente en un contexto de violencia feminicida? Afirmamos su necesidad, especialmente al tener en mente la redefinición de la política, pues resalta, entre otros, dos aspectos que nos parecen indispensables para potenciar la fuerza de lo colectivo en primer plano: la otredad como elemento indisociable del sujeto, la posibilidad de transformación a través del agenciamiento común.

Postular al sujeto como un proceso performativo coloca a los otros en el centro de la cuestión. Si, como indica Butler, el sujeto se constituye indefinidamente en el ritual de los actos reiterativos en el que las normas son apropiadas, no nos equivocamos al decir que nos hacemos sujetos a partir de otros. Es importante recordar que estas normas necesitan ser apropiadas, por lo que esto no significa que los otros determinen al sujeto. Sin embargo, desde esta perspectiva no es posible un sujeto en soledad. El carácter performativo apunta a la materialización de un individuo en el que confluyen discursos de poder, los cuales son la presencia del otro en sí mismo. Así, al pensar en el sujeto desde el horizonte de la performatividad pensamos en un sujeto atravesado por la historia, la cultura y los otros.

Con esto, situamos la política en primer plano, es decir, las relaciones con otros son cruciales en el sujeto. De forma que, cuando pensamos en la violencia o en la subversión, la pregunta por el sujeto no puede ser un asunto menor. Reconocemos que los mecanismos de disciplinamiento patriarcales que regulan los cuerpos de las mujeres afectan directamente lo que son, pues el sujeto se materializa con los otros. Se trata de un sujeto discursiva y

materialmente abierto en cuyo permanente proceso se performa junto con otros, más allá de su voluntad, pues los otros están ya en su cuerpo con la complejidad material-discursiva de éste.

Otro elemento valioso que aporta la teoría de la performatividad para repensar la política radica en la posibilidad. Con el sujeto performativo, destacamos su apertura a los otros al igual que su contingencia. Partir de la reiterabilidad como el sujeto que hace patente su carácter móvil, pues indica que el sujeto se conforma a partir de la repetición de las normas. Si esto es así, destacamos el supuesto de la posibilidad de no repetir las. Entonces, el sujeto es indeterminado. Consideramos que este horizonte es sumamente valioso para pensar en una transformación radical aún en los escenarios más crudos de violencia. Si bien el sujeto ocurre en un entramado de saber-poder, cargado de múltiples opresiones que conforman la materialidad de los cuerpos y en ese sentido los administra, el sujeto no se agota en ello. Recordando la tradición nietzscheana, no hay ser detrás del hacer, de ahí surge la contingencia performativa. Nos percatamos de la variabilidad de los sujetos a través de la historia, las culturas y las geografías. No hay identidades cerradas porque el sujeto es intrínsecamente contingente, aún en su compleja materialidad.

La posibilidad de la diferencia a través de la fisura de las normas y de los desplazamientos potenciales en los agenciamientos permiten pensar en un sujeto contingente. Esto, si bien reconocemos que en la historia del pensamiento puede considerarse como una crisis del sujeto en el que no hay certeza, en nuestra lectura es una implicación de la performatividad que permite pensar en la transformación. Si no hay ser detrás del hacer, esto supone que el sujeto puede trazar diversos caminos, elaborar otras formas de vivir en tanto que no está determinado por una esencia ni por los mecanismos de disciplinamiento que lo regulan. El sujeto puede ser otro y, en el tema que nos concierne en el presente, crear formas distintas de vivir mujer por la indeterminación del sujeto. En la contingencia y apertura del sujeto político performativo encontramos la posibilidad de transformación tanto de sí como de lo colectivo, pues el sujeto es siempre (con) otros. De esta manera, la performatividad implica que el sujeto puede redefinirse y también a su contexto porque no hay una esencia, el énfasis está en la acción y la reiterabilidad. Así, esto nos presenta la capacidad de crear horizontes otros, de

pensar en mundos posibles, lo que otorga una agencia crucial que permite no abandonar la esperanza aún en tiempos de violencia tan cruda.

Con base en el diálogo anterior entre las tesis de Butler y las reflexiones de Giomar Rovira, postulamos que la filosofía performativa aporta claves filosóficas para repensar los principales retos epistémicos y políticos de las implicaciones del sujeto mujeres en un contexto de violencia feminicida. En estos escenarios, la idea de un sujeto performativo está a la altura para explicar las relaciones de saber-poder en las que se produce el sujeto y cómo desde su contingencia otras formas de ser son posibles. Posibilita una aproximación diferente a la propia corporalidad que no plantea una hegemonía ni identidad mujer que reproduzca exclusiones al postular que la corporalidad no está dada, que es una construcción no meramente lingüística, sino también material en el sentido de materialización permanente. Por lo que la tesis de la performatividad señala que el sujeto no es un punto de partida, es una elaboración a partir de la cual las posibilidades de creación permiten caminar hacia otras formas de ser mujer y resituar las posibilidades de una política otra que no oculte la movilidad, contingencia y apertura de los sujetos. Entonces, nuestra lectura de Butler nos dirige a pensar la transformación como lo posible y, en cierto sentido, ineludible, lo que permite posicionarse ante el contexto feminicida desde la posibilidad de ser de otro modo, de una subversión de los sujetos en la que su capacidad de agencia apuesta por la creación de sentidos colectivos otros.

III.II ¿Qué nosotras podemos? Lo trans en los feminismos y la posibilidad de cambiarlo todo

En los últimos años de los movimientos feministas hemos advertido una polarización entre grupos que consideran que las mujeres trans no son parte del sujeto político del feminismo mujeres, y otros que consideran que sí. En los momentos de reunión feminista, hemos atestiguado confrontamientos sobre si se trata de hombres apropiándose de espacios para mujeres, si la identidad trans se trata de una exaltación de aquellas normas de género que reducen ser mujer a modelos de lo femenino, si nos enfrentamos a un borrado de las mujeres. Esto ha propiciado una reflexión acerca de lo que significa ser mujer. ¿Hay categorías mínimas para un nosotras? Si bien es innegable la identificación de los cuerpos como mujeres, ¿qué indica el postulado que por un lado hay mujeres de verdad y por otro lado hay mujeres trans? En la presente sección analizaremos las implicaciones del sujeto del feminismo a partir de la teoría de Butler, específicamente en la cuestión sobre un mujeres indeterminado y las implicaciones para otras formas de entender el nosotras.

En el debate sobre lo trans hay un reclamo sobre que ser mujer es una cuestión evidente que tiene que ver con un determinado cuerpo. Este argumento cobra especial relevancia en las discusiones latinoamericanas cuando es situado en contextos de violencia, pues parecería ciertamente indudable que se siga la identificación mujer del reconocimiento de los cuerpos que son violentados en función de su sexo. Dicho en otras palabras, es perfectamente identificable que las mujeres son en quienes históricamente se imprimen las expresiones de violencia a través de exclusión de espacios, explotación, tortura, ataques sexuales y feminicidios, entre otras formas de violencia sistémica. En ese sentido, la postura sostiene que cuando las mujeres trans se enuncian como mujeres hay una banalización de lo que significa ser mujer, pues, argumentan que la identidad mujer de lo trans es un sentimiento y un discurso que minimiza la experiencia material de ser mujer. ¿Cómo podemos pensar esto desde los feminismos? En *Horizontes*, la filósofa y activista mexicana Raquel Gutiérrez Aguilar señala que ha habido una recepción del debate desde una lógica excluyente:

Cuando el debate trata de ordenar diagramando el interior del movimiento en grandes bandos me parece algo muy preocupante. La transfobia o el abolicionismo salvacionista son problemas muy profundos en este sentido. Hay cierre identitario y me parece que también se trata de un cierre binario, en el sentido de que existe una presión para organizar los acuerpamientos desde la lógica de guerra, que es la lógica de negación de lo distinto en la que

tiene lugar una confrontación excluyente es un juego de suma cero, una polarización preestablecida⁷⁰.

Gutiérrez establece una crítica de la exclusión de lo trans a partir de un supuesto de división binaria que genera identidades, las cuales organizan el mundo a partir de la lógica de guerra que, indica, radica en la negación de las diferencias. La advertencia consiste en que el tratamiento de la diferencia trans no es una cuestión menor, sino que en este debate nos jugamos el sujeto del feminismo en sí mismo y, como veremos posteriormente, la política que queremos. Lo que hay detrás de la transfobia y de las posturas excluyentes, señala Gutiérrez, es el supuesto de una identidad y no cualquiera, se trata de una binaria. La filósofa indica que esto ocurre cuando se establece una polarización, es decir, cuando de ante mano se dividen los bandos, de ahí que surja un cierre binario entre lo que sí cabe en la categoría y lo que no cabe en ella.

La preocupación de Gutiérrez está en la aproximación misma al problema de las diferencias en los feminismos. Nota que el problema que reluce en el debate de lo trans tiene que ver con el marco ontológico desde el que pensamos el cuerpo. En nuestra lectura, consideramos que el pensamiento de Judith Butler puede permitirnos pensar cómo se han edificado los grandes bandos y desenmarañar en cómo ha sido pensada la categoría mujeres para funcionar en una lógica identitaria que reproduce exclusiones. Esta clave la rastreamos en su argumento sobre la distinción sexo-género que critica en *El género en disputa*: “esta supuesta ‘causa’ es ‘un efecto’, la producción de un régimen dado de sexualidad, que intenta regular la experiencia sexual al determinar las categorías discretas del sexo como funciones fundacionales causales⁷¹”. Butler señala que el sexo no es un a priori ni fundamento de la experiencia, sino que es una construcción a partir de la cual un sistema cobra sentido. Entonces, el sexo como efecto del poder denuncia que en la diferencia sexual hay una producción de normas, en este caso binarias, heterosexistas y patriarcales, que dan lugar a un determinado régimen sexual jerarquizado. Cuando la filósofa indica que el sexo también es un efecto, lo equipara con el género, pues pareciera entonces que no hay una línea clara que dote de esencialidad a uno sobre otro. Ambos, sexo y género, están en función de la historia, la cultura y el poder.

⁷⁰ Conversación con Raquel Gutiérrez Aguilar en Gil. 2022. *Horizontes del feminismo*, 129.

⁷¹ J. Butler, *El género en disputa*, 81-82.

Con la crítica a la inmunidad ontológica del cuerpo, hemos advertido que el cuerpo entendido como esencia fija puede cristalizar exclusiones y opresiones a partir de un modelo de lo femenino en función de un régimen patriarcal. Ese modelo femenino se fortalece en la perspectiva biologicista que construye una esencia en las normas de género que administran lo que puede y lo que no puede un cuerpo de mujer. Con la crítica butleriana, develamos que el sexo no es una sustancia, sino una ficción que regula la corporalidad. Esto se debe a que en el principio no hay un cuerpo original, puro y esencial al que se le vayan añadiendo aspectos históricos y culturales que lo modifican de otra forma. Desde el inicio, el cuerpo ya está atravesado por el poder, no tiene un origen, todo es hacer.

Desde esta perspectiva, en el inicio están las diferencias, todo el tiempo nos encontramos con la multiplicidad de un hacer indeterminado porque no hay una esencia que establezca límites de antemano. Raquel Gutiérrez señala que el problema es tratar de ordenar desde lógicas identitarias, pues esto supone ya la negación de lo diferente y al avanzar en esa línea, llegamos a la exclusión mediante lógicas de guerra que fraccionan los sujetos de acuerdo con la identidad que le es supuesta. No obstante, esa identidad responde a una ficción regulatoria que permite administrar la sexualidad. En ese sentido, no hay distinción entre el sexo y el género. Afirmar que hay mujeres que sí son mujeres de verdad, supone que sí hay una forma de ser mujer, que hay una esencia en la diferencia sexual. Este supuesto es riesgoso para la lucha feminista porque afirmaría de antemano que la identidad mujeres ya está hecha, que lo que es ser mujer ya está dicho. Este horizonte clausura la capacidad de acción y de reinención, además de que es contrario a la mutabilidad de las mujeres a lo largo de la historia, los contextos y las culturas.

Entonces, si no hay un sexo como esencia, ser mujeres no es una sustancia biológica que se pueda describir, pues ni hay una distinción clara entre las diferencias de los cuerpos (genitales y cromosomas) y además tales distinciones impuestas son tales porque están ligadas a funciones sociales determinadas, tales como la heterosexualidad, la reproducción y lo privado. Si no hay una descripción, no podemos excluir las diferencias a partir de un criterio tan inestable como lo es el sexo. Por su parte, aceptar que mujeres es una categoría política no significa que ser mujer sea cualquier cosa ni que nacer con vulva sea una cuestión menor porque indudablemente hay un aparato de violencia discrecional contra los cuerpos

de las mujeres. Consideramos que esa afirmación es innegable, que el cuerpo de las mujeres recibe estas violencias y se ha conformado de cierta forma a partir de las mismas. En este sentido, no se trata de subordinar el cuerpo a los discursos, sino de señalar que el cuerpo no es ajeno al poder, que la propia materialidad no se encuentra aislada de los discursos. Así, decimos que ser mujer tampoco se limita a las opresiones, por lo que no hay que cristalizar un eterno femenino en una identidad que, a su vez, reproducirá la exclusión de otras diferencias.

La cuestión trans que nos lleva a pensar la indeterminación del sujeto del feminismo se posiciona como una tensión permanente porque, por un lado, no todo radica en tener vulva, y, sin embargo, cuando la tienes la vida se experimenta diferente. Lo que está en juego es la no determinación del cuerpo, su apertura primaria a lo diferente en tanto que siempre puede ser otro. Esto es posible porque el sexo no es un fundamento de una identidad, es más bien un ideal regulatorio a partir del cual los cuerpos son categorizados en flancos binarios distintos. Las violencias están ligadas al sexo porque el sexo es pura norma social bajo la cual las mujeres son circunscritas a un marco epistémico y ontológico en el que un saber-poder opera administrando. El reto está en pensar que la categoría mujeres no se agote en las imposiciones, en ser más allá de la ficción sexual.

¿Esto implica que ser mujer sea una cuestión voluntaria?, ¿algo que el sujeto pueda decidir? Desde nuestra lectura de Butler, afirmamos que no. Cuando Butler señala que el cuerpo es materia-discurso, notamos que la complejidad corporal involucra a los otros y se enmarca en un entramado de saber poder en el que no se pueden discernir todas las directrices que atraviesan al sujeto y dan lugar a un cuerpo situado. Esto tiene que ver con que el yo no es amo de su propia casa. Butler recupera las luces del psicoanálisis sobre un sujeto que no es transparente a sí mismo y que no es autónomo. La redefinición butleriana del sujeto coloca al centro la apertura y la interdependencia. Desde este horizonte, no podemos pensar a un sujeto capaz de producirse voluntariamente, pues está conformado por otros que ni siquiera puede localizar y de los que no puede decidir el impacto que tienen. Se trata de situar a los sujetos en contextos tan amplios, que le afectan de forma constitutiva y que no pueden descifrarse de manera absoluta porque el sujeto está más allá de cualquier intento racional de

cálculo y disección. Así que, si bien hay un agenciamiento, esto no supone la autoproducción consciente de sí mismo, va más allá de cualquier voluntad.

En ese panorama, donde el sujeto no es dueño de sí, donde él mismo es un proceso sin límites claros y distintos, donde los otros le conforman desde sitios impredecibles e indescifrables, ¿cuáles son los alcances del agenciamiento?, ¿en qué posibilidades de construcción de lo común podemos pensar desde esta redefinición del sujeto? Raquel Gutiérrez reflexiona al respecto en *Horizontes* y plantea el problema de lo común cuando pensamos en el sujeto como identidad:

En este sentido [el acuerpamiento] rompe los procesos de identificación/clasificación rígidos de una manera muy productiva, es decir, produciendo variedad. Eso es increíblemente fértil [...] Esta lógica [de guerra] cierra la posibilidad de contaminación entre posturas, no hay revoltura, porque para la revoltura se necesita una lógica distinta, proliferante⁷².

La filósofa mexicana indica que en la reunión de los cuerpos es posible desarticular los cierres identitarios y las lógicas de guerra, lo que pone la diferencia al centro y así posibilita la creación de lo múltiple y la revoltura, pues la diferencia permite cuestionar los modos de ser, reflexionar desde diferentes frentes el saber-poder en el que se forma el sujeto y administra los cuerpos. Si bien Gutiérrez no sugiere que repensemos directamente la cuestión del sujeto, sí apunta a una lógica distinta, un modo de acuerpamiento que no reproduzca la identificación rígida.

Esta apuesta por una lógica proliferante es la que, a nosotras, desde las claves de Judith Butler, nos lleva al problematizar desde la propia idea del sujeto. La razón es que el problema de la identificación que fractura lo común está en la presuposición de que los sujetos están definidos, que tienen una esencia que de antemano les coloca en un lugar, desde el cual se crean aquellas oposiciones de diferencias y lógicas de negación. Entonces, en el reto que señala Gutiérrez por desplazarnos hacia otras directrices para pensar lo común, desde Butler nos podemos preguntar cómo sería esta lógica proliferante, qué necesita y qué sí nos permitiría. Consideramos que las claves de Butler en cuanto a la redefinición del sujeto nos permiten pensar en esa forma de política proliferante.

⁷² Conversación con Raquel Gutiérrez en Gil. 2022. *Horizontes del feminismo*, 72-3.

Ponemos al sujeto al centro porque, como analizamos líneas anteriores, los cierres políticos pueden rastrearse al establecimiento previo de identidades. A su vez, la instauración de una identidad cerrada supone un paradigma del sujeto en el que éste es cerrado, es decir, que en sí mismo autocontiene los elementos por los cuales se define y, además, estos son estables y reconocibles. En el tema de nuestro estudio concreto, diríamos que cuando definimos mujeres desde este horizonte se sostiene que las mujeres son lo que siempre han sido, que están determinadas invariablemente por características fijas e identificables. En esta línea pareciera que ser mujer radica en sentido último en cumplir con ciertos caracteres. En cambio, desde la perspectiva de Butler podemos abordar la problematización del sujeto mujeres desde la complejidad de la contaminación e indeterminación.

En su trabajo en *El género en disputa*, Butler cuestiona radicalmente el ser de las mujeres a partir de una revisión del entramado de saber-poder que cristaliza el sexo como un ideal regulatorio que administra las funciones de los cuerpos a partir de modelos binarios y heterosexistas de comprender el cuerpo. En el análisis butleriano, este ser trata de una imposición, una esencia ficticia que clasifica los cuerpos y determina espacios. Para Butler, el ser tiene más que ver con la apertura, lo múltiple y lo vinculante. En la entrevista “Jugársela con el cuerpo”, la filósofa reflexiona sobre las categorías y el sujeto: “estamos de diversos modos moldeadxs, formadxs y marcadxs por categorías que nunca escogemos [...] (ellas presuponen nuestra vulnerabilidad) al mismo tiempo que actuamos dentro y en contra de estas categorías”⁷³. Recordemos que el pensamiento butleriano se sitúa en el paradigma de la vulnerabilidad, esto significa que el sujeto es irremediamente abierto a los otros, que los otros le afectan y que, yendo más profundo, los le conforman. Esto aplica en la complejidad de la relación materia-discurso, pues, por un lado, tanto el lenguaje que utiliza y transforma proviene de otros y es el que influye en el proceso de materialización de los cuerpos; por otro lado, el sujeto es igualmente vulnerable a su contexto, a los escenarios histórico-políticos en los que se desarrolla. Entonces, esta vulnerabilidad tiende puentes que son, en sentido último, inlocalizables, pues no hay certeza del grado ni el sitio de las afectaciones.

⁷³ P. Soley-Beltran y L. Sabsay, “Jugársela con el cuerpo” en *Judith Butler en disputa: Lecturas sobre la performatividad*, Soley-Sabsay, ed., (Madrid: Egales 2012), 226.

En este panorama, el sujeto es redefinido, se trata de una vulnerabilidad contundente en la que el sujeto no es dueño de sí, en la que otros están en él. Esto no implica una determinación de sí mismo, todo lo contrario. Si el sujeto es apertura a lo otro, no es posible atribuirle un significado cerrado, ya que las afectaciones continúan en toda su existencia. Una vez que comprendemos al sujeto como un proceso, podemos advertir que la performatividad es el modo de ser de éste en el que la idea de límite que da se mantiene en virtud del hacer. La repetición de ciertos modelos y normas son los que dan consistencia a las categorías. En esa línea, consideramos que la cuestión de lo trans es muy potente para desarticular el sentido de ser mujer como una ficción regulatoria y, a la par de la desarticulación, apostar por una resignificación de ser mujeres a partir de lo común de la contaminación. Significaría que ser mujer es, en cierto punto, opaco. Esto, contrario a lo que podría pensarse, no es negativo para el sujeto del feminismo. No decimos aquí que las mujeres no sepamos que somos mujeres, lo que sí decimos es que ser mujer no es una lista de elementos, no es una sola experiencia de mundo, no es una cuestión que pueda describirse exhaustivamente y se mantenga así en todas geografías y temporalidades.

¿Esto invisibiliza las experiencias comunes que tenemos como mujeres? No, esto no implica invisibilizar que ser mujer es signo de amenaza de violencia, es decir, cuestionar el sujeto del feminismo con lo trans no deviene en ignorar que las mujeres de diversas latitudes reciben formas de violencia discrecional contra sus cuerpos, expresiones, obras, etc., que responden a una estructura específica del poder. Lo que permite este cuestionamiento es señalar que ser mujer no se agota en ello y que ese aparato de violencias específicas se monta en una división sexual que supone una esencia de las mujeres fija en una jerarquización y lógicas de dominación. ¿Esto implica anular la diferencia sexual o dejar de nombrar mujeres? En lo absoluto, es indispensable seguir nombrando la experiencia que ha sido histórica y sistemáticamente invisibilizada. Lo que aquí planteamos es que esa enunciación sea lo suficientemente profunda para cuestionar los modelos regulatorios en los que se ha esencializado la identidad femenina, así poder cuestionar las normas de género que han cristalizado en la diferencia sexual. De esta manera, con las claves de Butler para pensar lo trans en el debate del sujeto del feminismo, encontramos una lógica proliferante que nos permite cuestionar los modos de ser, reflexionar los diferentes frentes el saber-poder desde el que nos construimos y el que ha administrado nuestras corporalidades.

Las claves butlerianas permiten repensar mujeres en una lógica proliferante de los sujetos primeramente vulnerables, abiertos y performativos; lo anterior hace posible que mujeres encuentre sentidos comunes en los desplazamientos y resignificaciones de las diferentes formas de vivir mujer. Contrario a esto, un cierre identitario en una fundamentación esencialista del significado de ser mujer produce exclusiones al interior en tanto que universaliza una forma de experiencia. Además, este cierre no cuestiona el paradigma del sujeto moderno, sino que continúa reproduciendo la noción de un sujeto cerrado, constituido en sí mismo de antemano. Sin embargo, con Butler consideramos que para advertir la politicidad de ser mujeres es indispensable situar la experiencia en un entramado de poder con categorías que afectan los sujetos y que, a la vez, estos transforman las categorías mediante su hacer. Entonces, se trata de pensar la performatividad y vulnerabilidad del cuerpo mujer en las tensiones del saber-poder para construir otros modos de ser mujer, pues la categoría no está determinada de antemano, se conforma en el juego de lo político.

Se trata de espacios de lucha común porque al no desplazar la diferencia de lo trans, sino problematizarla en relación con el sujeto es posible desmontar las ficciones regulatorias y enfatizar la indeterminación como posibilidad de otros modos de ser. Entonces, la fuerza de nosotras produce una unión estratégica que no puede eliminar las diferencias de las experiencias. El punto no está en la separación, sino en la subversión diversa y la creación de lo común desde las diferencias, pues son las que están en primer plano y son desplazadas por la construcción de esencias administrativas que son la condición de posibilidad de los cierres identitarios. La cuestión trans es una cuestión que hay que pensar, no podemos cerrarnos ni alzar murallas con certezas sobre lo que significa ser mujer porque fundaremos una identidad en una categoría atravesada por el poder en la que se nos cuelan imposiciones de género. Entonces, es necesario repensarnos a partir de la no certeza, de la movilidad. Y desde esa diversidad reformular los momentos de reunión para no reproducir lógicas de guerra que excluyen, sino abrir horizontes de contaminación. Entonces, no se trata de resolver. Con nuestra lectura de Butler no pretendemos poner fin al debate, sino afinarlo y considerar en él que el sexo y el género no son distintos, que ser mujer no es una esencia dada, que los cuerpos se materializan constantemente y que lo que está en juego en la categoría mujeres es la posibilidad de vivir(nos) de maneras diferentes y de generar fuerza desde las diferencias de la colectividad.

III.III. La organización de lo común desde la vida precaria. Resituar lo común en otro lado, qué política podemos

En los debates sobre el sujeto del feminismo, un punto recurrente consiste en que, si nos atrevemos a cuestionar o ampliar este sujeto, arriesgamos la fuerza de la colectividad que asienta la diferencia sexual. Esto parte de la historia importantísima de los feminismos, a saber, la segunda ola en la que surge la necesidad ineludible de nombrar las experiencias comunes que atravesaban la sexualidad de las mujeres y que se vinculaba directamente con la división del trabajo, las opresiones políticas, económicas, morales y sociales. Enunciar las violencias compartidas desde la diferencia sexual es un análisis sumamente potente para cuestionar los marcos epistémicos de un régimen de saber-poder en el que los sujetos son disciplinados. A partir de esto puede politizarse aquello que solía ser vinculado con lo personal y privado. La comunidad generada en el reconocimiento de los malestares en una estructura patriarcal permite visibilizar la diferencia sistemáticamente invisibilizada. Mujeres se forma como el sujeto de un colectivo, señalando que el conjunto nosotras es atravesado fundamentalmente por una particularidad: la diferencia sexual. El reconocimiento generado mediante la solidificación de la diferencia sexual posibilitó comunidades irrenunciables de mujeres y la fuerza de enunciación y acción de movilizaciones de mujeres.

Con la pluralidad de experiencias de ser mujer que testimonian las mismas mujeres en función de otras diferencias como la raza, la clase y la sexualidad, entre otras, nos replanteamos si hay categorías últimas para determinar el sujeto mujeres. La categoría mujeres entra en crisis. El cuestionamiento de la diferencia sexual que planteamos en la presente investigación no intenta negar ni invisibilizar la potencia política de la reunión. Por el contrario, busca extender su impulso al preguntar cómo se transforma a partir de la multiplicidad. Con nuestra lectura de Butler vamos a pensar este escenario de una fuerza irrenunciable del nosotras con el escenario ineludible de las diferencias. En el problema de las diferencias, en plural, tenemos otros retos que pensar, ¿cómo transformamos ese nosotras de forma tal que nos permita seguir nombrándonos? Si el sujeto del feminismo ya no puede sostenerse en una esencia del sexo, ¿hacia qué horizontes nos invita a resituar la pregunta por lo común?, esto es, ¿dónde nos encontramos/construimos nosotras?, ¿podemos seguir pensando en una transformación posible desde otros lugares que no sean categorías esenciales? Consideramos que nuestra lectura de Butler permite pensar la complejidad que

atraviesa el nosotras mujeres, de forma que profundiza en las interrogantes anteriores y da pistas sobre cómo podemos pensarnos desde y hacia otros sitios comunitarios que visibilicen, nombren y tejan lo común sin establecer identidades excluyentes.

En un contexto de violencia feminicida como el de Latinoamérica hay una resistencia importante a replantear el sujeto mujeres. En escenarios tan violentos parecería aún más evidente que el sujeto mujeres es identificable con sólo sentido común, ya que los cuerpos atravesados por esta violencia sexual son identificables. No obstante, consideramos que situar la diferencia sexual como un origen corporal sólido y estable no permite pensar los presupuestos de opresión que se cristalizan cuando partimos del sexo como una esencia, cuando este es primariamente político en tanto histórico e impuesto en un marco interpretativo heterosexista y dualista. En este tenor, repensar lo común del nosotras pone claves para una transformación radical de la categoría mujeres. Para analizar las tensiones de la construcción de lo común, traemos las reflexiones de Araceli Osorio⁷⁴ en *Horizontes*:

Si las mujeres no hubiesen convocado esa marcha [#SiMeMatan], si no hubiésemos ido allí en ese momento, tal vez todo hubiese regresado a la normalidad en solo unos pocos días. Pero, entre todas, logramos que el feminicidio de Lesvy, en lugar de caer en el olvido, se convirtiese en una caja de resonancia. [...] El pacto entre nosotras es por no seguir guardando silencio y por nombrar, con todas sus letras, lo que ocurre con nuestros cuerpos feminizados en cualquier espacio⁷⁵.

Araceli recuerda la reunión de las mujeres en resistencia del grado máximo de violencia contra las mujeres, el feminicidio. Esta forma de violencia discriminada hace imposible ignorar quiénes son las mujeres, quién es el sujeto político del feminismo y cuáles son las condiciones de este. El feminicidio de Lesvy es un acontecimiento que coloca la precaridad de las mujeres en primer plano, en el que una estudiante es asesinada en su universidad por su pareja y, además, las autoridades universitarias replican injusticias y niegan su feminicidio. Esta situación tan precaria reúne a estudiantes, docentes, compañeras y a la misma madre de Lesvy en una lucha por la justicia y lo común. Araceli indica como un momento clave la reunión, en la que las mujeres persisten contra el olvido y apuestan por la visibilización como un pacto político.

⁷⁴ Activista política y madre de Lesvy Berlin Osorio.

⁷⁵ Conversación con Araceli Osorio en Gil. 2022. *Horizontes del feminismo*, 208-9.

Para nosotras es crucial el llamado que convoca a la reunión de las mujeres: *Si me matan*. Creemos que, en su elaboración, Araceli Osorio está señalando un punto filosófico que permite analizar la construcción comunitaria a partir del cuestionamiento del sujeto. Cuando las mujeres reconocen que todas podrían ser Lesvy, que la forma en la que está siendo construida la identidad de las mujeres en las estructuras patriarcales, capitalistas, racistas y heterosexistas traza un camino en el que los cuerpos de las mujeres no importan, el que sus vidas están subordinadas a los deseos de otros y a las funciones sociales asignables. El reconocimiento de esa posición permite dos cosas: primero, la no indiferencia del dolor de la otra; segundo, la resistencia a la predeterminación. Las mujeres se reúnen porque esa violencia les atraviesa, porque el dolor del feminicidio constituye un referente de comunidad. Pero el contexto feminicida no va a definir el sujeto mujeres. Ellas hacen un pacto por nombrar lo que ocurre en ellas en aras de la no repetición, de un escenario donde “Si me matan” ya no sea la posibilidad latente ni la realidad de once mujeres al día en México.

¿Cómo pensar esto? ¿desde donde pensar una política en la que podamos reconocernos desde el dolor, nombrar lo que nos sucede y crear otros modos de existencia? ¿Qué es lo que posibilita la reunión?, ¿a qué apela esta fuerza vinculante? En la filosofía de Judith Butler encontramos saberes para profundizar en estas cuestiones, especialmente desde la redefinición del sujeto a partir de la vulnerabilidad. Recordemos que Butler coloca la vulnerabilidad como el principio común de los cuerpos, que consiste en que los cuerpos son irremediabilmente susceptibles a ser dañados. Pero esto mismo es lo que pone al centro la interdependencia, que los cuerpos requieren de cuidado y que cuidan. Con ello, los afectos cobran especial relevancia para los estudios éticos y políticos, pues se configuran como sostén de la vida. Este escenario implica que los cuerpos son, ante todo, abiertos, que el sujeto siempre es interpelado por otros en un grado constitutivo. De forma tal que hay otros en sí mismo que no puede rastrear con claridad, que en el yo siempre están los otros y que, en esa línea, hay un reconocimiento de interdependencia.

La vulnerabilidad nos permite pensar los cuerpos de las mujeres desde un enfoque que señala las formas en las que el poder afecta a los cuerpos en tanto que los materializa de ciertas maneras. Y en esa misma línea, esa concepción de la vulnerabilidad posibilita pensar la subversión encarnada porque los cuerpos son también procesos políticos que se

materializan. Entonces, la categoría mujer, anclada en la corporalidad, es una construcción política y no una descripción anatómica

Desde Butler, comprendemos que se trata de un reconocimiento de la vulnerabilidad, de advertir los dolores comunes que atraviesan a ciertos cuerpos en virtud de que han sido materializados desde cierto marco de saber-poder que los determina. En la línea que aquí analizamos, las mujeres son consideradas desde la desechabilidad y el servicio de sus cuerpos. ¿Qué significa cuando las mujeres se reúnen para denunciar las condiciones en las que viven? Para Butler, “los actos de la resistencia serán una forma de decir no a un modo de vida que al mismo tiempo dice sí a otro distinto”⁷⁶. En análisis del nosotras podemos identificar por lo menos tres momentos: una parte en la que se reconoce la condición de la existencia precaria impuesta a las mujeres; otra parte en la que niegan las determinaciones que administran sus cuerpos; otra parte en la que se configuran modos distintos de vivir mujeres. Lo que está puesto ahí es una forma diferente de pensar lo común desde la vulnerabilidad, el dolor que une cuando la otra no me es indiferente. Es un llamado que convoca a partir de la posibilidad de muerte, del reconocimiento de la vida precaria y de los mecanismos de precarización que invisibilizan la violencia contra las mujeres y que perpetúan la impunidad.

En esta puesta en común de la vulnerabilidad al centro visibiliza las afecciones comunes desde las que se construye el nosotras, reconociendo las violencias que, como sujetos abiertos y vulnerables, materializan los cuerpos de las mujeres. A partir de la administración de la vulnerabilidad de cierta forma, es decir, de cómo este marco epistémico margina ciertos cuerpos, las condiciones de precaridad en las que persisten pueden ser denunciados como algo no propio, sino impuesto. En ese sentido, el nosotras desde la vulnerabilidad permite dar cuenta de las vidas precarizadas y nombrar las múltiples violencias que atraviesan. De hecho, consideramos que desde la perspectiva de la vulnerabilidad podemos dimensionar el mayor alcance que éstas tienen, pues no es que el cuerpo ya esté formado de antemano como un origen y después las violencias lo revistan. Con Butler, podemos dar cuenta de un cuerpo que se materializa en un proceso donde los contextos precarios dan cierta forma a los cuerpos,

⁷⁶ Butler, *Cuerpos aliados*, 218.

los constituyen desde determinados horizontes. Así, diríamos que este nosotras puede nombrar lo que ocurre en las mujeres, como sostiene Araceli Osorio.

Que la precarización constituya al cuerpo no significa que lo determine, esto es, que el cuerpo no se agota en la precaridad que vive. Por el contrario, en el nosotras advertimos que puede hacerse fuerza colectiva desde de la precaridad, a partir de ella denunciar las exclusiones, violencias, procesos sistemáticos de invisibilización e injusticias y, en esa línea, cuestionar el entramado saber-poder desde el que se gestan los cuerpos y operan los mecanismos de control que administran la vulnerabilidad y precarizan la existencia de ciertos cuerpos. En nuestra lectura de Butler, al desontologizar las formas de la diferencia sexual y poner al centro del nosotras la vulnerabilidad común también encontramos la potencia de reinventar el nosotras. ¿Qué queremos poder con el nosotras?, ¿qué política podemos imaginar desde ahí? En *Horizontes*, Guiomar Rovira traza ejes para pensar el nosotras en el presente:

Hay que ir con cuidado y saber abrazar la contradicción, la impureza, la búsqueda parcial. Todas las luchas en todos los frentes son necesarias. Toda respuesta total en un momento de peligro como éste cancela la política. Cuidemos y vayamos con cuidado, porque no hay fines que justifiquen medio alguno. No hay fin. Solo medio. No hay ser. Solo estar. Aprovechemos ese verbo maravilloso del castellano, el verbo estar. Estemos aquí y ahora, actuemos conscientes de que nuestra potencia vital es el amor. Y el amor no es debilidad, sino interdependencia que nos permite constelar el infinito y persistir⁷⁷.

Para Guiomar, el momento en el que nos encontramos exige una cautela y sensibilidad política que reconozca la importancia de todas las militancias y que, en ese sentido, se mantenga abierta para sostener la política. Es decir, construir un nosotras con un horizonte epistémico y político que no pretenda totalizar las luchas, consideramos que esto implica que tome como punto de partida el no saber, ¿qué significa esto? No aproximarnos al otro dando por supuesto quién es, de ahí no pensar que hay fines que justifican un medio, que hay procesos que soportan replicar violencias. Se trata de situarnos en los procesos políticos desde lo parcial y la impureza. Con esto, Guiomar nos apunta a un proceso que contempla de forma prioritaria por lo menos tres cuestiones: la contradicción, la contingencia y el amor. Estas pistas que aporta para construcción de un nosotras nos llevan a pensar cómo podemos nutrir la acción feminista desde otros lugares en los que la contradicción, la contingencia y

⁷⁷ Conversación con Guiomar Rovira en Gil. 2022. *Horizontes del feminismo*, 117.

el amor sean ejes del sujeto del feminismo y que, a su vez, nos permitan imaginar otro tipo de fuerza del nosotras, de un nosotras que no parte de lugares estables y seguros, que reconoce la precaridad y que genera una fuerza política diferente. Hemos encontrado que la filosofía de Butler en la que centra la vulnerabilidad para redefinir al sujeto permite profundizar en las claves para otro nosotras.

En *Cuerpos aliados*, Butler elabora formas de entender la reunión de los cuerpos en el marco de la vulnerabilidad. Recordemos que para la filósofa la vulnerabilidad apunta a un sujeto permanente afectado por los otros en virtud de su apertura involuntaria. Su ontología apunta a una incompletud del sujeto que le hace interdependiente, necesitado de cuidados y formado por los otros, por su lenguaje y contextos. Desde Butler, ese campo de las afecciones es potente. Si bien a partir de la vulnerabilidad y su administración entendemos las condiciones precarizadas de ciertos cuerpos, el ejercicio político en el que nos situaremos no apunta a un blindaje de la vulnerabilidad. La vulnerabilidad es la forma de ser, entonces la apuesta butleriana está en cómo ser desde las afecciones inevitables.

¿Podemos hacernos de otras formas como sujetos vulnerables?, ¿qué es lo que podemos desde el reconocimiento de un sujeto precarizado? Butler argumenta que otros modos de entender mujeres son posibles porque en la vulnerabilidad ontológica los afectos son la norma y de ellos no puede determinarse su alcance: “porque algo involuntario e inesperado puede suceder en este espacio del ‘ser afectado’, es posible que el género se presente en formas que rompen con los patrones [...] dotándoles de significados nuevos”⁷⁸. Para nuestro tema en cuestión, el paradigma de la vulnerabilidad implica que el sujeto político del feminismo es primero indeterminado y, de esta inestabilidad y de los encuentros constantes con los otros, el nosotras es un espacio de creatividad que pone en juego la posibilidad de ser de otras nuevas, de resignificar-*nos-otras*.

Desde la vulnerabilidad, *nosotras* explicita la contradicción del sujeto. Incondicionalmente hay otros en el sujeto, su lenguaje, su materialización, su situacionalidad; el sujeto no se pertenece a sí mismo, no puede dar cuenta exhaustiva de sí. Con ello, no elígelas afecciones, llegan inesperadamente y de todos lados, no son las mismas. Así que el sujeto se lleva a cabo en y con las diferencias, por lo que hay contracción. La contradicción

⁷⁸ Butler, *Cuerpos aliados*, 68-9.

en el sujeto genera desplazamientos, para Butler, las resignificaciones y las rupturas son posibles porque el sujeto no es coherente en sí mismo, sino que hay tensiones entre sus diferencias. De ahí la importancia de entender al sujeto desde la vulnerabilidad y la performatividad, que nos indican que las afecciones generan otras formas de ser que son posibles porque el sujeto mismo no está determinado de antemano, se forma en un repetido actuar, no posee una esencia, construye quien es desde su hacer y los desplazamientos.

En esta línea, nosotras no puede ser pensada como una categoría exhaustiva que describa un sistema completo y coherente que dé cuenta de quiénes son y serán las mujeres y cuáles serán sus caminos. Con la perspectiva butleriana, la contradicción es parte del sujeto. Además, estas contradicciones no implican un quiebre en su politicidad, al contrario, son la potencia de encuentros de los que no sabemos las consecuencias, se trata de disensos valiosos que permiten imaginar nuevas formas, no dar por agotado un tema tan complejo como el concepto mujeres. Con Butler entendemos que la reunión política del nosotras es revitalizada desde las contradicciones, y no a pesar de las contradicciones.

Consideramos que este matiz es crucial porque no significa que el nosotras ya esté consolidado y luego surjan las diferencias como obstáculos en los acuerdos políticos, sino que lo primero es la multiplicidad de diferencias, la contradicción está en los sujetos mujeres particulares y en los procesos de reunión. Pero que no prexista homogeneidad ni preceda una identidad estable no implica una pérdida de fuerza, al contrario, Butler nos señala que la importancia de las afectaciones por esos otros que no podemos ni advertir reside en que desplaza las certezas y lleva a imaginar otros modos de ser. Este horizonte permite que lo político no se clausure, que no se cristalicen las luchas en certezas que invisibilicen las contradicciones y diferencias, que permitan cuestionarse y desplazarse para reinventar las formas de existir. Así, en nuestra lectura, la política de Butler está situada en la potencia de la reunión de las diferencias, sin aspirar a un consenso u homogenización, sino a la legitimidad de las luchas posibles y al potenciamiento de lo político desde las diferencias.

En este horizonte, el sujeto no se termina, no hay una conclusión en donde el sujeto sea de forma absoluta, es incompleto por definición, abierto a las afecciones. En ello, encontramos la demanda de situarnos en la contingencia, como apunta Rovira. La performatividad indica que un sujeto vulnerable se articula desde el flujo de afecciones, ser

afectado hace del sujeto una actualización permanente. En nuestra lectura, este panorama butleriano enfatiza el hacer y el estar, pues se trata de un sujeto sin esencia, cuya forma de ser está en el hacer, en cómo está situado con los otros y qué hace a partir de ser afectado. La movilidad del sujeto nos indica que su politicidad está también en el devenir con los otros, la contingencia de los encuentros que genera la posibilidad de desplazamientos. Asimismo, implica que esta forma de comprender lo político es contraria a una estructura a priori sólida fundante del sujeto. Con la contingencia y su hacer al centro, no podemos pensar en identidades predispuestas ni esencialistas, ni las mujeres particulares ni el nosotras podrían limitarse a categorías dadas, pues lo político está en los encuentros con los otros que van transformando al sujeto mismo. De esta manera, con Butler encontramos una forma de hacernos cargo del presente y el devenir desde la forma fluida de un sujeto inmanente que está conformado en su proceso con otros.

Sobre la exhortación de Rovira de actuar con la potencia del amor, no ahondaremos en la propuesta filosófica del amor como horizonte político, sin embargo, sí queremos situar que la ontología de la vulnerabilidad de Butler nos permite posicionarnos en un lugar del ser donde los afectos pueden surgir como sentido de reunión política, a saber, una redefinición de la fuerza política que es posible desde un sujeto ante todo interdependiente. Para Butler, la vida es precaria en tanto que somos seres vulnerables, heribles y expuestos al daño. Este horizonte empuja a encuentros desde la susceptibilidad, en los que no se trata sólo de una política de no hacer daño, sino una exigencia más allá que nos indica que los cuidados al otro son primordiales. Cuando el nosotras está atravesado por una serie de violencias y exclusiones que precarizan la existencia de las mujeres, es indispensable una forma política a la altura que se mantenga inmanente y que dé respuesta a cómo organizar lo común. En esa línea, la fuerza del nosotras surge de lo precario.

En nuestra lectura de Butler, consideramos que puede haber un nosotras porque somos vulnerables porque la otra nos afecta y su dolor no es indiferente, se genera un vínculo desde la interdependencia de los sujetos. En esta línea, la precaridad puede entenderse también como un detonante de las potencias, tiene que ver con qué podemos desde un nosotras que gestiona la vulnerabilidad con el cuidado. No obstante, con Butler evitamos romantizar la precaridad o considerarla un medio para un fin. Es decir, vamos a pensar el nosotras

vinculado a la precarización sin suponer teodicea alguna. Consideramos que no se trata de instrumentalizar la precaridad como un medio para el fin político de la reunión, ya que esto implicaría banalizar la profundidad del sufrimiento y de las violencias e, incluso, justificarlas al ligarlas con un determinado fin político de encuentro, cuando es impensable este equilibrio.

Lejos de lo anterior, sostenemos que pensar una política desde la precaridad nos invita a poner al centro el hacernos cargo del dolor y las violencias, crear formas de subversión para conectar con otros desde el reconocimiento común de la vulnerabilidad. Consideramos que desde aquí podemos pensar el amor y apostar por una redefinición de lo político desde los afectos por sí mismos y no desde una razón calculadora. ¿Se puede hacer política desde otro lado? Creemos que Butler nos permite pensar otros sentidos de la precaridad que no intenten que apuesten por abordajes de interdependencia y cuidado.

En nuestro recorrido de Butler encontramos claves para repensar lo común desde la vulnerabilidad y el encuentro contingente, dar otros sentidos al nosotros. Redefinir la política desde lo común de es advertir que los cuerpos son vulnerables antes que cualquier otra característica y que a partir de esa vulnerabilidad nos hemos construido en un marco epistémico patriarcal que somete de forma específica a las mujeres. Y que queremos redefinirlo porque no somos eso que se nos ha dicho ser, sino que no estamos definidas. Si somos vulnerables, somos abiertas; no estamos determinadas, podemos ser de otro modo. Así, desde la vulnerabilidad podemos imaginarnos otras formas políticas.

¿Cómo tendrían que ser esas formas? ¿Qué cambios están planteando? Primero, que la vulnerabilidad común está antes de cualquier marco o norma de dominación. Diríamos que esta otra política no pasa por aquel único lugar moderno de las identidades, sino que se alimenta de lo común. Pensar lo común no es renunciar a la diferencia, es ponerla en cuestionamiento, señalar todas las violencias desde la que ha sido constituida y es afirmar que nosotras es más que eso, que no se agota en la sentencia de muerte que se ha construido alrededor de los cuerpos de las mujeres; es afirmar que desde el nosotros se construyen otros modos de ser mujeres que están poniendo en primer plano la imaginación de los afectos. Entonces, articula una forma política que no pasa por la dominación, sino por el cuidado que se hace cargo de los procesos de precarización.

El sentido común parecería indicar que el reconocimiento de la precaridad y la fuerza para transformarla sólo puede operar por el saber incuestionable de la diferencia sexual, es decir, que el sexo tiene que ver con esas violencias de forma irremediable. Pero con Butler podemos ver que hay otra manera de aproximarnos al nosotras que permite reconocer los malestares comunes diferenciándolos en la complejidad del sistema patriarcal, racista, capitalista y heterosexista. Señalar que el nosotras no es un a priori, sino una construcción comunitaria posibilita que en el encuentro surja la fuerza colectiva para reinventar el común, para imaginar otros modos de vivir mujeres.

Bibliografía

- Austin, J. L. 1990. *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona, Paidós.
- Beauvoir, Simone de. 1989. *El segundo sexo*. México, Siglo Veinte.
- Berlanga Gayón, Mariana. “Feminicidio: el valor del cuerpo de las mujeres en el contexto latinoamericano actual” en *Pelícano*, vol. 1, 2015: 6-18.
- Braidotti, Rossi. 2002. *Metamorfosis: Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, Akal.
- Burgos, Elvira. 2008. *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: Machado libros.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Argentina: Paidós.
- Butler, Judith. 2006. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós.
- Butler, Judith. 2007. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith. 2017. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona, Paidós.
- Cavarero, Adriana. 2009. *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*. México: Anthropos y Universidad Metropolitana-Iztapalapa.
- Ciriza, Alejandra “Notas sobre los límites de la importación teórica. A propósito de Judith Butler” en *El rodaballo*, núm. 15 (2004): 57-61.
- Derrida, Jacques. 1985. *La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia, Pre-Textos.
- Espinosa Miñoso, Yuderkis. “A una década de la performatividad: De presunciones erróneas y malos entendidos”, en *Otras miradas*, núm. 001, vol. 3, 2003: 27-44
- Femenías, María Luisa y Casale, Rolando. “Butler: ¿Método para una ontología política?” en *Isegoría*, núm. 56, 2017: 39-60

- Foucault, Michel. 2002. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Argentina: Siglo Veintiuno.
- Foucault, Michel. 1985. *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* México: Revolución.
- Gil, Silvia L. 2022. *Horizontes del feminismo. Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza*. México/Madrid, Bajo Tierra y Traficantes de Sueños.
- Haraway, Dona. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- Irigaray, Luce. 2007. *Espéculo de otra mujer*. Madrid: Akal.
- Jerade, Miriam. “Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo en Judith Butler” en *Open Insight*, núm. 11, 2016: 119-137.
- Levinas, Emmanuel. 1987. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme.
- Levinas, Emmanuel. 2000. *Ética e Infinito*. Madrid, La balsa de la medusa.
- Martínez, Ariel. “La Tensión entre Materialidad y Discurso. La mirada de Judith Butler sobre el cuerpo” en *Cinta moebio*, núm. 54, 2015: 325-335.
- Nietzsche, Friedrich. 2005. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Sabsay, Leticia. “Tras la firma de Judith Butler. Una introducción posible a los ecos de su escritura” en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, núm. 3, (septiembre-diciembre, 2009), 311- 320.
- Soley-Beltran, Patricia y Leticia Sabsay, eds. 2012. *Judith Butler en disputa: Lecturas sobre la performatividad*. Madrid: Egales.
- Segato, Laura Rita. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Segato, Laura Rita. 2018. *Contra pedagogías de la crueldad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Schmitt, Carl. 1932. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.