



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA



**Espacio de aparición y reconocimiento:
una aproximación a los movimientos sociales**

TESIS

Que para obtener el título de
Licenciada en Filosofía

P R E S E N T A

VANESSA JOSELIN MARTÍNEZ PALMA

Asesora: Dra. María Teresa Muñoz Sánchez

CD.MX. 2025



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	3
Introducción.....	4
1) Metodología de la investigación	10
1.1 Espacio de aparición.....	11
1.2 Reconocimiento.....	14
1.3 Transfeminismo.....	16
Capítulo I. Espacio de aparición.....	18
1) Espacio de aparición en la obra de Hannah Arendt.....	19
1.1) Espacio de aparición en <i>La condición humana</i>	20
1.2) La vida del espíritu.....	28
1.3) Dos conceptos del espacio de aparición.....	30
2) Ontología política de Judith Butler y el espacio de aparición.....	31
2.1) Silencio de Hannah Arendt respecto al cuerpo.....	31
3) Nuevos mundos posibles.....	46
Capítulo II. Reconocimiento ontológico y reconocimiento normativo.....	51
1) Reconocimiento en la <i>Fenomenología del Espíritu</i> o reconocimiento ontológico.....	53
2) Reconocimiento como norma social.....	62
3) Cuerpo y vulnerabilidad.....	66
4) Dos formas de reconocimiento.....	72
Capítulo III. Transfeminismo, espacio de aparición y reconocimiento.....	76
1) Cuatro conceptos claves para pensar las luchas sociales.....	77
1.1) Espacio de aparición y reconocimiento.....	77
1.2) Relación entre conceptos.....	79
2) Transfeminismo y feminismo transexcluyente.....	82
2.1) Aproximación al transfeminismo.....	82
2.2) Feminismo transexcluyente.....	84
3) Herramientas teóricas: espacio de aparición y reconocimiento.....	86
Conclusión.....	91
Bibliografía.....	95

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas que me han acompañado en este proceso de formación, pero quiero agradecer especialmente a mi madre, por el apoyo incondicional que me ha dado toda la vida. A mi hermana, Osiris, por creer en mí cuando no lo he podido hacer yo mismx. A mi sobrino, Yahir, por ser la luz de mi vida.

A mi asesora, Mayte, por todo el acompañamiento que me ha dado por años y por confiar en mí.

A mis sinodales, por la lectura tan atenta y los comentarios, así como por el acompañamiento académico que me dieron en este proceso.

A todos los que han formado parte de los proyectos de investigación en los que he estado, por todo el conocimiento aportado y la amistad brindada.

A Luis y su mamá, por el apoyo brindado en este proceso y por el amor que me dieron.

A mis amistades que siempre han sido un pilar en mi vida.

A Diego, por ser un compañero de vida y por compartir mi amor por la filosofía.

A Sofo, por convertirse en mi amistad más sincera y por apoyarme en todos mis proyectos.

A mi psicoanalista, Rossana, por brindarme el soporte emocional y profesional en este camino.

A mis gatitos, Soko, Zeus, Dana, Luna y Frodo porque el amor interespecie es significativo para mí.

Esta tesis se la dedico a todas las personas trans y nobinaries que luchan día con día por hacer este mundo más habitable para todas las disidencias.

INTRODUCCIÓN

El problema principal abordado en la presente tesis es la pregunta por el estatus ontológico de los cuerpos que conforman los movimientos sociales¹, así como lo que subyace a las relaciones que guardan entre algunos de ellos. De forma general, y a manera de pregunta, podría decir que busco responder a las dos siguientes cuestiones: ¿cómo se conforman los movimientos sociales? y ¿qué ocurre *entre* lxs individuxs que forman parte de estos?²

Para atender a estas cuestiones, la ontología política propuesta por lx filósofx Judith Butler será fundamental. Es a partir de su propuesta que logro profundizar en mis reflexiones en torno al estatus ontológico de lxs sujetxs que conforman los movimientos sociales, de aquellxs que a través de sus prácticas corpóreas van cimentando el mundo social y su propia subjetividad.

La pregunta sobre ¿cómo se conforman los movimientos sociales? la abordaré a lo largo del primer capítulo dedicado al concepto de *espacio de aparición*. La segunda cuestión, a saber, ¿qué ocurre *entre* lxs individuxs que forman parte de los movimientos sociales? la abordaré principalmente en el segundo y tercer capítulo.

De esta forma, uno de los objetivos principales de la investigación es proponer una serie de conceptos que nos permitan un mejor entendimiento de la configuración de los movimientos sociales y la relación que guardan aquellxs que tienen agendas políticas dispares. Esta investigación surge de la necesidad de dar luz a las pugnas entre movimientos y, principalmente, entre diversos feminismos³. Para lo cual, a lo largo del texto pondré en relación conceptos filosóficos propuestos por Hannah Arendt, Judith Butler y Hegel respectivamente.

Como ya mencioné, uno de los objetivos de la tesis es dar cuenta de cómo se configuran los movimientos sociales. Esto lo desarrollaré a través de una reflexión en torno

¹ Entiendo por movimiento social a la conformación de acciones colectivas de grupos de personas que tienen intereses y metas políticas similares que a través de su actuar en conjunto buscan denunciar y visibilizar problemas del mundo que les posicionan en una condición desfavorable. De esta forma, son una forma de acción más que una suma de individuos.

² Específicamente me interesa ahondar en lo que ocurre en las pugnas entre distintos feminismos.

³ Me centraré específicamente en el movimiento transfeminista.

a lxs sujetxs que los conforman. A tal efecto, será necesario tratar dos temas/cuestiones principales. Por un lado, reflexionaré en torno al momento de acción conjunta de diversos cuerpos que tienen agendas políticas en común. Por otro lado, me detendré a observar lo que ocurre con las normas que restringen el aparecer de ciertos cuerpos, así como el reconocimiento que tienen o que se les ve negado.

Desde el siglo XX se ha podido observar una incipiente proliferación de movimientos sociales alrededor del mundo. Han emergido desde diferentes contextos y sus integrantes guardan entre sí diferencias culturales, políticas y económicas. En ocasiones, la razón de las pugnas entre ellos se ha debido a las diferencias en las agendas políticas, en otras ocasiones, la divergencia se da en el centro de la teoría de la cual se sustenta cada uno.

Desde mediados del siglo XX la diversificación de los movimientos sociales se ha dado en aquello que puede asociarse a una postura política de “izquierda”:

Desde la segunda mitad de la década de 1970, los movimientos de protesta nacidos a fines de los años cincuenta -herederos de movimientos muy anteriores- impulsan un proceso de reflujo. Las razones son diversas: el impacto petrolero de 1973 y descenso de la «onda larga» de los *trente glorieuses*, la ofensiva neoliberal con la elección de Margaret Thatcher y Ronald Reagan en 1979 y 1980, la decadencia de las antiguas solidaridades obreras, la llegada al poder en Francia de la izquierda en 1981 y las perspectivas ministeriales que favorecieron la reconversión de los militantes izquierdistas, la pérdida definitiva de credibilidad de los bloques soviético y chino ... La revolución sandinista de 1979 en Nicaragua es indudablemente el último acontecimiento que presenta los rasgos de una revolución en el sentido tradicional. El mismo año, la revolución islámica iraní es la primera de una serie de objetos políticos difícilmente identificables que abundan en los decenios siguientes.⁴

Si bien, a inicios del siglo XX no había una unificación real de los movimientos, sí había puntos en común fundamentales, lo cual brindaba la posibilidad de tener acciones conjuntas, o al menos no tan dispares. A todos estos movimientos surgidos desde diferentes frentes políticos se le ha conocido como <<la nueva izquierda>>⁵.

⁴ Razmig Keucheyan, *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. (España: Siglo XXI, 2013), 17.

⁵ Retomo la historia crítica que Razmig Keucheyan ha presentado en su libro “*Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, (España: Siglo XXI, 2013)”.

Considero, al igual que Keucheyan, que uno de los aspectos importantes que distinguen la nueva izquierda de la antigua⁶ corresponde a la cuestión del poder.⁷ No obstante, no me centraré en abordar exhaustivamente el concepto de poder desde diversos movimientos⁸. Por el momento me limitaré a decir que según Razmig Keucheyan:

El enfoque foucaultiano del poder ejerce en el núcleo de las teorías críticas actuales la influencia que ejerce el modelo leninista durante la primera mitad del siglo XX. Foucault atribuye una importancia determinante a la idea de micropoder. Según él, el poder está disperso en la sociedad y no concentrado en un Estado del cual procedería, unilateralmente, la dominación. Esta concepción «ascendente» pone el acento en la inscripción del poder en instituciones «intermedias» tales como la escuela, los hospitales, el ejército y las prisiones, que producen individuos integrados desde siempre a relaciones de fuerza. De ella se desprende la idea -típicamente estructuralista- según la cual el poder no tiene, hablando con propiedad, un sujeto.⁹

Ahora bien, dentro de la diversificación de frentes políticos, el movimiento feminista no se ha quedado atrás. A decir verdad, el feminismo se ha diversificado de tal manera que en la actualidad hay posturas heterogéneas, lo cual ha tenido consecuencias no solo son teóricas sino también materiales, derivando por momentos en posturas y acciones conflictivas. Tal como lo plantea Siobhan Guerrero:

Estas interpretaciones arrojan diversas respuestas en torno a quiénes son los sujetos políticos del feminismo, cuáles son las estrategias políticas a seguir y los horizontes políticos a alcanzar (...) La existencia de múltiples respuestas, muchas veces de carácter antagónico, suele dar lugar a una serie de controversias en las cuales lo que está en pugna es una batería de conceptos como: i) qué es ser mujer —y, por consiguiente, hombre—, ii) qué es el género, iii) en qué consiste la diferencia sexual y, desde luego, iv) cuál sería un horizonte de justicia a alcanzar.¹⁰

De manera reiterada quisiera señalar que a lo largo de la última década hemos observado diversas pugnas entre el movimiento feminista. Cada vez las discrepancias se hacen más

⁶ Es decir, de la que permeaba a inicios del siglo XX, principalmente de corte marxista.

⁷ Keucheyan, *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos.*, 57.

⁸ Considero pertinente mencionar que el cambio de perspectiva en torno al concepto de poder ha sido fundamental para la teoría política actual, específicamente en pensadorxs como Judith Butler, autorx que ha sido parteaguas para la investigación de la presente tesis.

⁹ Keucheyan, *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos.*, 61.

¹⁰ Siobhan Guerrero Mc Manus, «Hacia una nueva metafísica del género» 59 (2019): 50.

evidentes y acaecen enfrentamientos en sus lugares de encuentro.¹¹ Al igual que Siobhan Guerrero, considero que “estas controversias no serían, por tanto, meros desacuerdos semánticos, sino que son disputas acerca de lo que conforma el mundo social, acerca de lo que lo constituye, acerca de cómo opera y cómo podría operar de formas más equitativas.”¹²

Precisamente es importante atender a cuáles son los problemas que se encuentran en el centro de las disputas. En el caso del feminismo, se ha optado por hablar de “feminismos” ya que no existe un solo movimiento que unifique todos los frentes políticos¹³. Como dice Sayak Valencia: “decir la palabra feminismos no es un acto sencillo, pues es hablar de múltiples corrientes, perspectivas históricas, estrategias situadas, localizaciones, experiencias encarnadas y visiones del mundo en los aspectos político y personal que no pueden asirse ni estandarizarse en una versión definitiva”¹⁴

Antes de proseguir, quisiera señalar que no busco dar soluciones sino marcar qué es lo que está en juego en dichas disputas ya que considero que nombrar el problema puede dar luces para encontrar soluciones o diálogos fructíferos a la hora de buscar agendas políticas claras. A mi parecer, es posible dar cuenta de las diferencias entre movimientos haciendo uso de conceptos como la raza o la clase, sin embargo, hay umbrales que cruzan los movimientos sociales donde no se ve tan claramente cuáles son las problemáticas que los conectan o separan. Precisamente en este punto es donde he decidido detenerme a observar y buscar claridad conceptual para poder nombrar los problemas en los que se encuentran inmersos los movimientos sociales.

Aunque en la presente tesis busco brindar herramientas teóricas para aproximarnos a los movimientos sociales, me centraré específica, aunque no únicamente, en la lucha

¹¹ No parto de la idea de que haya que buscar una unificación de los movimientos sociales o que haya que evitar las diferencias. Sin embargo, cuando las diferencias se vuelven un problema y motivo de pugna es necesario aproximarnos para saber lo que sucede. Principalmente entre movimientos que tienen agendas políticas similares o entre personas que luchan por ciertas causas en común.

¹² Guerrero Mc Manus, «Hacia una nueva metafísica del género», 50.

¹³ Soy consciente de que hay múltiples diferencias entre los distintos frentes feministas. Hay quienes, por ejemplo, optan por buscar cambios en políticas públicas y en este sentido optan por hacer una lucha a través de las instituciones estatales. Sin embargo, hay otros frentes feministas que se posicionan en contra de los estados nacionales.

¹⁴ Sayak Valencia y Sonia Herrera Sánchez, *Transfeminismos y políticas postmortem* (España: Icaria, 2021), 22-23.

transfeminista. Esto lo desarrollaré a cabalidad en el tercer capítulo. He optado por analizar el incipiente discurso transodiante que se ha ido desarrollando en varios sectores dentro del movimiento feminista. Son dos las razones principales de esta decisión, la primera de ellas corresponde a un interés personal. La segunda razón corresponde a un interés filosófico.

En tanto interés personal, considero que el transfeminismo no solo se trata de una cuestión sobre quiénes forman parte del feminismo sino también consiste en ser un tema de vida o muerte. Me parece necesario brindar a cada persona trans la posibilidad de habitar con seguridad nuestro mundo compartido. Como dice Leo Mulió:

El gran problema de todo esto es que no es un debate. Los derechos de las personas trans no están abiertos a consulta pública, o no deberían estarlo. El mero hecho de que la identidad de un grupo de personas y sus derechos pueda ser un debate social, es decir, que se pueda poner en cuestión, es una clara señal de quién tiene el poder en esta conversación. Esto nos dice mucho de a qué voces se les da permiso y cuales se legitiman en esta sociedad.¹⁵

Si la primera razón es de orden personal, la segunda razón tiene que ver con una cuestión teórica. El transfeminismo da pautas para pensar los movimientos sociales en términos ontológicos. Sostengo que las razones de las pugnas entre movimientos sociales corresponden principalmente a problemas ontológicos más que organizativos.

Parto de la idea de que el transfeminismo ha brindado un amplio abanico de posibilidades para pensar la ontología política de los cuerpos. Así, a mi parecer, solo una filosofía como la de Judith Butler puede dar cuenta del estatus ontológico de la cuestión. Me remito a ellx porque su propuesta permite pensar los movimientos sociales desde el antiesencialismo. Los movimientos sociales se conforman a través de prácticas que sedimentan el mundo social y su propia autopercepción, no están dados ni parten de una realidad dada, sino que son en la medida en que hacen cosas juntos.

De esta forma, pongo al sujeto en el centro de mis reflexiones para pensarlo desde las prácticas reiterativas que conforman su existencia y dan forma al orden social. Busco partir de una ontología política del cuerpo. En suma, y en palabras de Sayak Valencia, opto por una “perspectiva transfeminista, entendida como herramienta epistemológica que no se reduce a

¹⁵ VVAA, *Transfeminismo o barbarie* (Madrid: Kaótica libros, 2020), 210.

la incorporación del discurso transgénero al feminismo, ni se propone como una superación de los feminismos; sino como una red que considera los estadios de tránsito, de migración, de mestizaje, de vulnerabilidad, de raza, clase y género y los articula con la memoria histórica de los movimientos sociales de insurrección, para abrir espacios y campos discursivos a todas aquellas prácticas y sujetos de la contemporaneidad, y de los devenires minoritarios, que no son considerados de manera directa por el feminismo hetero-blanco-biologicista e institucional”¹⁶

Principalmente, en el contexto mexicano¹⁷ han ocurrido conflictos entre ciertos feminismos y personas disidentes sexuales y de género. El transfeminismo ha cobrado mayor espacio en los círculos feministas y, al mismo tiempo, se ha visto acompañado de violencias.

Es importante precisar que hay personas, principalmente mujeres cis, que se autodenominan feministas que mantienen una postura TERF¹⁸ y niegan el género de las personas trans y las patologizan.¹⁹

Dentro de este contexto es que he considerado pertinente los temas abordados en la presente tesis la cual busca aportar al debate. Para cumplir esta finalidad me serviré de una lectura detallada de la filosofía política de Hannah Arendt y Judith Butler, así como de la filosofía de Hegel en torno al reconocimiento.

A partir de estas reflexiones conceptuales de carácter ontológico, busco sostener dos tesis principales. La primera de ellas es que los movimientos sociales se conforman a través de las acciones conjuntas de sus integrantes. De los sujetos que deciden actuar en concierto en función de agendas políticas, vulnerabilidad compartida, exigencias de justicia, etc. Es decir, así como los sujetos se conforman a partir de sus prácticas reiterativas, los movimientos

¹⁶ Valencia y Herrera Sánchez, *Transfeminismos y políticas postmortem*, 17.

¹⁷ Cabe señalar que esta incipiente reacción transfóbica por diversas agrupaciones feministas se ha visto también de manera crucial en España. A lo largo de la tesis haré uso de casos en diversas partes del mundo pero buscaré centrarme principalmente en el contexto mexicano.

¹⁸ El término “TERF” es el acrónimo en inglés para Trans-Exclusionary Radical Feminist, lo cual significa en español "Feminista Radical Trans-Excluyente". Es un término que se ha utilizado para denominar a las personas feministas que asumen una postura trans-excluyente.

¹⁹ VVAA, *Transfeminismo o barbarie*, 202.

sociales tienen ese mismo carácter performativo. Los movimientos sociales se conforman a través de prácticas que se cimentan a partir de la práctica reiterada de acciones conjuntas.

Por otro lado, sostendré que existe una lucha por el reconocimiento en la relación entre distintos movimientos sociales. En otras palabras, lo que subyace a la relación entre movimientos es el reconocimiento. Es lo que subyace a las alianzas o pugnas entre ellos.

METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

Esta es una tesis filosófica que centra su atención en la discusión, comprensión e interpretación de ciertos conceptos de la tradición filosófica para el análisis y la reflexión acerca de ciertos fenómenos y prácticas de nuestra realidad. Así, los conceptos principales que trataré en la tesis son *espacio de aparición* y *reconocimiento*. El motivo por el cual utilizo estos conceptos es que considero que son el parteaguas para poder pensar a los sujetos que conforman las luchas sociales, su configuración contingente y la relación entre ellos. Es necesario nombrar lo que ocurre en las pugnas entre movimientos sociales y así encontrar puntos de salida y encuentro. Primero es necesario nombrar el problema para encontrar formas de acción conjunta.

De esta forma, en la presente tesis busco mostrar que a partir de los conceptos planteados es que se puede dar cuenta de lo que sucede en y entre las luchas sociales. Mi intención no es más que brindar las herramientas teóricas para lograr aproximarnos a los movimientos sociales, y, no solo a la relación con aquello que les oprime, sino también a las relaciones que tienen entre ellas.

Para lo cual ahondo en la filosofía política de Hannah Arendt, específicamente parto de dos de sus textos principales, a saber, *La condición humana*²⁰ y *La vida del espíritu*²¹. De una lectura detallada de su obra sustraigo los conceptos de *espacio de aparición ontológico* y *espacio de aparición performativo*. Esto lo logro tras poner en relación la propuesta de

²⁰ Hannah Arendt, *La condición humana* (México: Paidós, 2019).

²¹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*. (Buenos Aires: Paidós, s. f.).

Arendt con la ontología política de Judith Butler, lo cual también me permite poner al centro el cuerpo.

Asimismo, en el segundo capítulo abordaré el concepto de *reconocimiento*. Esto lo desprenderé principalmente de la filosofía de Hegel. De igual manera como hago con Arendt, pondré a dialogar la filosofía hegeliana con la ontología política de Judith Butler. Finalmente, en el tercer capítulo pondré en relación los cuatro conceptos previamente expuestos en casos particulares que sustraigo de pensar el transfeminismo.

A continuación, explicaré de manera general qué es lo que desarrollo en cada uno de los tres capítulos de la presente tesis. El primero de ellos se denomina “Espacio de aparición”, el segundo “Reconocimiento ontológico y reconocimiento normativo” y el tercero “Luchas sociales, aparecer y reconocimiento”.

ESPACIO DE APARICIÓN

En este capítulo busco mostrar que, siguiendo la lectura de la filosofía de Hannah Arendt, hay dos formas de entender el *espacio de aparición*. Por un lado, está el concepto de espacio de aparición desarrollado en *La condición Humana* el cual puede comprenderse como aquel espacio que se configura por la acción y el discurso entre los individuos que actúan en concierto. Por otro lado, está la categoría de espacio de aparición desarrollado en *La vida del Espíritu*. En ese texto se puede rastrear una concepción del espacio de aparición como el acto de aparecer unos frente a otros, lo cual conforma la base de toda relación entre seres vivos que cohabitan la Tierra, es decir, el mundo común.

A partir de los dos conceptos de espacio de aparición procedo a exponer brevemente el concepto de *precariedad*²² que nos brinda la ontología social de Judith Butler. Para lx filósofx norteamericanx, el concepto de precariedad nos remite a pensar la condición de vulnerabilidad de todo cuerpo dentro del entramado social. En otras palabras, la precariedad nos remite al hecho de que nos encontramos expuestos unxs a lxs otrxs -formamos parte de

²² En términos generales se entiende a este término como la forma constitutiva del ser humano de estar expuesto al otro y ser vulnerable y visible.

una vulnerabilidad compartida-, somos vulnerables de ser afectados por todo aquel que nos rodea.

Así, mostraré en el primer capítulo que el concepto de precariedad nos lleva a pensar la condición de aparición propuesta por Arendt desde otro ángulo. Concluiremos que los seres humanos nos encontramos sujetos a una vulnerabilidad compartida²³ y a la necesidad de aparecer frente a los otros de los cuales somos vulnerables.

Por otro lado, nos encontraremos con otro concepto clave en la filosofía de Butler, a saber, el concepto de *performatividad*²⁴. Este concepto lo pondré en relación con el espacio de aparición en *La condición humana*. Retomaré específicamente la cualidad de contingencia de la performatividad, es decir, el hecho de que los actos realizados en conjunto no son necesarios ni previos a la acción, son prácticas discursivas y corporales que cobran sentido por la acción misma.

En *Lenguaje, poder e identidad*²⁵ Butler se centra en los actos de hablar y a partir de estas reflexiones llega a pensar la performatividad. Para la autora, no pueden preverse los efectos futuros de los actos de habla ya que solo cobran sentido en la propia acción, de esta forma, no se dan siempre de la misma manera. Aunado a esto, por medio de la repetición de los actos puede darse desenlaces diferentes. La historia que carga cada acto de habla no los determina necesariamente. Esta característica de la performatividad de los actos de habla es lo que se asemeja con la acción conjunta y contingente que conforma el espacio de aparición. Por esta razón me centraré en el carácter de espontaneidad que brinda el *espacio de aparición performativo*, es decir, el hecho de que cuando los cuerpos tienen prácticas y discursos en conjunto, conforman un espacio de aparición a partir del cual pueden crear nuevas cosas. Se pueden generar nuevos efectos.

²³ Esta vulnerabilidad tiene una doble acepción, por un lado, implica la posibilidad de estar expuestos al daño que nos puedan ejercer y, por otro lado, es una constitución fundamental de la vida que nos lleva a la posibilidad de brindar cuidados mutuos.

²⁴ Tengo plena conciencia de que el término *performativo* tiene una carga conceptual vasta dentro de la tradición filosófica que no solo se remite a J. Austin y los actos de habla sino también a la misma obra de Judith Butler. Esto lo desarrollaré en el apartado dedicado a la obra de la filósofa norteamericana.

²⁵ Butler, Judith, *Lenguaje, poder e identidad* (España: Editorial Síntesis, 2004).

Podremos observar que hay un doble sentido del aparecer, el cual se puede atisbar desde una lectura conjunta de la filosofía política de Judith Butler y Hannah Arendt. La primera connotación la he denominado *espacio de aparición performativo*²⁶ y la segunda *espacio de aparición ontológico*.

Mostraré que pensar el espacio de aparición en este doble sentido nos permite vislumbrar la doble esfera de la composición de la acción colectiva de los movimientos sociales. En otras palabras, por un lado, estas herramientas teóricas nos permiten dilucidar cómo se dan las acciones políticas que realizan en conjunto los movimientos sociales (manifestaciones, asambleas, etc.)²⁷ las cuales son de carácter contingente y cobran sentido únicamente en el actuar en concierto. Por otro lado, podemos ver una característica fundamental de los seres que cohabitamos el mundo común, a saber, el hecho de que siempre aparecemos unxs frente a lxs otrxs, incluso frente a aquellos a lxs cuales les hacemos frente. Y es precisamente en este punto en que el concepto de precariedad propuesto por Butler cobra relevancia para nuestro análisis ya que su pensamiento nos deja ver que al encontrarnos unxs frente a lxs otrxs se muestra una condición que nos constituye, a saber, la vulnerabilidad sustancial de la que no podemos escapar.²⁸ Sin embargo, hay personas que están sujetas a mayor vulnerabilidad que otras. Asimismo, una de las razones por las cuales he decidido poner en relación la filosofía de Arendt con la de Butler es que considero que lx filósofx norteamericanx sitúa en el centro de sus análisis la corporalidad de los sujetos políticos que aparecen en el espacio público.

En suma, el *espacio de aparición ontológico* nos brinda la posibilidad de comprender que los seres humanos aparecen unxs frente a otrxs y que dependen de ese propio aparecer para existir. En este sentido, nos exige considerar la necesidad de lxs otrxs y la dependencia que tenemos incluso de aquellxs que consideramos diferentes. De igual forma, nos permite

²⁶ Es preciso aclarar que tengo plena consciencia de que el término *performativo* tiene una carga conceptual amplia dentro de la tradición filosófica que se remite tanto a J. Austin y la performatividad de los actos de habla, así como a la misma obra de Judith Butler. Esto lo desarrollaré en el apartado dedicado a la obra de lx filósofx norteamericanx.

²⁷ Cabe señalar que parto de la idea de que no hay nada fuera de la acción, es decir, la conformación de los movimientos sociales se da a través de la acción en conjunto.

²⁸ No considero que la vulnerabilidad sea por sí misma una característica negativa de los cuerpos ya que puede ser un punto clave para pensar otras formas de organización social, por ejemplo, formas que busquen colectivizar las labores de cuidado mutuo al tener como eje principal la vulnerabilidad compartida. Sin embargo, no es tema central para la presente investigación.

pensar en un principio ontológico de interdependencia y vulnerabilidad que pueda ser la base para pensar principios políticos y formas de organización colectiva.

Por su parte, el *espacio de aparición performativo* nos deja entender las luchas sociales como acciones conjuntas que llevan a cabo lxs individuxs que las conforman. No obstante, podremos observar que no todo individuo tiene la misma posibilidad de aparecer sin que le sea negado el espacio público. Precisamente por este motivo es que ahondaré en la cuestión en torno al derecho a aparecer, es decir, el hecho de que hay normas que regulan y norman los cuerpos que pueden o no aparecer en la esfera pública.

Ahora bien, dentro de este mismo orden de ideas, podemos concluir que, así como hay una diferencia en la exposición a la vulnerabilidad entre diversos sujetos, también hay una distribución diferencial del reconocimiento. Esto lo abordaré en el segundo capítulo.

RECONOCIMIENTO

En el segundo capítulo partiré de la tesis de que lo que ocurre en la relación entre algunos movimientos sociales es una lucha por el reconocimiento. Sin embargo, esta comprensión no es absoluta, no descarto que puedan ocurrir otros conflictos entre movimientos. Lo que a mí me interesa es enfocarme en la relación entre movimientos sociales que tienen como base de su relación una lucha por el reconocimiento.

A su vez, mostraré que hay dos tipos de reconocimiento. Por un lado, está el *reconocimiento ontológico* y, por otro lado, el *reconocimiento normativo*. El primero de ellos lo sustraigo de tres fuentes. La primera de ellas es a través de una revisión de la filosofía de Judith Butler en torno al concepto de reconocimiento, la segunda, de la lectura que lxs filósofx tiene de la *Fenomenología del espíritu* y, por último, de los planteamientos de Hegel en dicho texto.

El reconocimiento ontológico lo entiendo como un acto de reciprocidad entre sujetos que se conciben mutuamente como iguales en tanto que son reflejo de lo que uno mismo es. Esta igualdad se da en tanto sujetos con la capacidad de acción y creación en el mundo común compartido y la legitimidad de su actuar en el mundo. Aunado a esto, este reconocimiento muestra la vulnerabilidad de los seres humanos y su condición de exposición frente a otros.

En un segundo apartado mostraré que el reconocimiento tiene un carácter normativo, es decir, y siguiendo los planteamientos de Butler, lo entiendo como una norma social; equiparable a la conceptualización que lx autorx tiene del término de *reconocibilidad*. Es en *Marcos de guerra*²⁹ en donde lx filósofx plantea que el reconocimiento se da en función de los marcos de inteligibilidad e interpretación de lo humano que rigen la manera de leer y registrar los cuerpos en la sociedad en función de las cuales se da o no el reconocimiento.

Una vez expuestos los dos modos en que entiendo el reconocimiento, mostraré que ambos tipos de reconocimiento pueden no darse de manera conjunta. En el último apartado veremos que es posible que haya reconocimiento ontológico entre personas que no tienen reconocimiento normativo. En el mismo sentido, puede no haber reconocimiento ontológico entre personas que tampoco tienen reconocimiento normativo.

Ahora bien, ¿por qué es importante comprender el reconocimiento de estas dos formas? Pues bien, los movimientos sociales pueden tener diversos aspectos complejos y pensar el *reconocimiento* nos brinda dos registros importantes. Por un lado, nos permite comprender la manera en cómo se conforman las luchas sociales. Por otro lado, nos brinda la posibilidad de vislumbrar los puntos de fuga en las acciones conjuntas de los individuos que conforman los movimientos y así poder pensar nuevos mundos posibles.

En suma, en el segundo capítulo propongo pensar el concepto de reconocimiento en un doble sentido. Por un lado, el *reconocimiento ontológico*, el cual lo derivo de las reflexiones de Butler sobre la *Fenomenología del espíritu*³⁰, así como de la lectura que hago del mismo texto. Esto me permite pensar que es posible el encuentro entre sujetos como un momento de reciprocidad que pone de manifiesto la dependencia que tienen entre sí, incluyendo la violencia a la que se encuentran expuestos. Por otro lado, el *reconocimiento normativo* nos refiere a las normas que restringen a los cuerpos y que al mismo tiempo forman parte de la misma configuración de la subjetividad.

Cabe señalar que una de mis intenciones es mostrar que el reconocimiento puede darse aunque los sujetos no cumplan con las normas de reconocimiento vigentes en la sociedad en

²⁹ Butler, Judith, *Marcos de guerra*. (España: Paidós, 2010).

³⁰ G.W.F Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México: FCE, 2019).

la que están situados. Esto sucede de la misma forma en que pueden aparecer en el espacio público a pesar de las normas que restringen el aparecer de ciertos cuerpos. Esto último nos lleva a pensar que las normas que rigen el aparecer y el reconocimiento de los individuos no los determinan ni rigen de manera absoluta, aunque sea parte constitutiva de la formación de la subjetividad.

TRANSFEMINISMO

En el tercer capítulo buscaré mostrar cómo los conceptos tratados a lo largo de la tesis nos sirven para abordar la complejidad que surge de la diversidad de movimientos sociales, particularmente del movimiento feminista. Para lo cual, me centraré específicamente en la lucha transfeminista. Sostengo que existe una falta de reconocimiento ontológico por parte de las feministas transexcluyentes hacia las mujeres trans. No es un problema meramente organizativo.

En un primer momento plantearé lo que entiendo por lucha transfeminista y, de manera breve, lo que constituye a las personas trans dentro del movimiento. Posteriormente, pondré en relación los cuatro conceptos propuestos en casos específicos para poder observar cómo es que se relacionan entre ellos y la manera en cómo nos brinda herramientas teóricas para aproximarnos a las pugnas entre movimientos sociales.

Me centraré específicamente en el incipiente odio que ha crecido por parte de una parte del movimiento feminista, a saber, de las personas que se consideran como feministas transexcluyentes. Sostengo, que las pugnas con el feminismo transexcluyentes no solo nos dejan ver una falta de reconocimiento hacia las personas trans sino también las limitaciones que tiene la teoría feminista ya que la cuestión principal deja de ser ¿cuál es el sujeto del feminismo? sino más bien nuestra pregunta es: ¿cuáles son los cuerpos que importan?

Ahora bien, tanto el *espacio de aparición* como el *reconocimiento* nos dejan ver que hay normatividad en el orden social que los delimita. Hay normas que rigen quiénes podrán aparecer y quiénes serán reconocidos o no. En ambos casos estas normas no determinan absolutamente a los individuos, es decir, la conformación de los individuos se da en relación

con dichas normas y en las relaciones de poder donde se encuentran insertos más no se ven determinados de manera absoluta.

Observar los movimientos sociales a través de los cuatro conceptos que propongo deja al descubierto los puntos de fuga que salen de la normatividad, es decir, aquellos momentos en que los cuerpos al actuar en conjunto ponen en cuestión las normas que los rigen y dejan ver otras posibilidades de mundos. Tal como lo diría Butler recuperando a Foucault, el poder no es absoluto y en esos momentos donde el poder no actúa satisfactoriamente es que puede haber nuevas formas de lo social.

A manera de recapitulación, hay cuatro conceptos claves para aproximarnos a los movimientos sociales: *espacio de aparición performativo*, *espacio de aparición ontológico*, *reconocimiento normativo* y *reconocimiento ontológico*. Estos conceptos no son absolutos ni omniabarcantes. Más bien, nos ayudan a nombrar lo que ocurre en las pugnas entre diversos movimientos sociales y arrojar luces a posibles soluciones o diálogos. Tampoco parto de la idea de que no haya otros conceptos que nos permitan comprender las luchas sociales, sin embargo, a mi parecer, estos cuatro conceptos son importantes para entender las relaciones que guardan ciertos movimientos sociales entre sí.

CAPÍTULO I

ESPACIO DE APARICIÓN³¹

No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un espectador. En otras palabras, nada de lo que es existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra.

Hannah Arendt

Habrá que, en contra de las formas de aislamiento contemporáneas basadas en la parálisis y sometimiento, organizar, como ya recomendaba Benjamin, el pesimismo, para, a pesar de todo, aparecer.

Helena Mac Gregor

En este capítulo busco mostrar que hay dos formas de entender el espacio de aparición. Este doble sentido del aparecer se puede atisbar desde una lectura conjunta de la filosofía política de Judith Butler y Hannah Arendt. La primera connotación he optado por denominarla *espacio de aparición performativo* y la segunda *espacio de aparición ontológico*.

Respecto al primer concepto, parto de la tesis de que los movimientos sociales se configuran en el espacio público a través de las acciones y discursos de los cuerpos que actúan en concierto para poner al frente sus agendas políticas y sus exigencias de justicia. Por su parte, la concepción del espacio de *aparición ontológico* se relaciona directamente con el concepto de vulnerabilidad propuesto por Judith Butler en el que considera que los seres vivos se encuentran en una mutua exposición de los cuerpos que cohabitan un mundo común y que dependen unos de los otros. Asimismo, esta concepción se encuentra relacionada con

³¹ Parte de las reflexiones de este primer capítulo las incluí en un texto que será publicado por el Fondo de Cultura Económica. El libro llevará por título *La emergencia de lo común. Posmarxismos y nuevos feminismos* y el capítulo del libro que escribí se titula *Espacio de aparición y luchas sociales: corporalidad y precariedad en el aparecer*.

el concepto de *precariedad* que puede ser entendido como la condición de mutua dependencia y exposición entre los seres que cohabitan la Tierra.

Pensar el espacio de aparición nos permite vislumbrar la doble esfera de la composición de la acción colectiva de las luchas sociales. Por un lado, estas herramientas teóricas nos dejan dilucidar cómo se dan las acciones políticas (manifestaciones, asambleas, etc.) de carácter contingente. Por otro lado, podemos ver que siempre aparecemos unxs con lxs otrxs. Como se verá, es precisamente en este punto en que la comprensión de la precariedad en el aparecer tiene significado para nosotrxs. Incluso cuando hay confrontación con un orden dado, que mantiene a ciertos sujetos como abyectos, hay una condición fundamental de mutua dependencia y aparición.

Ahora bien, he decidido poner en relación la filosofía de Arendt con la de Butler debido a que lx filósofx norteamericanx sitúa como un punto primordial la corporalidad de los sujetos políticos que aparecen en el espacio público. De esta forma, parto de la idea de que la sociedad contemporánea produce cuerpos expuestos los cuales al articularse políticamente configuran un espacio de aparición que ponen de manifiesto las desigualdades que lxs atraviesan y que lxs llevan a manifestar su condición específica en un espacio. Es decir, se da la configuración de un espacio de aparición político que pone en cuestión el orden imperante que regula las existencias corpóreas y la desigualdad en dicho orden.

1) Espacio de aparición en la obra de Hannah Arendt

Las dos conceptualizaciones del *espacio de aparición* de las que hago uso se pueden rastrear en dos obras fundamentales de Hannah Arendt, a saber, en *La condición humana*³² y en *La vida del espíritu*³³. Aunque comúnmente se hace referencia a la primera de ellas para hablar de dicho término, considero que la conceptualización del espacio de aparición que hace Arendt en dicho texto es insuficiente. Aunado a esto, planteo que es sólo a través de la revisión de su última obra que se puede comprender a cabalidad la complejidad del concepto.

³² Arendt, *La condición humana*.

³³ Arendt, *La vida del espíritu*.

Dicha diferencia nos servirá para dilucidar de una mejor manera el acontecer de los movimientos sociales tras ponerlas en relación -en el siguiente apartado- con la propuesta de Judith Butler. Cabe señalar que esta bipartición la retomo de la lectura que tiene Antonio Campillo de la obra de Arendt. En palabras de Campillo:

Por un lado, el <<espacio de aparición>> es esa apertura espacio-temporal que los humanos compartimos con todos los otros seres sensibles, e incluso con el conjunto de los seres naturales, en cuanto que todos formamos parte de un mundo plural y cambiante, diverso y contingente; por otro lado, el <<espacio de aparición>> es ese mundo específicamente humano que una determinada comunidad de seres vivientes instituye al decir <<nosotros>>, y que la separa no sólo del resto de la naturaleza sino también de todas las otras comunidades humanas que dicen igualmente <<nosotros>>. ³⁴

A partir de la bipartición mencionada propondré denominar *espacio de aparición performativo* al concepto presente en *La condición humana* y *espacio de aparición ontológico* al concepto presente en *La vida del Espíritu*.

1.1) Espacio de aparición en *La condición humana*

En *La condición humana* Arendt presenta, a manera de crítica a la tradición filosófica, la distinción entre *vita activa* y *vita contemplativa*. La *vita activa* se compone de tres actividades: labor, trabajo y acción. La primera de ellas se refiere específicamente a las determinaciones biológicas del cuerpo humano. En palabras de Arendt:

Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida. ³⁵

Esto significa que para la filósofa el ámbito de la labor responde a las necesidades biológicas de los seres humanos e implica que están subordinados a su ciclo repetitivo. Por ejemplo, la necesidad de ingerir alimento para seguir viviendo supone ser una necesidad que requiere de una actividad que se encargue de satisfacerla, pero una vez satisfecha pasa poco tiempo para

³⁴ Antonio Campillo, «Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt.», n.º 26 (2002): 166-67.

³⁵ Arendt, *La condición humana*, 21.

que se vuelva a mostrar. Esta necesidad se presenta durante toda la vida de lxs seres humanxs una y otra vez, es decir, es un ciclo ininterrumpido.

La característica común del proceso biológico en el hombre y del proceso de crecimiento y decadencia en el mundo, consiste en que ambos son parte del movimiento cíclico de la naturaleza y, por lo tanto, interminablemente repetidos; todas las actividades humanas que surgen de la necesidad de hacerles frente se encuentran sujetas a los repetidos ciclos de la naturaleza y carecen en sí mismas de principio y fin, propiamente hablando; (...) el laborar siempre se mueve en el mismo círculo, prescrito por el proceso biológico del organismo vivo, y el fin de su <fatiga y molestia> sólo llega con la muerte de este organismo.³⁶

La segunda actividad, el trabajo, corresponde a la fabricación de objetos útiles para la construcción material del mundo humano -donde se sitúan los productos de la fabricación. Además, ayudan a la eficiencia de la labor debido a que se crean herramientas que mejoran su productividad y, por lo tanto, la satisfacción de necesidades.

Una diferencia sustancial entre la labor y el trabajo es la función de utilidad que tienen. Si bien, la primera de ellas asegura la supervivencia de la especie, solo lo hace en un sentido elemental como lo es la permanencia de la vida orgánica biológica de los cuerpos de la especie humana. Por otro lado, el trabajo asegura la creación y permanencia de un mundo humano edificado de manera artificial a través de las manos de los seres humanos y la modificación de su medio.

El trabajo de nuestras manos, a diferencia del trabajo de nuestros cuerpos -el *homo faber* que fabrica y literalmente <<trabaja sobre>> diferenciado del *animal laborans* que labora y <<mezcla con>>-, fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano. (...) El carácter duradero del artificio humano no es absoluto, ya que el uso que hacemos de él, aunque no lo consumamos, lo agota.³⁷

En este último sentido, el mundo producido por el trabajo humano y las cosas que lo integran se agotan por su uso. Esto implica que fueron creados para ser utilizados más no para ser consumidos, como es el caso de los productos resultantes de la labor. Las cosas fabricadas por el *homo faber* son capaces de ser replicadas debido a que previo a su fabricación se tiene

³⁶ Arendt, 111.

³⁷ Arendt, 157.

una idea de lo que será el objeto. La cosa se piensa con una finalidad utilitaria específica, es decir, responde a una lógica de medios-fines en el cual el objeto se utiliza para satisfacer necesidades como sentarse -en el caso de una silla- o para la fabricación de nuevos objetos.

Esta potencial multiplicación, inherente al trabajo, es diferente en principio de la repetición que es característica de la labor. Dicha repetición apremia y permanece sujeta al ciclo biológico; las necesidades y exigencias del cuerpo humano van y vienen y, aunque reaparezcan una y otra vez a intervalos regulares, nunca rigen durante un período de tiempo. La multiplicación, a diferencia de la mera repetición, amplía algo que ya posee una relativamente estable y permanente existencia en el mundo.³⁸

El *homo faber* instrumentaliza todo lo que está en el mundo porque todo lo ve según la lógica de medios-fines. Además, para Arendt, el fin de la fabricación justifica la violencia contra la naturaleza para producir utensilios.

Por último, Arendt menciona que la acción es la única actividad propiamente política y social. En palabras de Arendt: “La acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros.”³⁹

Esta es una de las diferencias claras que tiene con el trabajo, ya que este, como se vio previamente, crea objetos partiendo de un modelo y por eso pueden replicar los objetos. Además, funciona a partir de la lógica de medios-fines, lo cual consiste en concebir a los objetos como cosas que tendrán una finalidad utilitaria que a su vez se puede predecir debido al modelo que antecede a su fabricación. En palabras de Arendt:

No es simplemente una cuestión de incapacidad para predecir todas las lógicas consecuencias de un acto particular (...) sino que deriva directamente de la historia que, como resultado de la acción, comienza y se establece tan pronto como pasa el fugaz momento del acto (...) En contraposición a la fabricación, en la que la luz para juzgar el producto acabado la proporciona la imagen o modelo captado de antemano por el ojo artesano, la luz que ilumina los procesos de la acción, y por lo tanto todos los

³⁸ Arendt, 162.

³⁹ Arendt, 211.

procesos históricos, sólo aparecen en su final, frecuentemente cuando han muerto todos los participantes.⁴⁰

La falta de predictibilidad de la acción se ve reflejada tanto en las acciones colectivas como en la historia. Esto se debe, por un lado, a que la historia se constituye por la acción y, por otro lado, a que en tanto que no se puede anticipar la acción tampoco se pueden predecir sus resultados. Esta característica viene acompañada de la condición de natalidad que guarda la existencia humana la cual consiste en que con cada nacimiento se trae algo nuevo al mundo.

Los seres que dicen y hablan llevan consigo la condición de la natalidad desde el mismo momento de su nacimiento. En otras palabras, implica que un ser humano con su mismo nacimiento trae al mundo nuevas posibilidades debido a la propia singularidad de cada ser y, por lo tanto, sus acciones pueden ser igual de singulares. En palabras de Arendt:

El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo.⁴¹

Por otro lado, la segunda gran distinción que hace Arendt en sus planteamientos es entre *espacio privado* y *espacio público*. Y en relación con estas dos esferas se da, respectivamente, la labor, el trabajo y la acción. La esfera privada corresponde al ámbito familiar y a las actividades relativas a la conservación de la vida. Para Arendt, constituye un ámbito prepolítico en el cual se justifica la fuerza y la violencia como únicos medios para dominar la necesidad, por lo cual es el centro de la más estricta desigualdad y la libertad no existe: “Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo.”⁴²

Es en esta esfera donde la labor se desarrolla para poder asegurar la supervivencia de los individuos y a su vez de la propia especie. Sin embargo, el hecho de que asegure la supervivencia de la especie no la sitúa como una actividad que trasciende el ámbito privado

⁴⁰ Arendt, 215.

⁴¹ Arendt, 202.

⁴² Arendt, 44.

ya que en esta esfera se encuentra ligado estrechamente con el mundo biológico y natural más que con el mundo humano.

Por consiguiente, el mundo humano no se encuentra en la esfera privada, sino que se encuentra en la esfera pública. Si bien, es en la primera en la que se dan las condiciones materiales para poder presentarse fuera de ella, el mundo humano se configura en la esfera pública ya que esta se refiere al ámbito de la *polis*, a las actividades relacionadas a un mundo común. Es la esfera de la libertad, la igualdad y la política.

Para la filósofa, hay dos sentidos del espacio público⁴³, el primero de ellos consiste en el espacio público como *espacio de aparición* y el segundo como *mundo común*. Este segundo sentido consiste en situar el término público como el propio mundo en tanto que es común a todos y en tanto se diferencia del lugar poseído privadamente.⁴⁴ A su vez, es un mundo construido por el ser humano, donde se sitúan los artefactos que fabrica y donde están los asuntos que les son comunes a todos al cohabitar el mundo humano.

Asimismo, el espacio público está estrechamente relacionado con la condición humana de la natalidad que, como ya lo mencioné antes, consiste en la posibilidad de crear algo nuevo. El hecho de que los seres humanos nazcan y mueran significa que estos individuos, plurales y diferentes entre sí, aparecen en el mundo y dejan de hacerlo al morir. Y este lugar donde aparecen es el mundo común que ha sido construido a lo largo del tiempo por los seres humanos. Existe previo a todo nacimiento y perdura tras la muerte de cada individuo.

De esta forma, los seres humanos se encuentran situados en un mundo común, compartido y construido entre todos *a través del tiempo*. Sin embargo, no es inmutable e inalterable, por el contrario, es un mundo que se *transforma* continuamente por diversas razones. Estas transformaciones pueden darse a través de las acciones colectivas las cuales

⁴³ Para la presente investigación es necesario mantener diferenciadas las dos formas en que Arendt conceptualiza el espacio público debido a las repercusiones teóricas que tiene poner su teoría en relación con la ontología social de Judith Butler. Si bien pueden entenderse como dos caras de una misma moneda, en el presente texto optaré por diferenciar ambas concepciones.

⁴⁴ Arendt, *La condición humana*, 61.

pueden entenderse desde la conceptualización del espacio de aparición como aquel que se configura a través de la acción y el discurso de lxs humanxs al actuar en conjunto.

El espacio de aparición es aquello que se crea en la relación *entre* individuos que cohabitan un mundo común, a través de la acción y el discurso -actividades que nunca se dan en solitario lo cual implica una necesaria visibilidad frente a otras personas.

Este ‘estar-en-medio’ del mundo en común, que conecta y separa, proporciona el contexto físico, el marco de referencia común y la continuidad temporal del espacio de apariencias. Proporciona el contexto físico porque es el bagaje de artefactos e instituciones, de lugares y narraciones es el que se desenvuelven los asuntos humanos y que constituye un patrimonio colectivo. Es un marco de referencia común, porque la pluralidad de opiniones, la variedad de perspectivas y las diferentes posiciones remiten a un mismo objeto.⁴⁵

Por lo tanto, el espacio de aparición podría definirse como el espacio que se crea en la interrelación entre agentes, a través de la acción y el discurso, que cohabitan un mundo común. Implica la visibilidad de las personas, es decir, el hecho de que pueden ser vistas y oídas en tanto que aparecen frente a lxs otrxs. Este espacio es contingente y se desvanece en el momento en que la acción conjunta y las personas se dispersan. Es algo que se encuentra entre las personas y las relaciona o separa. En palabras de Arendt:

La acción y el discurso se dan entre los hombres, ya que a ellos se dirigen, y retienen su capacidad de revelación del agente aunque su contenido sea exclusivamente <objetivo>, interesado por los asuntos del mundo de cosas en que se mueven los hombres, que físicamente se halla entre ellos y del cual surgen los específicos, objetivos y mundanos intereses humanos. Dichos intereses constituyen, en el significado más literal de la palabra, algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unirlas. La mayor parte de la acción y del discurso atañe a este intermediario, que varía según cada grupo de personas, de modo que la mayoría de las palabras y actos *se refieren* a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla.⁴⁶

El hecho de que Arendt sostenga que las palabras y los actos *se refieren* a una realidad objetiva y mundana expresa la delgada línea que divide al espacio de aparición del mundo

⁴⁵ Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. (México: UNAM, 2005), 117.

⁴⁶ Arendt, *La condición humana*, 206.

común. Esta realidad objetiva no es más que la trama de asuntos humanos que conforma ese mundo común, es decir, es una suerte de relaciones entrelazadas entre los múltiples asuntos e intereses de la vida humana. Configuran el espacio donde se insertan los seres humanos a través de sus actos y discursos. Por lo tanto, lo que acontece por la acción y el discurso -el espacio de aparición- cae dentro de la existente trama.⁴⁷

La acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita.⁴⁸

Cabe señalar que el espacio de aparición consiste en el acto de estar juntos, se conforma en el acto mismo, no se puede prefigurar ni anticipar. Su existencia se da entre las personas que hablan y actúan, es un espacio que cobra existencia en esa interrelación, no antes ni fuera de él, y se disuelve al momento en que la acción para y las personas se dispersan.

Este espacio no siempre existe, y aunque todos los hombres son capaces de actos y palabras, la mayoría de ellos -como el esclavo, el extranjero y el bárbaro en la antigüedad, el laborante o artesano antes de la Época Moderna, el hombre de negocios en nuestro mundo- no viven en él. Más aún, ningún hombre puede vivir en él todo el tiempo. Estar privado de esto significa estar privado de realidad, que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición. Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; <porque lo que aparece a todos, lo llamamos Ser>, y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro, pero sin realidad.⁴⁹

A partir de las palabras de Arendt se puede concluir cuatro cosas, a saber, que todos los seres humanos son capaces de actos y palabras, y, que el espacio de aparición no puede habitarse de manera permanente -debido a su carácter contingente. Aunado a esto, no poder formar parte del espacio de aparición supone no tener realidad humana ya que la realidad del mundo

⁴⁷ Arendt, 207.

⁴⁸ Arendt, 221.

⁴⁹ Arendt, 222.

humano está garantizada por la aparición ante otros.⁵⁰ Esta realidad humana implica la singularización del individuo a través de la aparición mediante acciones y discursos.

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. El descubrimiento de <quién> en contradistinción al <qué> es alguien -sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta- está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace.⁵¹

Este descubrir el quién consiste en la revelación de la singularidad de las personas a través de sus actos y palabras. Implícitamente encontramos que en el espacio privado los seres humanos no se singularizan, sino que son igual a lxs demás y es solo en su aparición en el espacio público que lxs individuos lo hacen. Se les revela a lxs individuos lo que ellxs mismxs son. Es más, esta cualidad reveladora del discurso y de la acción se da al estar con otras personas.

Hasta este momento se puede definir al espacio de aparición como el espacio que se crea en la interrelación entre individuos a través de la acción y el discurso que cohabitan un mundo común. Esto quedó claro tras presentar la especificidad de la acción y el discurso y mostrar cómo se dan frente a lxs otrxs. Este espacio implica la visibilidad de las personas, es decir, el hecho de que pueden ser vistas y oídas en tanto que aparecen frente a otrxs. Esto quedó de igual forma probado por las cualidades de la acción y el discurso, así como por su diferenciación con la labor y el trabajo. Dichas actividades pueden darse en aislamiento mientras que la acción y el discurso no.

En suma, el espacio de aparición es contingente y se desvanece en el momento en que la acción conjunta y las personas se dispersan. Asimismo, lleva en sí la natalidad y, por lo tanto, la creación de nuevas cosas. Además, se encuentra anclado con el mundo común del que somos parte. Tiene un carácter comunitario en el sentido de que nunca acontece solo y necesita de lxs otrxs para existir, así como para perdurar. Igualmente, es a través de la

⁵⁰ Como se verá más adelante al desarrollar los planteamientos de Butler, no todas las personas gozan de los mismos soportes materiales para poder formar parte del espacio de aparición. Por tal motivo, es necesario ahondar en la manera en cómo se da esta privación para así garantizar la pluralidad que reivindica Arendt.

⁵¹ Arendt, *La condición humana*, 203.

aparición conjunta que se pueden articular varias relaciones entre las personas involucradas y esta acción lleva en sí la posibilidad de manifestar la pluralidad que les conforma, así como la posibilidad de crear nuevas relaciones y nuevos mundos.

1.2) La vida del espíritu

Una vez expuesto el espacio de aparición conceptualizado en *La Condición Humana* continuaré presentando el desarrollo del término en *La vida del Espíritu*. En esta última obra el *espacio de aparición* es entendido como una “apertura espacio-temporal” compartida. En otras palabras, el *espacio de aparición* es aquello que se refiere a una condición de la vida de los seres vivos que aparecen unxs frente a lxs otrxs. Al hecho de que todo ser vivo *aparece* frente a otrx y su existencia implica siempre estar en relación con alguien más.

El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que aparecen, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados. Nada puede aparecer; el término «apariencia» carecería de sentido si no existiesen receptores para las apariencias, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y reaccionar —en forma de deseo o huida, aprobación o rechazo, culpa o alabanza—, frente a lo que no sólo está ahí, sino que aparece ante ellos y tiene significado para su percepción.⁵²

En este sentido el espacio de aparición se refiere al hecho de aparecer en el mundo como una forma de nuestra existencia: estar frente a lxs otrxs y aparecer en el mundo y, por lo tanto, ser apariencia y estar constituidos por ese mismo aparecer (teniendo en cuenta el doble sentido que en este texto tiene el aparecer: aparecer en el mundo y aparecer y desaparecer en el mundo y frente a otros).

Todas las criaturas dotadas de sentidos tienen en común la apariencia considerada como tal; primero, un mundo que se les aparece y luego, quizá lo más importante, el hecho de que ellas mismas son seres que aparecen y desaparecen, que siempre hubo un mundo antes de su llegada y que siempre habrá un

⁵² Arendt, *La vida del espíritu.*, 43.

mundo tras su partida. Estar vivo significa vivir en un mundo anterior a la propia llegada y que nos sobrevivirá al partir.⁵³

Esta nueva forma de comprender el espacio de aparición conlleva a pensar en una relación con los demás seres más allá de los humanos, es decir, nos brinda la posibilidad de pensar en la interdependencia entre todo ser viviente debido a que su misma existencia implica el aparecer frente a otros como parte constitutiva de la vida. En palabras de Arendt: “Igual que el actor necesita del escenario, de sus compañeros y de los espectadores para hacer su entrada, cada objeto vivo depende de un mundo que aparece sólidamente como la localización para su aparición, de las demás criaturas para actuar con ellas, y de los espectadores para que reconozcan y aprecien su existencia.”⁵⁴

Asimismo, para la filósofa los seres humanos que habitan el mundo son diversos. En este punto se relaciona con la condición de pluralidad y natalidad expresada en *La Condición humana* en tanto que los seres humanos traen al mundo nuevas cosas con su nacimiento. Aunado a esto, la pluralidad de las apariencias no se restringe al hecho de que todo ser vivo aparezca de manera diferente, sino que hay una diversidad de apariencias en tanto que cada ser percibe a otro de manera distinta dependiendo de múltiples factores.⁵⁵ Por ejemplo, por la propia y distinta constitución corporal de cada ser.

Quizá no hay nada más sorprendente en este mundo nuestro que la casi infinita diversidad de sus apariencias, el enorme valor como espectáculo de sus vistas, sonidos y olores, algo a lo que casi nunca se refieren los pensadores y filósofos. (...) Esta diversidad se corresponde con la variedad igualmente asombrosa de órganos sensoriales de las especies animales, de tal forma que lo que realmente aparece ante las criaturas vivientes adopta una gama casi infinita de formas y aspectos: cada especie animal habita en un mundo propio.⁵⁶

En suma, para Arendt el mundo aparece en plural. El mundo aparece en una innumerable diversidad de apariencias en tanto que hay seres vivos que perciben esas apariencias y además

⁵³ Arendt, 45.

⁵⁴ Arendt, 46.

⁵⁵ No obstante, es importante precisar que para Arendt la pluralidad no se constituye solo por el nacimiento, sino que se torna efectiva una vez que los seres humanos se singularizan en la esfera pública y política. Para la filósofa, en la esfera privada hay cierta homogeneidad y solo por medio de la acción y el discurso es que los seres humanos logran singularizarse y en tanto que son plurales por su condición de la natalidad es que traen nuevas cosas al mundo.

⁵⁶ Arendt, *La vida del espíritu*, 44.

aparecen de diferente forma al existir en plural.⁵⁷ El espacio de aparición en *La vida del Espíritu* se refiere a una condición existencial compartida con todo ser vivo que habita la Tierra.

1.3) Dos conceptos del espacio de aparición

Como se ha podido ver a lo largo de la exposición, existen dos conceptos de espacio de aparición en el pensamiento de Hannah Arendt. Por un lado, está el espacio de aparición desarrollado en *La condición Humana* el cual puede comprenderse como aquel espacio contingente que se configura por medio de la acción y el discurso. A este concepto he decidido denominarlo *espacio de aparición performativo*. Por otro lado, denomino *espacio de aparición ontológico* al concepto desarrollado en *La vida del Espíritu* el cual puede entenderse como una inevitable condición humana de visibilidad frente a otrx(s) en un mundo que le antecede y perdurará tras su muerte.

Cabe señalar que las denominaciones que he hecho se derivan de la filosofía de Arendt en conjunción con la ontología social de Judith Butler. Sin embargo, he decidido presentar de una vez las denominaciones para mejorar el entendimiento y evitar la desavenencia de los conceptos a lo largo de la exposición.

Ahora bien, en el siguiente apartado procederé a relacionar el espacio de aparición retomado del texto *La vida del espíritu* con la ontología social de Judith Butler. Una de las razones de esta conjunción se debe a mi desacuerdo con la postura de Arendt de renunciar a poner las necesidades del cuerpo en la esfera política. Esto supone ser un problema mayor del que la filósofa pudiera haber llegado a atisbar. Por motivos que se verán más adelante, ahondaré en la propuesta de Butler centrándome específicamente con su conceptualización de la *precariedad*.⁵⁸

⁵⁷ Campillo, «Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt.», 163.

⁵⁸ En términos generales se entiende a este término como la forma constitutiva del ser humano de estar expuesto a otrxs y ser vulnerable frente a ellxs.

2) Ontología política de Judith Butler y el espacio de aparición

2.1) Silencio de Arendt respecto al cuerpo

Desde la publicación de *La condición humana* diversas filósofas y teóricas feministas han precisado y reclamado el silencio que guarda Arendt respecto al cuerpo. Recordemos que el cuerpo ha sido central en la lucha feminista. Desde diversos frentes políticos como el de feministas lésbicas, antirracistas, decoloniales, etc; como desde una mirada anticapitalista que pone en tela de juicio la división de trabajo y las normas que se han hecho hacia el cuerpo de las mujeres.⁵⁹ Tal como Silvia Federici nos ha hecho saber:

En el desarrollo capitalista, la mujer ha sufrido un doble proceso de mecanización. Además de estar sometida a la disciplina del trabajo, tanto remunerado como no remunerado, en las plantaciones, las fábricas y los hogares, se ha expropiado a la mujer de su cuerpo y se la ha convertido en un objeto sexual y en una máquina de procreación.⁶⁰

No obstante, es importante entender que el silencio de Arendt respecto al cuerpo opera de forma distinta en sus dos concepciones del espacio de aparición. Por tal motivo, tienen implicaciones diferentes, aunque esas diferencias no se excluyen necesariamente. Respecto al espacio de aparición que he denominado “ontológico” hay un silencio en tanto que no se enuncia de forma explícita la corporeidad de todo aquello que aparece. No obstante, y para ser justas con Arendt, puedo decir que en *La vida del Espíritu* habla del aparecer como una condición existencial compartida con todo ser vivo lo cual implica, entre otras cosas, ser *visto* y *oído* por otros que perciben. En este sentido el aparecer conlleva una relación sensorial la cual no puede darse fuera de un cuerpo dotado de la capacidad de percibir y ser percibido. En palabras de Arendt:

El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que aparecen, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados. Nada puede aparecer; el término «apariencia» carecería de sentido si no existiesen receptores para las apariencias, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y reaccionar —en forma de deseo o huida,

⁵⁹ Para ahondar más en el tema véase Silvia Federici, *Calibán y la bruja* (Traficantes de Sueños, 2023).

⁶⁰ Silvia Federici, *Ir más allá de la piel* (Tinta Limón, 2022), 33.

aprobación o rechazo, culpa o alabanza—, frente a lo que no sólo está ahí, sino que aparece ante ellos y tiene significado para su percepción.⁶¹

Sin embargo, aunque la corporalidad de lo que aparece se encuentra de forma tácita en el texto, para Arendt no tiene centralidad. Esto es una falta en su planteamiento debido a que no ve el fenómeno en su complejidad. La filósofa no deja de ver los fenómenos tras un velo de abstracción teórica y pierde de vista la materialidad de los cuerpos de aquellos seres vivos que aparecen.

Aun así, podemos rescatar la centralidad que tiene en su propuesta la interdependencia de los seres vivos. Es decir, si nos detenemos a especular sobre las implicaciones que tiene sostener que todo ser humano aparece y es percibido por otro -y que su propia conformación no se puede dar ni mantener sin esa existencia del otro- podemos concluir que la interdependencia es fundamental en sus planteamientos. Incluso, y de manera más significativa, en su teoría de la acción en la esfera pública.

La materia muerta, natural y artificial, cambiante e inmutable, depende de su ser, de su carácter de apariencia, de la presencia de criaturas vivas. No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un *espectador*. En otras palabras, nada de lo que existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien.⁶²

Ahora bien, el ser percibido consiste en estar abiertxs a la posibilidad de ser afectadxs por aquellxs que nos perciben. En otras palabras, implica la susceptibilidad de ser afectadxs y de afectar. Esta cualidad tiene una contraparte negativa puesto que la apertura es una exposición corporal hacia alguien más que percibe y que puede ejercer violencia. De igual manera se puede violentar y dar muerte a quien se me aparece. Por lo tanto, estar abiertxs es estar expuestxs a otros, aunque se dependa de esa misma exposición para vivir.

Los cuerpos empiezan a existir y dejan de existir: como organismos físicamente persistentes que son, están sujetos a incursiones y enfermedades que ponen en peligro la posibilidad del simple persistir. Éstos son unos rasgos necesarios de los cuerpos -no pueden <<ser>> pensados sin su finitud y dependen de lo que hay <<fuera de sí mismos>> para sostenerse-, unos rasgos que pertenecen a la estructura fenomenológica de la vida corporal. Vivir es siempre vivir una vida que se halla en peligro

⁶¹ Arendt, *La vida del espíritu*, 43.

⁶² Arendt, 43.

desde el principio y que puede ser puesta en peligro o eliminada de repente desde el exterior y por razones que no siempre están bajo el control de uno.⁶³

Esta concepción ha sido desarrollada por Butler principalmente en sus textos *Vida precaria*⁶⁴ y *Marcos de guerra*⁶⁵. En el primero de ellos concibe la vulnerabilidad de los cuerpos como constitutivo de la existencia de los seres plurales que cohabitan la Tierra y se relacionan entre sí. Para lx filósofx, no existe algo tal como un yo autónomo y aislado, sino que siempre está en configuración constante al estar frente a lxs otrxs. En este sentido, se puede pensar que depender del otrx es fundamental para la conformación de la propia identidad, así como para la propia supervivencia. Butler parte de la idea de que ningún ser humano puede ser realmente autónomo en tanto que siempre depende de las demás personas y seres con los que cohabita el mundo. Incluso la satisfacción más básica de las necesidades supone el depender de otrx.

Por lo tanto, todo ser humano es vulnerable y es esta vulnerabilidad la que nos constituye como seres humanos. Hay una “vulnerabilidad social de nuestros cuerpos”. En otras palabras, el cuerpo es vulnerable.⁶⁶ No se da solo en una forma simbólica y abstracta, sino que la dependencia implica corporeidad. Se podría decir que para Butler estamos siempre abiertxs a lxs otrxs y, en el sentido más literal de la palabra, no somos seres cerrados. Lo que somos se configura a través de lxs otrxs y las relaciones que tenemos con ellxs. No somos totalmente dueñxs de nuestra propia existencia. En palabras de lx filósofx: “El cuerpo está desligado, tanto en su actuar y su receptividad como en su habla, deseo y movilidad. Está fuera de sí mismo, en el mundo de los demás, en un espacio y tiempo que no controla, y no sólo existe en el vector de estas relaciones, sino también como tal vector”⁶⁷

A esta condición compartida de exposición y vulnerabilidad le llama *precariedad*. En palabras de Butler: “La precariedad implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro; e implica también estar

⁶³ Butler, Judith, *Marcos de guerra.*, 52.

⁶⁴ Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia.* (Buenos Aires: Paidós, 2006).

⁶⁵ Butler, Judith, *Marcos de guerra.*

⁶⁶ Para Butler no hay una diferencia entre mente y cuerpo, por lo tanto, el ser humano se constituye desde lo material y simbólico siempre en relación con lxs otrxs y las relaciones con el mundo en las que se encuentran insertx. En otras palabras, la configuración del sujeto se da de manera relacional.

⁶⁷ Butler, Judith, *Marcos de guerra.*, 83.

expuestos tanto a quienes conocemos como a quienes no conocemos, es decir, la dependencia de unas personas que conocemos, o apenas conocemos, o no conocemos de nada.”⁶⁸

Hasta este momento se puede dilucidar que hay similitudes en el planteamiento de Arendt sobre el espacio de aparición presente en *La vida del Espíritu* y la conceptualización que hace Butler sobre la *precariedad*. Para ambos los seres vivos se encuentran abiertos a los otros. Se podría decir que el límite de la individualidad es poroso y siempre está susceptible a cambios debido a que depende de la aparición frente a los otros y la percepción que les brindan. Sin embargo, como ya lo mencioné al inicio de este apartado, Arendt prescinde de analizar a profundidad las implicaciones materiales de esta concepción, específicamente de la manera en cómo el cuerpo se presenta. Es en este punto en que la propuesta de Butler me parece más acertada porque propone una comprensión más amplia de la existencia al entenderla no solo como interdependiente sino también como corpórea.

Pero si somos seres sociales y nuestra supervivencia depende de un reconocimiento de la interdependencia (que puede no depender de la percepción de lo que es igual), entonces yo sobrevivo no como un ser aislado y circunscrito, sino como un ser cuyo límite me expone a otros de manera tanto voluntaria como involuntaria (a menudo de ambas maneras a la vez), una exposición que es, por igual, la condición de la socialidad y de la supervivencia.⁶⁹

En este sentido, la interdependencia es fundamental en la comprensión que ambos autores tienen de la vida, específicamente del orden de lo social. Asumen que la existencia se da entre los otros y nunca de forma aislada. Así, la misma existencia se sostiene por las múltiples relaciones entre seres.

Ahora bien, regresando a la propuesta de Butler, poner en el centro el cuerpo al pensar la interdependencia de los seres nos hace preguntarnos ¿cuáles son las normas que configuran los cuerpos? ¿cuál es el soporte material que posibilita -o permite- que sobrevivan los cuerpos?

A continuación, procederé a ahondar en la primera cuestión. Hablaré sobre el hecho de que hay normas que rigen la conformación de los seres y las relaciones que tienen entre

⁶⁸ Butler, Judith, *Marcos de guerra.*, 30.

⁶⁹ Butler, Judith, 84-85.

ellxs. En otras palabras, en tanto que la precariedad se circunscribe dentro de un entramado social, está configurado por sistemas que median la manera en cómo se relacionan los seres que conforman el espacio de *aparición performativo*. Butler se refiere principalmente a las normas de género para hablar de esta situación, pero no solo se restringe a este ámbito, sino que es una forma que configura diversos espacios de lo social.

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 violencia. Por su parte, las normas de género intervienen en todo lo relativo a los modos y grados en que podemos aparecer en el espacio público, a los modos y grados en que se establecen las distinciones entre lo público y lo privado, y a cómo estas diferencias se convierten en un instrumento de la política sexual.⁷⁰

El cuerpo se encuentra expuesto tanto a fuerzas sociales y políticas como a exigencias de sociabilidad que le permiten persistir y prosperar, entre ellas se encuentra el lenguaje, el trabajo y el deseo.⁷¹

Nótese que poner en el centro al cuerpo también implica situar en primer lugar las condiciones necesarias para poder mantener a un cuerpo vivo, es decir, y contrario a la concepción inmaterial del aparecer que se puede interpretar de Arendt, el cuerpo es vida que requiere mantenerse y preservarse. Por lo tanto, dejar a un lado la corporalidad del aparecer es dejar a un lado las condiciones necesarias para la supervivencia de ese cuerpo que aparece frente a otrx en el mundo común que compartimos.

Respecto a este soporte material de los cuerpos que aparecen, Butler denuncia que el cuerpo se enfrenta a una precariedad diferencial, es decir, las condiciones para preservar la vida están distribuidas de manera distinta. De este modo, ciertos individuos y grupos están expuestos a un grado mayor de precariedad que otros. A esto Butler le llama *precaridad*, es decir, la precaridad es la distribución diferenciada de la precariedad.

Tanto la precariedad como la precaridad son conceptos que se interseccionan. Las vidas son por definición precarias: pueden ser eliminadas de manera voluntaria o accidental, y su persistencia no está garantizada de ningún modo. En cierto sentido, es un rasgo de toda vida, y no existe una concepción

⁷⁰ Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (España: Paidós, 2017), 41.

⁷¹ Butler, Judith, *Marcos de guerra.*, 16.

de la vida que no sea precaria, salvo, por supuesto, en la fantasía, y en particular en las fantasías militares. Los órdenes políticos, entre ellos las instituciones económicas y sociales, están destinados a abordar esas mismas necesidades sin las cuales se potencia el riesgo de mortalidad. La precariedad designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte. Tales poblaciones se hallan en grave peligro de enfermedad, pobreza, hambre, desplazamiento y exposición a la violencia sin ninguna protección. La precariedad también caracteriza una condición políticamente inducida de la precariedad, que se maximiza para las poblaciones expuestas a la violencia estatal arbitraria que, a menudo, no tienen otra opción que la de apelar al Estado mismo contra el que necesitan protección.⁷²

Es en este punto en donde cobra mayor sentido la relación entre el pensamiento de Arendt con la ontología social de Butler, entendiendo esta última de la siguiente manera: “ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, y eso es lo que hace que la ontología del cuerpo sea una ontología social.”⁷³

El cuerpo es social y los seres que forman parte del espacio de *aparición ontológico* son cuerpos que se insertan dentro de un entramado de reglas que los norman. Además, se encuentran mediados por condiciones materiales que posibilitan o no su supervivencia. Una vez más, para ser justxs con Arendt, esta misma materialidad se encuentra implícito en su texto de *La vida del Espíritu* como se muestra en la siguiente cita: “Igual que el actor necesita del escenario, de sus compañeros y de los espectadores para hacer su entrada, cada objeto vivo depende de un mundo que aparece sólidamente como la localización para su aparición, de las demás criaturas para actuar con ellas, y de los espectadores para que reconozcan y aprecien su existencia”⁷⁴

Sin embargo, Arendt no desarrolla esta idea. Probablemente debido al recelo que guardaba a las necesidades biológicas del cuerpo y su condición “prepolítica”. Y es precisamente esta última concepción del cuerpo que Butler le reprocha y por lo cual resulta difícil realizar un diálogo entre ambxs autorxs.

⁷² Butler, Judith, 46.

⁷³ Butler, Judith, 15.

⁷⁴ Arendt, *La vida del espíritu*, 46.

Una vez dicho lo anterior, quisiera proseguir con la exposición de la relación entre el soporte material y la interdependencia. Se podría resumir esta idea de la siguiente manera:

Por una parte, toda persona depende de las relaciones sociales y de una infraestructura duradera para poder tener una vida vivible, de manera que no hay forma de liberarse de semejante sujeción. Por la otra, esta dependencia, aun no siendo subyugación, puede llegar a serlo sin ninguna dificultad. La dependencia del ser humano respecto del soporte y apoyo infraestructural de la vida nos muestra que el modo como esté organizada la infraestructura está estrechamente ligado al sentido de permanencia de la vida individual, a cómo la vida perdura y al grado de sufrimiento, tolerancia o esperanza con que se experimenta.⁷⁵

Es en este sentido que la precariedad cobra gran importancia para el pensamiento de Butler ya que no solo piensa la condición de precariedad como una condición existencial, sino que lo sitúa en un mundo específico que está constituido a través de diversas relaciones de poder.

El término <<*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 ocasión, la *precaridad* no es más que la distribución diferenciada de la precariedad. Los grupos más expuestos a ella son los que más riesgo tienen de caer en la pobreza y el hambre, de sufrir enfermedades, desplazamientos y violencia, por cuanto no cuentan con formas adecuadas de protección o restitución. La *precaridad* se caracteriza asimismo porque esa condición impuesta políticamente maximiza la vulnerabilidad y la exposición de las poblaciones, de manera que quedan expuestas a la violencia estatal, a la violencia callejera o doméstica, así como a otras formas de violencia no aprobadas por los Estados, pero frente a las cuales sus instrumentos judiciales no ofrecen una suficiente protección o restitución. Así pues, cuando utilizamos el término *precaridad* nos referimos a grupos de la población que pasan hambre o están en el umbral de la desnutrición, a los cuales se suministra un día alimentos pero al siguiente ninguno o solamente a cuentagotas (...) y de la misma manera puede aplicarse también a todas aquellas personas cuya vivienda es meramente temporal o que se han visto privadas de ella.⁷⁶

⁷⁵ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 28.

⁷⁶ Butler, 40.

Por lo tanto, la corporalidad en el espacio de *aparición ontológico* es crucial para poder hacer una crítica a la sociedad que excluye a ciertos individuos -los expone a un mayor grado de precariedad.⁷⁷

Finalmente, Butler permite ser críticos con la forma en cómo pensamos a lxs sujetos y la exposición diferencial que viven con la finalidad de no esencializar la precariedad y por lo tanto estigmatizar a ciertas poblaciones. Es decir, comprenderlas como naturalmente vulnerables y abstraerlas de las condiciones de precariedad en las que viven.⁷⁸ Comprender que los cuerpos se encuentran expuestos de forma diferencial a la precariedad permite entender que el cuerpo que aparece frente a lxs otrxs no está alejado de un mundo material, sino que se encuentra inserto en él⁷⁹. Por lo tanto, sus mismas acciones se encuentran mediadas por esta conformación social. Por un lado, por el hecho de ser interdependientes de los demás seres y, por otro lado, por el hecho de que el aparecer es posible en ciertas condiciones. Es decir, el soporte material posibilita la existencia de un cuerpo que aparece frente a otrx, que percibe a otrxs, y, posibilita que ese cuerpo actúe en el mundo que comparte con los demás seres.

Por otro lado, y aun dentro de este orden de ideas, el espacio de aparición desarrollado en *La condición humana* se puede entender como el espacio que se crea por medio de la interrelación entre agentes -que cohabitan un mundo común- a través de la acción y el discurso. Ahora bien, esta concepción de Arendt es importante, como se verá más adelante, para comprender la configuración de los movimientos sociales. Sin embargo, al igual que ocurre con el espacio de *aparición ontológico*, Arendt deja a un lado al cuerpo. Es más, tiene claramente una concepción negativa en torno al cuerpo y lo excluye del espacio público y

⁷⁷ Si bien no me centraré en la conformación de identidades políticas colectivas, sí pondré sobre la mesa que los movimientos sociales emergentes ponen en cuestión los sistemas que norman los cuerpos y que además los excluyen de la misma posibilidad de aparecer y de persistir.

⁷⁸ Martín Plot, «Cuerpo y espacio de aparición en Arendt y Butler.» (Conflicto, discurso y política: A 60 años de La Condición Humana, Universidad Nacional de La Plata, agosto de 2018), <http://eventosciiefi.fahce.unlp.edu.ar/jornadas-internacionales-hannah-arendt/vi-jiha/actas/actas/jornadas-internacionales-hannah-arendt/vi-jiha/vi-jiha>.

⁷⁹ Es importante aclarar que no solo se inserta en el mundo, sino que así como el mundo condiciona el cuerpo, el cuerpo, a su vez, lo condiciona, configura y transforma. Es decir, no hay una relación unidireccional, jerárquica y vertical, sino que ambos se van configurando mutuamente en las relaciones que crean. Agradezco a Fernanda Cruz por esta aclaración tan pertinente.

político. Es en este punto donde una vez más la ontología social de Butler ayuda a ampliar la perspectiva arendtiana.

Siguiendo los planteamientos de Arendt, el espacio de aparición se configura por medio de la *acción* en concierto. Pero la acción no puede ser entendida fuera de un cuerpo que la lleve a cabo. En otras palabras, la acción no se puede dar sin un cuerpo, esto es imposible. Sin embargo, siguiendo la lectura de Butler de *La condición humana*, parece ser que para la filósofa alemana el cuerpo no participa de la acción.⁸⁰

Esto se puede afirmar si se toma en cuenta la división tan tajante que hace Arendt en torno al espacio público y privado en función de la cual coloca al cuerpo y sus necesidades y demandas en el ámbito prepolítico de la esfera privada. No obstante, en *Cuerpos aliados* Butler da cuenta de las implicaciones negativas que tiene no pensar el espacio de aparición como un espacio donde aparecen y sufren cuerpos. Una de las consecuencias negativas de dejar al cuerpo fuera del espacio público consiste en omitir los soportes materiales que aseguran su persistencia y con esto se omite comprender los sistemas que norman a los cuerpos que aparecen en el espacio público por medio de su acción y configuran conjuntamente un espacio de aparición.

En otras palabras, en la concepción de Arendt se omite el hecho de que existen sistemas que posibilitan que ciertos cuerpos se mantengan con vida y otros no -en términos de Butler hay cuerpos que están más expuestos a la precariedad que otros- y con ello las posibilidades de su aparecer. Por lo tanto, nos remitimos a comprender la acción en función de la precariedad, es decir, la distribución diferencial de la precariedad.

De esta forma, pensar la acción no nos exenta de pensar en una crítica en torno a los soportes materiales que mantienen vivos a ciertos individuos y otros no. Y, por lo tanto, tienen mayor capacidad de aparecer en el espacio público y de configurar a través de su acción concertada un espacio de aparición.⁸¹ Aun así y como se mostrará más adelante, estos

⁸⁰ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 51.

⁸¹ Cabe señalar que dentro de la teoría de Arendt se puede encontrar que para ella tener resuelta la vida dentro del espacio privado posibilita la acción en el espacio público. Sin embargo, en la presente tesis considero pertinente hacer hincapié en que Arendt deja al cuerpo en el espacio privado como si no formara parte activamente del espacio público y es en este sentido en que se hace la crítica y se retoma al cuerpo.

sistemas no determinan de una manera absoluta el aparecer porque hay configuraciones políticas de los cuerpos que aparecen incluso cuando materialmente se ha propiciado a que no ocurra su aparición.

Antes de proseguir en esta dirección, considero importante ahondar más en la crítica que se le puede hacer a Arendt en torno a su silencio respecto al cuerpo. Este silencio se deriva de creer que el cuerpo y las demandas que le acompañan están -y deberían estarlo- dentro del espacio privado y, por lo tanto, en una esfera prepolítica. Arendt establece una distinción entre espacio privado y espacio público en el cual solo en el último se encuentra la acción y el espacio de aparición. Es en este sentido en que para la filósofa el cuerpo no aparece en el espacio público ya que solo es relevante en el espacio privado -en la búsqueda de la satisfacción de las necesidades biológicas que encadena a los seres humanos a un ciclo interminable de acciones.

No obstante, considero al igual que Butler, que esta distinción tan tajante no es pertinente y no debería mantenerse debido a que hay cuestiones que Arendt pondría en el ámbito privado que son asuntos políticos y deben de plantearse en la esfera pública. Tal sería el caso de las cuestiones en torno a la diversidad sexogenérica y la lucha política que les acompaña.

Para Arendt, el ámbito de las relaciones personales debe restringirse al espacio privado. Sin embargo, dichas relaciones no se limitan al ámbito privado, tal como lo sostiene la autora, sino que, por el contrario, tienen una dimensión política. Pensemos en el caso concreto de la existencia lésbica.

En los años 70's, a la par de los movimientos feministas, se articuló el movimiento de mujeres lesbianas que acuñaron el término de *heterosexualidad obligatoria*⁸² para hablar de la forma en cómo se norman los cuerpos y las prácticas afectivas de mujeres para privilegiar las relaciones con los varones y de esta forma quitarles importancia a las relaciones entre mujeres.⁸³ En este sentido, normar las relaciones filiales y sexoafectivas tiene

⁸² Término acuñado por Adrienne Rich en *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana* (1980).

⁸³ En este sentido no se habla solo de las relaciones sexoafectivas sino de la manera en cómo se norma el afecto y las relaciones personales que ha privilegiado las relaciones con hombres.

implicaciones políticas tales como propiciar la falta de articulación política entre mujeres al ser socializadas con la finalidad de privilegiar a los varones.⁸⁴

Aunado a esto, hay una primacía de la aparición en el espacio público de los hombres homosexuales⁸⁵ que ha relegado a las lesbianas a una condición de invisibilidad que ha frenado la posibilidad de creación de genealogías y una cultura propia. Como consecuencia, se ha obtenido un laxo marco de referencia donde la existencia lésbica es inteligible de forma simbólica, afectiva y material. Tal como, siguiendo a Butler, Lucía Guerra menciona: “No ser inteligible a nivel de lo nombrado, lo concebible y lo imaginable hizo de la sexualidad lesbiana un espacio en blanco condenado al silencio y la invisibilidad.”⁸⁶

Por lo tanto, es imprescindible mencionar la crítica a la separación entre espacio privado y espacio público donde las relaciones afectivas quedan en una esfera específica como si no fueran políticas. Parece ser que Arendt no comprende que las cuestiones económicas y domésticas son políticamente relevantes.⁸⁷ Además, aquello que norma las relaciones norma el cuerpo, es decir, son normas corporeizadas y sostenidas por medio de la reiteración de prácticas. En este sentido, una vez más, el cuerpo no puede quedar fuera de nuestro análisis. Por lo tanto, siguiendo a Campillo, “la vindicación arendtiana de la <<acción>> y del <<discurso>>, lejos de restringirse a un campo específico de la *vita activa*, como pretende la propia Arendt, debería extenderse al conjunto de las relaciones que los humanos mantenemos unos con otros en las diversas esferas de actividad (doméstica, económica y política), aunque en cada una de ellas adquiriera una modulación específica.”⁸⁸

Ahora bien, hasta este momento se puede entender al espacio de aparición como aquel espacio que se configura en la interrelación corpórea entre individuos -que cohabitan un mundo común- a través de la acción y el discurso. El *espacio de aparición performativo* se da a través de un cuerpo que está inserto dentro de un entramado de sistemas que lo norman y que restringen -o no- su aparición (tal como se vio en el caso de la existencia lésbica). Hay

⁸⁴ Esto se ve claramente en los problemas que surgieron entre el movimiento feminista y diversas mujeres lesbianas cuando pusieron en cuestión el régimen heterosexual.

⁸⁵ Raquel Osborne, «Un espeso muro de silencio: de la relación entre una <<identidad débil>> y la invisibilización de las lesbianas en el espacio público.», 2008, 40.

⁸⁶ Lucía Guerra, «Subjetividades lesbianas en los espacios no inscritos de la identidad.», 2011, 159.

⁸⁷ Campillo, «Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt.», 173.

⁸⁸ Campillo, 174.

existencias que han sido limitadas en su posibilidad de aparecer a través de la constitución de instituciones y reglas culturales que norman la propia aparición. Sin embargo, no les restringen de forma absoluta.

Una vez expuesto lo anterior proseguiré a abordar el concepto de espacio de aparición que he denominado *performativo*. Como primer momento es necesario especificar que lo he denominado “performativo” precisamente por la concepción que tiene Butler de dicho término. En *Lenguaje, poder e identidad*⁸⁹ la autora se centra en los actos de habla, sin embargo, es a partir de estas reflexiones que deriva sus posteriores concepciones en torno a las luchas sociales y la acción conjunta. Lo que retomo de sus consideraciones es que para ella, en los actos de habla se dan efectos futuros que no necesariamente se pueden prever en la propia acción, aunque se espera que se tenga un determinado resultado en función de la historia que cargan ciertos actos de habla. Sin embargo, en la acción se puede dar algo distinto y crear efectos futuros diferentes a los previstos. Específicamente se refiere a cómo dichos actos de habla tienen como condición de posibilidad una historia que les ha dado cierto significado pero que no los determina necesariamente.

Es precisamente esta característica de la performatividad de los actos de habla lo que me ha interesado para pensar en la conformación del espacio de aparición entendido como acción conjunta que posibilita la creación de nuevos mundos. En otras palabras, el quiebre con el orden que regula los cuerpos en el espacio público puede irrumpirse en el momento de la performatividad de la acción colectiva, entendiéndolo como el momento en que se abren nuevas posibilidades de mundo y de resignificación de la misma acción. Esto se puede ver claramente cuando Butler habla de la performatividad del habla y la posibilidad de subvertir la amenaza hacia cierto grupo y cambiarlo, apropiarlo y crear algo nuevo, es decir, generando nuevos efectos y, por lo tanto, la posibilidad de un futuro distinto.

Un ‘acto’ no es un evento momentáneo, sino un cierto tipo de red de horizontes temporales, una condensación de iterabilidad que excede el momento al que da lugar. La posibilidad de un acto de habla para resignificar un contexto previo depende, en parte, del intervalo entre el contexto en el que se origina o la intención que anima un enunciado y los efectos que éste produce. Por ejemplo, para que una amenaza pueda tener un futuro distinto de aquel que había previsto, para que pueda ser devuelta a

⁸⁹ Butler, Judith, *Lenguaje, poder e identidad*.

su hablante de una forma distinta y para que pueda ser desactivada por medio de este retorno, los significados que adquiere el acto de habla y los efectos que produce deben exceder aquellos que el acto de habla había previsto, y los contextos que asume deben ser distintos de aquellos en los que se originó (si es que es posible encontrar tal origen).⁹⁰

Es precisamente esta connotación de la performatividad la que a mí me ha interesado relacionar con el carácter emergente del espacio de aparición arendtiano. Al ponerlos en relación se observa que a través de la acción conjunta se puede crear la posibilidad de nuevos mundos. No solo se pone de manifiesto aquello que lxs oprime sino que también se puede entender el carácter emancipador en el que, con la propia aparición, se crea la posibilidad de nuevos futuros.

Asimismo, el *espacio de aparición performativo* se da a través de un cuerpo que está inserto dentro de un entramado de sistemas que lo norman y restringen -o no- su aparición. Tal como se vio en el caso de la existencia lésbica. Así, hay vidas a las que se les restringe su posibilidad de aparecer por medio de normas sociales. Como si se les negara el derecho a aparecer en el mundo.

Sin embargo, no restringe de forma absoluta el espacio de aparición que puedes crear a partir de sus acciones. Es decir, la negación de su “derecho a aparecer” no les determina absolutamente, aún cuando haya una serie de reglas -jurídicas o no- que legitiman su aparición.⁹¹ Al respecto, siguiendo a Butler, se puede hablar de un “derecho a aparecer” como algo que norma la aparición y, por otro lado, de un derecho como la posibilidad de actuar en concierto independientemente de las normas que delimitan esta acción. Es aquí donde se insertan los movimientos sociales entendidos como fuerzas irruptoras que actúan generando un espacio de aparición por medio del cual ponen en cuestión tanto las violencias, injusticias y desigualdades que viven como aquellas normas que regulan su aparición y existencia⁹²:

Lo que se ha vuelto una fuerza irruptora, de la que todavía no podemos prever sus efectos, es la manera en que la gente ha decidido reunirse, en las plazas, en la calle, para colectivamente generar un reclamo (...). Este tipo de movilizaciones han generado un momento político de suma importancia. Un espacio

⁹⁰ Butler, Judith, 35.

⁹¹ Se puede pensar en los sistemas de poder de género, raza, sexo, etc; que operan según ideas sobre lo que es legítimo y reconocible como humano y la posibilidad de estar dotados legítimamente de derechos.

⁹² Partiendo de la filosofía de Butler, los cuerpos resisten a las normas performativamente.

donde se ha activado la política como el lugar de la acción, del aparecer, donde el cuerpo ha cobrado una función política, desde la colectividad se ha construido un común que rebasa las formas instituidas y se convierten en momento instituyente.⁹³

Entendido de esta forma se puede pensar al espacio de aparición como aquél que mediante su configuración pone en cuestión las normas que regulan los cuerpos. En otras palabras, en el momento en que los cuerpos se congregan ejercen su derecho a la aparición. Este derecho sitúa al cuerpo en un campo político que, a través de su función expresiva y significativa, reclama la exigencia de tener condiciones económicas, sociales y políticas que hagan de la vida una vida digna y vivible. A su vez exigen ya no ser afectados por las formas de precariedad impuestas.⁹⁴ Tal como lo propone Butler:

La acción conjunta puede ser una forma de poner en cuestión a través del cuerpo aspectos imperfectos y poderosos de la política actual. El carácter corporeizado de este cuestionamiento se presenta, como mínimo, de dos maneras: por una parte, las protestas se expresan por medio de reuniones, asambleas, huelgas, vigiliadas, así como en la ocupación de espacios públicos; y por la otra, estos cuerpos son el objeto de muchas de las manifestaciones que tienen en la precariedad su impulso fundamental.⁹⁵

Por lo tanto, la toma del espacio como lugar de aparición es el campo de intervención para resistir al orden de visibilidad, negando de esta forma ser relegados a una vida abandonada y asumir el hecho de que la misma invisibilidad a la que son empujados es lo que les obliga a los individuos a aparecer.⁹⁶

En la emergencia del espacio de aparición por medio de la acción conjunta, al realizar manifestaciones, asambleas, y demás formas colectivas de acción y lucha social, no solo se pone en cuestión las normas que los restringen, sino que también se ejerce el derecho a aparecer, aunque legítimamente no se tenga. En palabras de Butler: “Lo que vemos cuando los cuerpos se reúnen en la calle, en la plaza o en otros espacios públicos es lo que se podría llamar el ejercicio performativo de su derecho a la aparición, es decir, una reivindicación corporeizada de una vida más vivible.”⁹⁷

⁹³ Helena Chávez Mac Gregor, «Políticas de la aparición: estética y política.», s. f., 27.

⁹⁴ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 18.

⁹⁵ Butler, 17.

⁹⁶ Chávez Mac Gregor, «Políticas de la aparición: estética y política.», 28.

⁹⁷ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 31.

Sin embargo, la creación del espacio de aparición por medio de la acción conjunta a manera de denuncia sitúa a los individuos a un nivel de exposición de violencia exacerbando. Recordemos que todo ser vivo se encuentra en un nivel de exposición al otro que implica vulnerabilidad -al poder ser violentados- y dependencia. En palabras de Butler: “Aunque el cuerpo enfrentado a la precariedad y la persistencia sea el motivo central de tantas manifestaciones, es también el cuerpo lo que se pone en riesgo, ya que muestra su valor y su libertad en el propio acto de la manifestación, y a través de la forma corporeizada de la congregación lleva a la práctica una reclamación política.”⁹⁸

Una vez expuestos los dos conceptos de espacio de aparición presentes en la filosofía de Arendt y la crítica de Butler se puede comprender a cabalidad las siguientes palabras de lx filósofx anglosajonx: “Quien busca una forma de acción humana que pueda imponerse a la muerte, quiere algo imposible y, a la vez, peligroso, pero además pierde de vista la precariedad de la vida. En esta perspectiva, el cuerpo impone un principio de humildad y la idea de que toda acción humana está limitada necesariamente.”⁹⁹

Las dos formas del espacio de aparición se encuentran entrelazadas al ser. Por un lado, el espacio de aparición forma parte constitutiva de la existencia ya se refiere a una condición existencial compartida que implica la necesaria aparición frente a lxs otrxs. Por otro lado, este mismo espacio de aparición se da a través de la acción humana, se crea por la acción conjunta de los cuerpos que son vulnerables. Así, el performativo nos deja ver que no hay nada fuera de la acción. Esto lo podemos observar en la conformación de los movimientos sociales, los cuales crean un *espacio de aparición performativo* a través de la acción conjunta y al mismo tiempo ejercer su condición de ser un cuerpo que aparece necesariamente frente a otrxs y que se expone incluso a la violencia.

⁹⁸ Butler, 25.

⁹⁹ Butler, 53.

3) Nuevos mundos posibles

Una vez presentadas las dos formas en que comprendo el espacio de aparición y su carácter corpóreo, procederé brevemente a exponer algo que he mencionado a lo largo de los apartados anteriores, a saber, el hecho de que los movimientos sociales ponen en cuestión -a través de la conformación de espacios de aparición- los sistemas que norman sus cuerpos y los sitúan en una exposición mayor de precariedad. Además, argumentaré que estos movimientos abren la posibilidad de articular nuevas configuraciones de lo social a través de su aparición.

Esto último se puede entender si observamos que los cuerpos congregados en la esfera pública, por medio de la acción y el discurso, no solo configuran el espacio de aparición como un lugar de reclamo y demanda de justicia sino también como aquel lugar donde se ejerce un derecho que tienen -aun cuando socialmente no sea el caso: el derecho a aparecer.

Para dar cuenta de esto voy a referirme a un acto público analizado por Judith Butler en el diálogo que tuvo con Gayatri Spivak¹⁰⁰. En este texto Butler nos menciona que “en la primavera de 2006, hubo marchas de residentes ilegales en varias ciudades de California, sobre todo en el área de Los Angeles. Cantaron el himno nacional estadounidense en español junto con el himno de México.”¹⁰¹

Respecto a este acto colectivo, Butler menciona lo siguiente:

No solo se trata de muchas personas cantando al mismo tiempo, lo cual por cierto está sucediendo, sino también de que cantar es un acto plural, una articulación de una pluralidad. Si, como George W. Bush dijo en esa ocasión el himno nacional solo se canta en inglés, entonces la nación está claramente restringida a una mayoría lingüística, y el lenguaje se vuelve un criterio de control sobre quién pertenece y quién no. En los términos de Arendt, sería el momento en el que una mayoría nacional trata de definir la nación en sus propios términos, estableciendo o reforzando normas de exclusión que deciden quién puede ejercer la libertad.¹⁰²

¹⁰⁰ Butler, Judith y Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. (Buenos Aires: Paidós, 2009).

¹⁰¹ Butler, Judith y Spivak, 83.

¹⁰² Butler, Judith y Spivak, 84.

En consecuencia, al ser un acto plural, y en tanto que involucra a diversos individuos en una acción conjunta dentro de un espacio público, se puede pensar que en este acontecimiento se articuló un espacio de *aparición performativo*. A su vez, por medio de un acto colectivo, los individuos reclaman la pertenencia a un Estado que habitan pero que a su vez los excluye. Asimismo, este acto supuso un cuestionamiento a la delimitación de la nación y las normas que rigen la ciudadanía al mismo tiempo que trasgredían estas normas al aparecer aun cuando su propia existencia dentro de los límites de ese estado-nación no estuviera legitimado. En otras palabras, a través del canto desafiaron la ley a la que le exigen reconocimiento.¹⁰³ En este último sentido al actuar conjuntamente se ejerció un derecho que no se les otorga: el derecho a aparecer; pero que aun así lo adquieren al reclamarlo apareciendo.

Este derecho a aparecer hace referencia al “derecho a tener derechos” enunciado por Arendt dentro de su análisis y crítica al Estado-nación y la condición de los sin-papeles. Recordemos que, para Arendt, los “sin-papeles” son individuos despojados de la pertenencia a una comunidad y a un entramado de derechos y libertades de las que gozan aquellos que sí pertenecen a una comunidad.

Algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos de los ciudadanos, se halla en juego cuando la pertenencia a la comunidad en la que uno ha nacido ya no es algo corriente y la no pertenencia deja de ser una cuestión voluntaria, o cuando uno es colocado en una situación en la que, a menos de que cometa un delito, el trato que reciba de los otros no depende de lo que haga o de lo que no haga. Este estado extremo, y nada más, es la situación de las personas privadas de derechos humanos. Se hallan privados, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión. Los privilegios en algunos casos, las injusticias en la mayoría de éstos, los acontecimientos favorables y desfavorables, les sobrevienen como accidentes y sin ninguna relación con lo que hagan, hicieron o puedan hacer. Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global.¹⁰⁴

Ahora bien, respecto al “derecho a tener derechos” Butler menciona:

¹⁰³ Butler, Judith y Spivak, 87.

¹⁰⁴ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. (España: Taurus, 1998), 247.

Ahora podemos comenzar a ver lo que Arendt quiere decir cuando habla del derecho a tener derechos. El primero de estos dos "derechos" nunca será autorizado por ningún estado, incluso cuando se trate de un reclamo de autorización. El segundo grupo de derechos se refiere a los derechos que pueden ser autorizados por algún tipo de estado de derecho. Pero me parece que el derecho a tener derechos, poniendo el énfasis en el primero de los dos, es un derecho que todavía no está garantizado por la ley, aunque no por esta razón se trate de un derecho natural. Fuera de toda legalidad, reclama garantías y protección legal. Podemos decir, entonces, que los derechos tienen una doble existencia, ya que en la calle y en el canto hay un ejercicio del derecho al derecho, y el primero de esos derechos no está garantizado por ninguna ley sino que pertenece a la naturaleza de la igualdad en tanto condición social antes que natural.¹⁰⁵

En este mismo sentido se encuentra el derecho a aparecer, el cual se ejerce aun cuando jurídicamente no se tenga. Es decir, las personas ilegales que se reunieron para cantar en español el himno nacional de Estados Unidos realmente no tienen derecho jurídico o social a estar en el país y mucho menos a articularse políticamente y congregarse en la calle, pero aun así aparecen, actúan en concierto configurando un espacio de aparición que pone en manifiesto su propia existencia y las injusticias y desigualdades de las que son víctimas además de poner en cuestión sistemas como el estado-nación.

En el momento en que actúan conjuntamente, aun cuando las condiciones de su aparición estén restringidas, están ejerciendo su derecho a aparecer, aunque les digan que no lo tienen. Esto implica que es posible aparecer a pesar de los sistemas que norman los cuerpos. A partir de la acción crean nuevas configuraciones de lo social. Esto se puede comprender a partir de la siguiente afirmación de Butler: "Pedir por su legitimación es anunciar la brecha que hay entre su ejercicio y su realización, inscribiéndolos en el discurso público de modo tal que la brecha se vuelva visible y pueda ser movilizante. Que Bush diga: "No, el himno nacional solo se canta en inglés" significa que ya es consciente de que no lo están cantando en inglés y que no puede controlarlo."¹⁰⁶

Sin embargo, el nuevo orden social que se abre a partir de su aparición desaparece tras el cese de la acción conjunta. Esta es una forma constitutiva del *espacio de aparición performativo* como se ha visto previamente. Las movilizaciones llevadas a cabo por los

¹⁰⁵ Butler, Judith y Spivak, *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia.*, 88.

¹⁰⁶ Butler, Judith y Spivak, 91.

movimientos sociales tienen una temporalidad condicionada “responden a una ruptura del orden y de la vida cotidiana que siempre terminan por ceder, ya sea por la presión policial, militar o por el mismo agotamiento de los cuerpos que se exponen a condiciones extremas. Lo que pareciera importante es intentar trabajar en lo que se abre, en las formas que aparecen -quizá para luego desaparecer- e intentar desde ahí hacer un trabajo lento y constante de cuestionamiento, de crítica, de imaginación.”¹⁰⁷ Aquello que se abre en el aparecer es pertinente para pensar nuevos mundos y posibilidades de vivir en conjunto. De hecho, en el caso relatado por Butler, en el mismo acto del canto y de su aparecer acontece ese mundo en el cual pueden estar porque de hecho ya están ahí y aparecen.

Como se ha dicho previamente, el espacio de aparición termina al dejar de actuar en conjunto. Por lo tanto, es necesario crear la posibilidad de hacer duradero aquello que se configura en ese espacio de aparición. Sin embargo, no me centraré en la forma de constituir y hacer perdurable ese mundo que se abre, sino que la presente tesis mantiene como punto crucial el aparecer como forma colectiva de acción política que posibilita el cuestionamiento a las normas que rigen los cuerpos y los nuevos mundos que se abren tras el aparecer. No obstante, no solo es necesario pensar en esa prolongación de un nuevo orden del mundo que se desea instituir, sino que también es necesario pensar en que ese nuevo mundo tiene como base un principio ontológico de la vida humana, a saber, la condición que todo ser humano comparte de aparecer frente a otros. Como se ha visto, esta aparición es necesaria e implica la interdependencia de todos los seres que aparecen en la Tierra.

Precisamente esta es la segunda expresión del espacio de aparición que nos permite tener un horizonte de sentido que sirve de pauta, como dije previamente, para poder crear nuevos mundos, nuevos futuros y relaciones entre aquellos que cohabitamos la Tierra. Es el *espacio de aparición ontológico* el que nos brinda la posibilidad de comprender la vida humana desde una complejidad que no podemos ignorar. El hecho de que los seres humanos aparecen unos frente a otros y que dependen de ese propio aparecer para existir nos exige pensar en la necesidad de los otros y la dependencia que tenemos incluso con aquellos contra los que luchamos. Este concepto sirve de apertura para pensar un principio ontológico de

¹⁰⁷ Helena Chávez Mac Gregor, «Ocupar el espacio, la batalla por la política.» 7 (2014): 25.

codependencia y vulnerabilidad que puede ser la base para pensar principios políticos y formas de organización colectiva.

En conclusión, el *espacio de aparición performativo* permite aproximarse a los movimientos sociales partiendo de las acciones conjuntas de los individuos que las conforman. Al pensar la concepción del derecho a aparecer surge la cuestión en torno a las normas que regulan los cuerpos, es decir, la pregunta sobre qué es lo que norma el aparecer. Aunado a esto, surge la pregunta sobre si es posible comprender en estos términos qué es lo que los individuos reclaman en la configuración del espacio de aparición¹⁰⁸.

Para dar cuenta de esta cuestión será necesario ahondar en el concepto de reconocimiento debido a que, a mi parecer, la posibilidad de aparecer está mediada por las normas de reconocimiento, es decir, del hecho de ser reconocido como ser vivo digno del derecho a aparecer y de tener las condiciones materiales y simbólicas que posibiliten esta misma apariencia.

¹⁰⁸ Es importante precisar que no todo espacio de aparición implica una crítica al orden social actual. Sin embargo, en la presente tesis me centro en comprender los movimientos sociales en términos de aparición para atender las demandas que exigen, así como las posibilidades que abren a nuevos mundos.

CAPÍTULO 2:

RECONOCIMIENTO ONTOLÓGICO Y RECONOCIMIENTO NORMATIVO

El hombre es necesariamente un ser reconocido y que reconoce. Esta necesidad es la suya propia, no la de nuestro pensamiento en oposición al contenido. En tanto que reconocer, él mismo es el movimiento y este movimiento es precisamente su estado de naturaleza: él es el reconocer.

Hegel

Son este cuerpo concreto y estos otros cuerpos los que demandan empleo, vivienda, atención sanitaria y comida, amén de una percepción del futuro que no sea el futuro de una deuda imposible de restituir; son este cuerpo concreto, o estos cuerpos concretos, o cuerpos como este cuerpo o esos otros cuerpos, los que viven en unas condiciones en que la vida se ve amenazada, las infraestructuras quedan aniquiladas y la precariedad aumenta.

Judith Butler

INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo busco demostrar que detrás de ciertas pugnas entre movimientos sociales hay una lucha por el reconocimiento. Como he mencionado anteriormente, me interesa ahondar en la relación entre movimientos sociales. Por más, mi investigación me llevó a comprender que detrás de esas pugnas no hay más que una lucha por el reconocimiento.

Partiré en un primer momento de la lectura que tiene Judith Butler de la teoría del reconocimiento de Hegel en el *Fenomenología del espíritu*. No obstante, mis pretensiones de abordar la obra de Butler no se limitan a la lectura que tiene del filósofo alemán, sino que son mayores, a saber, busco rastrear el concepto de reconocimiento en diversas obras de la autora a lo largo de su trayectoria filosófica.

Para lo cual hago una distinción analítica del concepto de reconocimiento. Por un lado, tenemos el *reconocimiento ontológico*, y por otro lado, el reconocimiento *normativo*. Cabe señalar que esta distinción es meramente analítica ya que nos sirve para comprender de una mejor manera a los movimientos sociales. No considero que haya una distinción entre el orden de lo social y lo ontológico. Sin embargo, es pertinente hacer una distinción de los conceptos para poder aproximarnos a lo que sucede entre los movimientos sociales.

En este sentido es que considero que el *reconocimiento ontológico* no depende necesariamente de las normas que rigen el *reconocimiento normativo*. Esto se da en el mismo sentido del espacio de aparición. Es decir, y tal como demostré en el capítulo anterior, los sujetos pueden aparecer sin depender de las normas que rigen ese aparece. En otras palabras, parto de la idea de que las normas que rigen el aparecer y el reconocimiento de los individuos no los determinan absolutamente.

Ahora bien, mi exposición consistirá en cuatro apartados. El primero de ellos consiste en mostrar la base hegeliana de la filosofía de Judith Butler, este primer apartado implicará el reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* desde la lectura de Judith Butler. El segundo apartado consistirá en la exposición del reconocimiento como norma social. Para lo cual retomaré la conceptualización que Butler hace de la *reconocibilidad* entendida como normas y marcos de comprensión que posibilitan el reconocimiento. En el tercer apartado presentaré, de la misma manera que hice en el primer capítulo, la tesis de que es el cuerpo el que se expone en estos momentos de enfrentamiento con los otros. Para Butler, el cuerpo se encuentra en el centro de las luchas sociales, y, más precisamente son el cuerpo y la vulnerabilidad los conceptos primordiales para poder comprender el reconocimiento en términos corpóreos.

Por último, en el cuarto apartado abordaré la relación entre reconocimiento y movimientos sociales. Al término del capítulo mostraré cómo el concepto de reconocimiento tiene una doble comprensión: reconocimiento como configuración intersubjetiva de los cuerpos y, por otro lado, reconocimiento como norma social, es decir, como normas que restringen a los cuerpos pero que a la vez forman parte de la propia configuración de la subjetividad. Esta relación se verá a cabalidad en el tercer capítulo, pero en el presente me

limitaré a exponer la filosofía de Judith Butler y la lectura que tengo de ella desde el reconocimiento a partir de la cual puedo comprender estas dos acepciones.

1) Reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* o reconocimiento ontológico

El reconocimiento es un concepto que, en principio, proviene de la filosofía de Fichte, pero será Hegel quien lo retome y se apropie de su significado para situarlo como parte constitutiva de la configuración de la autoconciencia y, por ende, lo sitúa en una parte del desarrollo del espíritu. No obstante, en el siglo XX será Charles Taylor¹⁰⁹ quien retomará la comprensión hegeliana del reconocimiento y lo pondrá dentro de las relaciones sociales y políticas situándolo así dentro de la filosofía política contemporánea. No obstante, los planteamientos han ido más allá de Taylor ya que el problema del reconocimiento no se ha limitado a las clásicas relaciones interpersonales y sociales, sino que, como se verá más adelante, involucra cuestiones relativas a la multiculturalidad, políticas de identidad y diferencia, justicia social y distributiva y a cuestiones ético-políticas de diversa índole.¹¹⁰

Para poder comprender a cabalidad la filosofía política-ontológica de Judith Butler es importante abordar la lectura que tiene de Hegel, específicamente su interpretación de la *Fenomenología del espíritu*¹¹¹. En el presente apartado me serviré principalmente de lo que fue su tesis doctoral que posteriormente elaboró como un libro completo: *Sujetos del deseo*¹¹². Esta obra fue revisada y publicada en 1987 y es aquí donde la autora demuestra la lectura detallada que tuvo de Hegel y de las interpretaciones que de él se tuvieron -las cuales resultaron significativas para su propia comprensión. En la obra hace un recuento teórico de la manera en cómo fue acogido su pensamiento en la filosofía francófona en el siglo XX, específicamente aborda a Hyppolite, Kojève, Sartre, Foucault y Derrida.

¹⁰⁹ Charles Taylor, *Multiculturalismo y «la política del reconocimiento»* (México: FCE, 2000).

¹¹⁰ Milton Abellón, «La concepción posthegeliana del reconocimiento en la filosofía de Judith Butler.» XXVI, n.º 2 (2021): 63.

¹¹¹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*.

¹¹² Butler, Judith, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. (Buenos Aires: Amorrortu, 2012).

Para mi propósito, también hago uso del diálogo que mantuvo con la filósofa Catherine Malabou en torno al cuerpo en la *Fenomenología del espíritu*. Dicho diálogo cobro forma de un libro publicado en 2010 bajo el título de *Sé mi cuerpo*¹¹³. Considero que ambos textos son fundamentales para comprender la base hegeliana de su propuesta teórica sobre el reconocimiento. Además, será el texto *Mecanismos psíquicos del poder*¹¹⁴ el que nos permitirá abordar la complejidad de su comprensión ya que sitúa el tema de la subjetividad dentro de relaciones de poder.

Para poder ahondar en los textos será necesario recordar que en la obra de Hegel la autoconciencia se forma, a grandes rasgos, después de los momentos de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento. En esos momentos la conciencia se entiende como cerrada en sí misma y todo aquello que se le presente lo asimila en sí misma, es decir, todo es parte de sí. Lo que busca es asimilar dentro de sí aquello que se le presenta, y de hecho lo logra, hasta que llega otra conciencia que le hace frente: una conciencia que busca lo mismo que ella y que es su diferencia. Además, es el deseo lo que impulsa el desplazamiento de la conciencia a un nuevo momento. Ahora bien, es en el encuentro de la conciencia con otra conciencia que se percata que no está sola; específicamente será el apartado “Autosuficiencia y no-autosuficiencia de la autoconciencia; dominación y servidumbre”¹¹⁵ en el que Hegel muestra cómo en el encuentro entre autoconciencias una se percata que hay otra que busca asimilar en sí mismo lo que hay, y esto la implica a ella también. Solo tras este momento conflictivo, y su resolución por medio del reconocimiento, la conciencia deviene autoconciencia y puede comprenderse a sí misma.

El problema del Capítulo IV de la Fenomenología, que expone la figura de la Autoconciencia, es la realización de la verdadera unidad de la autoconciencia consigo misma. Para alcanzar tal unidad, la autoconciencia, que en principio persiste como conciencia, debe superar la contraposición con su objeto. Pero dado que ella es, de primeras, una figura autónoma para sí, busca también -en el curso de su movimiento- afirmar su autonomía respecto de su objeto a través de diversas referencias negativas hacia él.¹¹⁶

Una vez expuesto lo anterior procederé a exponer la lectura que Butler tiene de la *Fenomenología* y su respectiva propuesta ontológica. Para lo cual quisiera hacer alusión a

¹¹³ Butler, Judith y Catherine Malabou, *Sé mi cuerpo*. (México: Paradiso Editores, 2021).

¹¹⁴ Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2021).

¹¹⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 95.

¹¹⁶ Abellón, «La concepción posthegeliana del reconocimiento en la filosofía de Judith Butler.», 64.

las siguientes palabras de lx autorx: “El sujeto que surge de su Fenomenología es un sujeto ek-stático, un sujeto que se halla permanentemente fuera de sí mismo y cuyas expropiaciones periódicas no conducen a un regreso a un yo anterior.”¹¹⁷

Este “fuera de sí” del que habla Butler se refiere a que el sujeto hegeliano -y el sujeto que ellx mismx desarrollará en su filosofía- no es un sujeto cerrado en sí mismo, sino que se encuentra abierto. Es más, necesita moverse fuera de sí para encontrarse; y esto implica la presencia de otrx diferente: la necesidad del otrx. Para adelantar conclusiones, es un sujeto que depende del otrx para ser y para conformar su propia identidad, en este sentido está abierto siempre a otrx que se le presenta, es decir nunca está cerrado y depende de lxs otrxs en todo momento.

Esto es fundamental para Butler ya que su teoría se puede comprender como una propuesta contraria a la racionalidad individual que apuesta por la autonomía total de los sujetos, como si estxs no dependieran unxs de otrxs en un sentido fundamental y ontológico. Lx autorx comenta que “la aparición del otro es un “escándalo” para cierta manera de pensar que considera asegurada que la certeza del “yo” (*je*) está fundada en su existencia determinada y específica, posición que también implica que el cuerpo propio es el fundamento de todo tipo de certeza que el “yo” (*je*) puede tener de sí mismo.”¹¹⁸

Por lo tanto, lx autorx comprende que en los planteamientos de Hegel se puede ver que hay una necesidad del otrx para la conformación de unx mismx. Recordemos que la autoconciencia no se forma sino hasta el momento del enfrentamiento con xl otrx y cuando se da el proceso del reconocimiento. Así, regresando a la idea inicial, estar fuera de sí implica una apertura al encuentro que es necesario. Encuentro sin el cual no se da la conformación de la autoconciencia y por lo tanto no hay unidad en sí misma ni identidad.

Aunado a esto, lx autorx hace énfasis en aquello que media este movimiento de la autoconciencia, a saber, el deseo. Al respecto menciona lo siguiente: “Hegel afirma que <<la autoconciencia es, en general, Deseo>>, con lo cual quiere decir que el deseo expresa *reflexividad* de la conciencia, la necesidad de esa conciencia de convertirse en otra para sí a

¹¹⁷ Butler, Judith, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX.*, 20.

¹¹⁸ Butler, Judith y Malabou, *Sé mi cuerpo.*, 53.

fin de conocerse. En cuanto deseo, la conciencia está fuera de sí, y al estar fuera de sí, la conciencia es *autoconciencia*.>>.”¹¹⁹

Por tal motivo el deseo y el autoconocimiento se encuentran estrechamente vinculados. Lo que busca la conciencia es el momento de reflexividad que solo podrá adquirir por la presencia de otro diferente. “El deseo se encuentra vinculado esencialmente con el autoconocimiento: siempre es deseo de reflejo, la búsqueda de identidad en lo que parece diferente. El sujeto hegeliano no puede conocerse instantáneamente o inmediatamente, sino que necesita ser mediado para comprender su propia estructura.”¹²⁰

Ahora bien, sobre la segunda parte de la frase, a saber, cuando Butler dice que para el sujeto hegeliano sus “expropiaciones periódicas no conducen a un regreso a un yo anterior” se refiere a que en el andar del sujeto ningún momento devendrá en un retorno a momentos previos, es decir, en tanto que el desarrollo de la conciencia implica movimiento, el sujeto siempre se encuentra desplazándose y nunca retornando porque se configura de nuevas formas en cada uno de los momentos donde se encuentra.

Quisiera hacer la acotación de que cuando hablo de “desarrollo” en Hegel, siguiendo la lectura de Butler, no me refiero a desplazamientos ascendentes positivos sino al proceso mismo de devenir ya que para Hegel todo es movimiento. Para comprender esta idea es necesario ahondar en el análisis que la filósofa hace de la retórica presente en la *Fenomenología*. El lenguaje, la manera de enunciar el discurso, es primordial para la propia experiencia del devenir de la conciencia porque es en el proceso de lectura que este se devela y muestra su carácter dinámico, no solo lo hace por medio de la exposición formal de las ideas sino con la experiencia misma del lenguaje puesto en juego.

Por ejemplo, en *Sujetos del deseo* menciona que la manera en cómo Hegel utiliza el verbo <<ser>> no puede ser leído de una manera convencional porque eso supondría perder de vista el carácter dinámico del ser. En palabras de la autora: “cuando <<ser>> es el verbo principal en alguna afirmación, muy pocas veces es portador de la carga conocida de la predicación; más bien se vuelve transitivo, de una manera desconocida y amenazante, y

¹¹⁹ Butler, Judith, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX.*, 37.

¹²⁰ Butler, Judith, 37.

afirma el movimiento inherente del ser, al tiempo que trastoca los supuestos ontológicos que el uso habitual del lenguaje nos induce a adoptar.”¹²¹

Lo que hace Butler es identificar al sujeto gramatical de Hegel y al sujeto al que se refiere, sujeto que además es esquivo y siempre se encuentra desplazándose. Es a través de la escritura que Hegel logra replicar, más no representar, el movimiento que el sujeto tiene. Por tal motivo, la lectura es parte fundamental para Butler ya que muestra el propio movimiento de ese sujeto que parece inasible.

Contra la compulsión del Entendimiento a fijar el sujeto gramatical en un significante unívoco y estático, las oraciones hegelianas indican que sólo es posible comprender al sujeto en su movimiento. Cuando Hegel afirma que <<la Sustancia es Sujeto>>, el <<es>> porta la carga de <<deviene>> donde <<devenir>> no es un proceso unilineal sino cíclico (...) El sujeto gramatical nunca es idéntico a sí mismo, sino que siempre y solamente es él mismo en su movimiento reflexivo; la oración no consiste en elementos gramaticales que reflejan o denotan de algún otro modo entidades ontológicas que se correspondan con ellos. La oración requiere que se la considere como totalidad y, a su vez, indica el contexto literal más amplio en que se la ha de interpretar.¹²²

Más adelante menciona lo siguiente:

Al igual que el sujeto gramatical de los comentarios metafísicos de Hegel, el sujeto humano nunca está ahí de manera simple e inmediata. En cuanto obtenemos una indicación gramatical de su ubicación, se desplaza y se convierte en algo diferente de lo que era cuando supimos de él por primera vez. Más que la estrategia retórica de los relatos oracionales de Hegel, la estructura narrativa establecida de la *Fenomenología* acorta la distancia entre forma y el contenido filosófico.¹²³

Por lo tanto, todo es movimiento para Hegel. Dentro de este mismo orden de ideas, la autora sitúa al deseo como aquello que incita al sujeto a moverse de sitio y continuar en movimiento. Ahora bien, una vez aclarado este punto quisiera proceder con mi exposición abordando el tema del “enfrentamiento con el otro” porque es aquí donde se revela una de las tesis fundamentales de Butler: la necesidad del otro y la vulnerabilidad que conforma a los sujetos.

¹²¹ Butler, Judith, 50.

¹²² Butler, Judith, 50.

¹²³ Butler, Judith, 52.

Al respecto, lx filósofx menciona que en este enfrentamiento con xl otrx, se da una duplicación de la conciencia. La conciencia se da cuenta de que no está absolutamente ligada al espacio contiguo, sino que está ligada indeterminadamente y hay otrx que lo está de la misma manera, pero en el momento en que lo ve piensa que es parte de sí y es como si hubiera dos sí mismxs. Se duplica la conciencia para pronto percatarse de que eso otro no es ella misma. El enfrentamiento se da entre dos autoconciencias reflexivas que culminan su reflexividad tras la lucha que encarnan.

No obstante, hay algo fundamental que apunta Butler y es que este enfrentamiento con el otro se da con el cuerpo. Es en términos corpóreos en que lee la *Fenomenología del espíritu*. La conciencia es cuerpo, y ciertamente es algo que se puede encontrar ya en el texto de Hegel pero que pasa desapercibido. Al respecto, en *Sé mi cuerpo*, Butler sostiene que hay un silencio de Hegel respecto al cuerpo y que este silencio no hace más que hacerlo más presente. Para ellx, “el cuerpo se presupone en todas partes pero en ninguna se nombra. El texto nos lleva a suponer ese cuerpo, a comprender que opera como condición necesaria de todo argumento que se refiere a la forma, la vida, el deseo y la muerte.”¹²⁴

Lx filósofx pone énfasis en la corporalidad del sujeto hegeliano deteniéndose específicamente en el apartado de “Dominación y servidumbre”. Para ellx, será en el enfrentamiento entre las autoconciencias donde cobra *forma* el cuerpo. Es decir, detrás de la demanda del amo lo que se esconde es una demanda que dice “sé mi cuerpo”, busca que xl otrx cobre forma de lo que se es por medio de una sustitución del propio yo a través del otrx.

Es importante comprender que esta delegación del cuerpo se da por la condición del sujeto de estar fuera de sí y de esto se deriva que el sujeto se encuentra siempre ligado a otros cuerpos.¹²⁵ O como lo menciona Catherine Malabou: “...la desvinculación, puesto que el amo, al delegar su cuerpo al esclavo, se desvincula de su propia carne. El cuerpo del amo, pues, está totalmente fuera de sí mismo, dentro de otro ser, otra conciencia. El cuerpo parece ser, para Hegel, la instancia desvinculable, desplazable por excelencia.”¹²⁶

¹²⁴ Butler, Judith y Malabou, *Sé mi cuerpo*, 68.

¹²⁵ Butler, Judith y Malabou, 71.

¹²⁶ Butler, Judith y Malabou, 20.

Aunado a esto, considero pertinente mencionar que este enfrentamiento entre dos autoconciencias consiste en un enfrentamiento entre dos cuerpos expuestos uno al otro. En el momento en que una autoconciencia se da cuenta de que se encuentra frente a otra autoconciencia, que de igual manera tiene voluntad y deseo a asimilarlo a sí mismo, se percata de la vulnerabilidad en la que se encuentra.

No me detendré en este punto, lo que quiero resaltar son tres cosas: a) la vulnerabilidad de los cuerpos se pone de manifiesto en el encuentro entre sujetos; b) la necesidad del otro en la propia confirmación de la identidad y la vida; y c) la conformación del sujeto hegeliano que siempre está fuera de sí mismo. Sobre este punto Butler menciona que “la eterna paradoja del sujeto de Hegel radica en que para conocerse requiere mediación y sólo se conoce como la estructura misma de la mediación; en efecto, lo que se capta reflexivamente cuando el sujeto está <<fuera>> de sí, reflejado ahí, es precisamente este hecho: que el sujeto es una estructura reflexiva y que para conocerse necesita moverse fuera de sí.”¹²⁷

Una vez expuesto lo anterior procederé a presentar ciertas ideas en torno al reconocimiento que se derivan de la exposición anterior. Ciertamente, es necesario recordar que es en el apartado de “Dominación y servidumbre” donde Hegel aborda el reconocimiento que se da entre el amo y el esclavo. En esta relación lo que se da es una mirada de unx frente al otrx donde se comprende al otrx como igual tras ver el reflejo que este le proyecta, es decir, el proceso de mutua reflexividad que se da tras el encuentro y enfrentamiento.

Para Butler el reconocimiento no será un tema principal en su lectura. Lo que realmente le interesa es que en este enfrentamiento se devela la constitución de las autoconciencias como abiertas al otro y, por lo tanto, dispuestas a la posibilidad de la violencia -aniquilación- por parte del otrx. Es decir, lo que ellx ve en este pasaje de la *Fenomenología* es el hecho de que ambas están expuestas una frente a la otra y que esto es parte fundamental de su existencia y que, así como el encuentro es necesario para la conformación de su identidad, es necesario también comprenderse como expuestas al otro.

¹²⁷ Butler, Judith, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX.*, 37.

Aunado a esto, si bien recordamos que la autoconciencia es cuerpo, se puede deducir que este enfrentamiento se da con un cuerpo que es vulnerable y es susceptible de vivir la violencia que el otro, al que se enfrenta, le puede ejercer. Ya en otras obras menos hegelianas, esta condición de vulnerabilidad se va a comprender como precariedad. Tal como lo dice en *Marcos de guerra*:

La condición de precariedad compartida implica que el cuerpo es constitutivamente social e interdependiente, concepción claramente confirmada de diferentes maneras tanto por Hobbes como por Hegel. Sin embargo, precisamente porque cada cuerpo se encuentra potencialmente amenazado por otros que son, por definición, igualmente precarios, se producen formas de dominación.¹²⁸

Es precisamente aquí donde se puede ver la relación conceptual que tiene el desarrollo de la autoconciencia con el hecho de que los sujetos no solo se conforman en el encuentro con los otros, sino que también con las relaciones de poder y demás formas de construcción del mundo común que median la existencia de los sujetos. Para poder comprender mejor esta idea me remonto a su texto *Mecanismos psíquicos del poder* donde plantea la cuestión de la sujeción, lo que a mi parecer es la parte social de la conformación de la subjetividad. En palabras de Butler: “todo proceso de subjetivación es, al mismo tiempo, un proceso de sujeción, pues los individuos solo obtienen existencia social y capacidades de agencia (esto es, devienen sujetos) en virtud del poder que ejercen sobre ellos mediante mecanismos de poder en forma de normas sociales y categorías de identidad (Butler, 1997).”¹²⁹

Así, la subjetivación no solo se conforma en el enfrentamiento con el otro a través del reconocimiento, sino que este devenir del sujeto se encuentra también situado en un entramado más amplio de relaciones sociales y políticas que los determinan de cierta manera. No obstante, esta determinación no es absoluta pero sí es parte constitutiva de la conformación de la subjetividad. En otras palabras, para Butler, el poder conforma la propia subjetivación de los individuos al estar dentro de esas relaciones; los median y configuran.

¹²⁸ Butler, Judith, *Marcos de guerra*., 53.

¹²⁹ Camilo Sembler, «Políticas de la vulnerabilidad. Cuerpo y luchas sociales en la teoría social contemporánea.» 19, n.º 3 (2019): 7.

Lo que observa en la sección “dominación y servidumbre” de la *Fenomenología* es que hay un afianzamiento psíquico del sometimiento¹³⁰, del poder, en la conformación de la subjetividad -en este caso en la consolidación de la autoconciencia. En palabras de Butler:

El problema de la sujeción, de cómo el sujeto se forma en la subordinación, es abordado en la sección de Fenomenología del espíritu donde Hegel describe el acercamiento a la libertad por parte del esclavo y su decepcionante caída en la <<conciencia desventurada>>. El amo, quien al principio parece ser <<externo>> al esclavo, reemerge como la propia conciencia de éste. La desventura de la conciencia emergente es su propia autocensura, el efecto de la transmutación del amo en realidad psíquica. (...) El poder que en un principio aparece como externo, presionado sobre el sujeto, presionando al sujeto a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto.¹³¹

En suma, la subjetivación se da en dos sentidos. Por un lado, se da desde el enfrentamiento con otro que es diferente y que a su vez es necesario para el proceso de reflexividad de la autoconciencia para lograr conformarse como tal. Por otro lado, en el enfrentamiento también se observa que el poder es parte fundamental del mismo proceso de subjetivación debido a que lo conforma desde el propio ejercicio del poder y resulta necesario asumir esa misma subordinación dentro de sí porque es parte del propio reflejo que configura la subjetivación.

Ahora bien, quisiera recalcar tesis claves que se derivan de la lectura de Butler sobre Hegel porque, como lo mencioné al inicio, es aquí donde encuentro la base de su comprensión sobre el reconocimiento. La primera cuestión a considerar es que, para Butler, es el cuerpo el que se encuentra en el enfrentamiento entre las dos autoconciencias, es decir, el cuerpo es aquel que encarna no solo la forma autoconciencia, sino que también es quien se pone en riesgo al estar expuesto al otro que quiere de cierta manera aniquilarlo por el mismo proceso que comparten. Por tal motivo, el cuerpo se encuentra expuesto a otro en un proceso que le es necesario para su propia conformación. Esto nos lleva a la segunda cuestión a considerar, a saber, el hecho de que hay una necesidad del otro para la subjetivación.

Este proceso no se puede dar de manera aislada ya que depende del reflejo que el otro le da para poder desarrollar su proceso reflexivo que, en el caso de la *Fenomenología*,

¹³⁰ Nataly Guzmán Useche, «Las rutas del viaje en la cuestión del reconocimiento: un diálogo con la obra de Judith Butler.» 37 (2016): 136.

¹³¹ Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder*, 13.

es el momento que lo llevará a comprenderse como autoconciencia. Esto será importante para comprender que los sujetos siempre están abiertos y expuestos a lxs otrxs. Además, no hay límites fijos, los individuos siempre se encuentran expuestos y, por lo tanto, son susceptibles al cambio; no son unidades en sí mismas cerradas.

Como resultado de lo anterior, se puede ver cómo para Butler la lectura que tiene de la formación de la autoconciencia le permite comprender la mutua dependencia de los sujetos. Se necesita de otra autoconciencia para poder formarse.

Finalmente, este enfrentamiento y la subjetivación que conlleva no se dan de manera aislada y solamente en términos intersubjetivos, sino que se sitúa dentro de un entramado político y social. Esto lo deriva del hecho de que las relaciones de poder son parte fundamental de la misma conformación de los sujetos, no se dan de forma aislada, sino que es parte constitutiva de ellxs. En este sentido entiende que toda subjetivación es un proceso de sujeción.

A continuación, proseguiré a exponer específicamente la comprensión que Butler tiene del concepto de reconocimiento y la manera en cómo lo entiende como norma social. A decir verdad, me centraré específicamente en la idea de la capacidad normativa del reconocimiento.

2) Reconocimiento como norma social

En este apartado me centraré principalmente, pero no únicamente, en la obra *Marcos de guerra*¹³². El motivo de mi decisión se debe a que es en este texto donde encuentro la especificidad de la constitución normativa del reconocimiento. Al respecto expondré la distinción que Judith Butler tiene entre reconocimiento y reconocibilidad.

Una de las propuestas de Butler es la diferencia entre reconocimiento y reconocibilidad. Precisamente con este punto es que Butler brinda a la teoría política del reconocimiento un nuevo punto de anclaje crítico.

¹³² Butler, Judith, *Marcos de guerra*.

Butler se percata de que hay ciertas condiciones de posibilidad para la realización del reconocimiento, lo que ella llama *reconocibilidad*. Esto no son más que marcos de comprensión y aprehensión de vidas que posibilitan o no que una persona sea reconocida. En sus palabras:

Hay normas de reconocimiento y condiciones “históricamente articuladas y aplicadas, de <<reconocibilidad>>” (...) [a grandes rasgos la reconocibilidad consiste en ser] “las condiciones más generales que preparan o modelan a un sujeto para el reconocimiento; los términos, las convenciones y las normas generales <<actúan>> a su propia manera, haciendo que un ser humano se convierta en un sujeto reconocible, aunque no sin falibilidad o sin resultados no anticipados. (...) Estas categorías, convenciones y normas que preparan o establecen a un sujeto para el reconocimiento, que inducen a un sujeto de este género, preceden y hacen posible el acto del reconocimiento propiamente dicho. En este sentido, la reconocibilidad precede al reconocimiento.”¹³³

Para la filósofa, el reconocimiento es una forma de otorgar legitimidad a las personas que se enmarcan en las normas del reconocimiento.¹³⁴ Si bien, considera que el reconocimiento es crucial para las sociedades, lo que a ella le importa es pensar en las normas de reconocibilidad que son aquellas que brindan la posibilidad del reconocimiento.

Es precisamente en este punto en que Butler da un paso más allá de la *Fenomenología del espíritu*, ya que para ella el reconocimiento está situado, es decir, se da en determinadas circunstancias y relaciones, y no solo se da entre dos sujetos aparentemente aislados de las determinaciones sociales que los median. Por tal motivo, plantea una ontología social, es decir, el plano ontológico no se da fuera del entramado social sino que es parte constitutivo del mismo. En otras palabras, “si el reconocimiento es un acto, o una práctica, emprendido por, al menos, dos sujetos y, como sugeriría el marco hegeliano, constituye una acción recíproca, entonces la reconocibilidad describe estas condiciones generales sobre la base del reconocimiento que puede darse, y de hecho se da.”¹³⁵

¹³³ Butler, Judith, *Marcos de guerra.*, 19.

¹³⁴ Cabe señalar que al decir que el reconocimiento se otorga no me refiero a que un sujeto con cierto privilegio tenga la potestad de brindar o no reconocimiento -aunque puede darse este caso. Lo que quiero decir es que el reconocimiento va a depender de las normas del reconocimiento en el horizonte interpretativo en el que se encuentren los sujetos.

¹³⁵ Butler, Judith, *Marcos de guerra.*, 20.

En este sentido se puede entender que el reconocimiento es un acto o una práctica que tiene lugar entre sujetos que se encuentran “cara a cara”¹³⁶, pero dicho encuentro se da en un contexto específico. Me aventuraré a decir que no hay posibilidad de pensar el encuentro entre sujetos sin pensarlos dentro de un entramado de relaciones sociales que median y determina ese mismo encuentro. Por lo tanto, y precisamente por eso, es que hay que pensar la reconocibilidad como aquello que opera en el encuentro y posibilita o no el reconocimiento.

Para abordar mejor la manera en cómo opera la reconocibilidad es necesario ahondar en la conceptualización que Butler hace de los *marcos* que asignan reconocibilidad. Los marcos operan organizando y diferenciando la percepción que se tiene de ciertas vidas y cuerpos, así como la manera en que se comprenden y experimentan. Se podría decir que son condiciones que median la aprehensión que se pueda tener de las vidas. En otras palabras, los marcos funcionan como contextos interpretativos de las subjetividades. A su vez, se encuentran relacionados con normas que establecen lo que es o no una vida digna de duelo. Al respecto quisiera comentar que Butler realiza este análisis porque le preocupa la asignación diferencial del duelo público, es decir, del hecho de que en las sociedades hay vidas que son consideradas pérdidas y son vividas como tal y hay otras que pasan desapercibidas o que su muerte resulta deseable.

Me gustaría detenerme en cómo los *marcos* que asignan reconocibilidad a ciertas figuras de lo humano están asociados a unas *normas* más amplias que determinan cuál será y cuál no será una vida digna de duelo. Lo que pretendo decir, que no es nada nuevo pero que vale la pena repetir, es que saber si y cómo respondemos al sufrimiento de los demás, cómo formulamos críticas morales y cómo articulamos análisis políticos depende de cierto ámbito de realidad perceptible que ya está establecido. En dicho ámbito, la noción de lo humano reconocible se forma y se reitera una y otra vez contra lo que no puede ser nombrado o considerado como lo humano, una figura de lo no humano que determina negativamente y perturba potencialmente lo reconociblemente humano.¹³⁷

Estas normas que determinan lo que será una vida digna de duelo regulan la manera en cómo se comprenden los sujetos y cómo se interpretan en determinadas circunstancias. En el texto

¹³⁶ No necesariamente se da físicamente, pero uso esta expresión para hacer hincapié en los encuentros que efectivamente se dan materialmente.

¹³⁷ Butler, Judith, 96.

habla específicamente de cómo operan en el caso de la guerra en la cual hay vidas que se asumen como pérdidas y otras se consideran como imprescindibles o incluso necesarias a aniquilar. Ahora bien, tanto los marcos como la reconocibilidad están relacionados con dos conceptos específicos, a saber, la aprehensión de una vida y la inteligibilidad.

Para Butler, aprehender una vida consiste en percibir o marcar una vida sin que se de pleno reconocimiento, es decir, es el hecho de comprender que el otro al que se enfrenta es una vida como tal pero no se da el pleno reconocimiento porque no entra en las normas interpretativas de lo propiamente humano reconocible. En este sentido se puede aprehender una vida sin reconocerla.

Ahora bien, queda por aclarar la inteligibilidad. Para Butler, si una vida es aprehendida como vida podrá ser inteligible como tal. En este sentido la aprehensión le precede debido a que, si no se aprehende una vida como tal no podrá entrar a una esfera de lo cognoscible y, por lo tanto, ni siquiera podrá ser vista o tomada en cuenta. A su vez, lo que hacen los esquemas de inteligibilidad es condicionar y producir las normas de reconocibilidad que serán necesarias para poder darse el pleno reconocimiento. En otras palabras, hay marcos que generan ciertas vidas, las producen y además determinan lo que podrá ser aprehendido como vida o no dependiendo de si se encuentran dentro de esas normas. A su vez, si una vida es aprehendida como vida podrá ser inteligible como tal y esto en función de esa misma adecuación a los marcos que las determinan. Entonces si una persona no es aprehendida como vida no podrá entrar en un orden cognoscible de la vida. Además, esta inteligibilidad lo que hace es configurar normas de reconocibilidad a partir de las cuales las personas podrán ser reconocidas.

Se podría decir que tras aprehender una vida como vida lo que sucede es que se hace una labor de traducción generando normas de reconocibilidad a través de los esquemas de lo cognoscible que operan entre estos dos registros. En palabras de Butler: “No todos los actos de conocer son actos de reconocimiento, aunque no se tiene en pie la afirmación inversa: una vida tiene que ser inteligible como vida, tiene que conformarse a ciertas concepciones de lo que es la vida, para poder resultar reconocible. Por eso, así como las normas de la

reconocibilidad preparan el camino al reconocimiento, los esquemas de la inteligibilidad condicionan y producen normas de reconocibilidad.”¹³⁸

En suma, se puede entender el reconocimiento como norma social debido al carácter normativo que le precede, es decir, la reconocibilidad y los marcos que la determinan. Butler plantea que el reconocimiento va precedido de la adecuación a normas que hacen inteligible una vida como tal, sin esa posibilidad no se puede dar el reconocimiento. En este sentido es que a Butler le interesa pensar las normas de reconocibilidad en tanto que determinan el reconocimiento.¹³⁹

Una vez expuesto lo anterior procederé a ahondar en la corporalidad del reconocimiento ya que, como mencioné previamente, este proceso de enfrentamiento entre dos sujetos no se da de manera aislada ni ahistóricamente, sino que se inserta dentro de un entramado social y político, de esta misma manera, se encuentra encarnado en cuerpos que viven este reconocimiento o la falta de él y que además sufren las consecuencias.

3) Cuerpo y vulnerabilidad

En este tercer apartado presentaré cómo el reconocimiento es una práctica encarnada, es decir, se da en cuerpos que viven el enfrentamiento con xl otrx y que llegan o no al reconocimiento dentro de ese encuentro. Para lo cual, expondré la conceptualización de Butler sobre la precariedad/precaridad y mutua dependencia de los sujetos. Estos conceptos no solo son parte fundamental de su propuesta de una ontología social, política y corporal, sino que también conllevan la posibilidad de comprender los movimientos sociales en términos corporales.

Para comenzar quisiera mencionar que Butler entiende al cuerpo como un fenómeno social que está expuesto a lxs demás, es decir, el cuerpo es vulnerable. Ahora bien, como mencioné previamente, esta vulnerabilidad no es la misma para todxs ya que está repartida de manera diferencial o, en otras palabras, hay cuerpos que están más expuestos que otros dependiendo de los marcos interpretativos de la vida de las sociedades. Por tal motivo, según

¹³⁸ Butler, Judith, 21.

¹³⁹ Cabe señalar que lo que hacen estas normas es constituir un “nosotros”, es decir, aquellos que sí entran dentro de las normas.

Butler, no solo el reconocimiento no es posible para todxs en función de dichos marcos, sino que también la exposición a la violencia que cada cuerpo tiene no es el mismo.

La precariedad no es una condición natural de los individuos, es decir, no es algo que les constituye fuera del entramado social en el que se encuentran o de las relaciones que guardan entre sujetos. Butler se rehúsa a “definir dicha precariedad como una dimensión supuestamente pre-social o natural, pues se encontraría siempre atravesada y estructurada por relaciones políticas y mecanismos de poder.”¹⁴⁰ Esto se debe a que lx autorx comprende el cuerpo como relacional, lo cual implica que la misma condición de precariedad que le constituye se da en relación con los otros, en la indeseable proximidad que tiene con lxs demás y de la cual no pueden salir.

Dicho esto, la precariedad se encuentra inmersa en relaciones sociales y políticas que la distribuyen y determinan, a este hecho lx autorx lo nombra como *precaridad*, es decir, consiste en la distribución diferencial de la precariedad. En otras palabras: “la precaridad es la distribución efectiva de la precariedad: el repudio y el rechazo efectivos de los poderes normativos de inteligibilidad cultural a los individuos-no-sujetos, la violencia y las lesiones psico-físicas, sociales, jurídicas y simbólicas impuestas a aquellos que no son reconocidos qua sujetos.”¹⁴¹

En este sentido se puede entender que, para lx autorx, lxs sujetos se encuentran expuestos a distintos grados de violencia, es decir, están sujetos a la distribución diferencial de la precariedad. Dentro de esta idea, y regresando al tema que atañe a este segundo capítulo, el reconocimiento no solo es un enfrentamiento entre dos subjetividades aisladas del mundo, sino que, como se ha visto, es un proceso que está situado política y socialmente, pero, además se encarna en cuerpos que sufren las consecuencias tanto de la falta de reconocimiento como de las determinaciones y opresiones de las normas de reconocimiento debido a que en función de esto, y de los marcos interpretativos, se establece los distintos grados de violencia a los que se encontrarán sujetas ciertas vidas. Es decir, hay formas de

¹⁴⁰ Sembler, «Políticas de la vulnerabilidad. Cuerpo y luchas sociales en la teoría social contemporánea.», 6.

¹⁴¹ Abellón, «La concepción posthegeliana del reconocimiento en la filosofía de Judith Butler.», 74.

percibir los cuerpos y las vidas que tienen repercusiones en los individuos; tanto material, física y simbólicamente.

Habiendo dicho esto quisiera aclarar que para Butler la precariedad no se limita al reconocimiento, es decir, no se da en función del reconocimiento (aunque la falta de este sí tenga consecuencias en la distribución de la precariedad). En palabras de la autora:

La precariedad como tal no puede ser propiamente *reconocida*. Puede ser aprehendida, captada, encontrada y ser propuesta por ciertas normas de reconocimiento, al igual que puede ser rechazada por tales normas. Sin duda, debería haber un reconocimiento de la precariedad como condición compartida de la vida humana (por no decir, incluso, como una condición que vincula a los animales humanos con los no humanos); pero no deberíamos pensar que el reconocimiento de la precariedad domina, capta o, incluso, conoce plenamente lo que reconoce. Así, aunque debería sostener (y sostengo) que las normas del reconocimiento deberían basarse en una aprehensión de la precariedad, no creo que ésta sea una función o un efecto del reconocimiento, ni que el reconocimiento sea la única o la mejor manera de registrar la precariedad.¹⁴²

Por lo tanto, el reconocimiento puede ser entendido en términos de precariedad, pero la precariedad no se reduce a entenderla en términos de reconocimiento. Sin embargo, y para la finalidad de la presente tesis, bastará con comprender que la lucha por el reconocimiento tiene implicaciones con la precariedad y más precisamente con su distribución diferencial, es decir, con la precariedad.

Ahora bien, previamente mencioné que los cuerpos se encuentran determinados por los marcos interpretativos de la vida y por las normas de reconocimiento que los atraviesan. A lo que me refiero con eso es que en el cuerpo “encontramos una serie de perspectivas que pueden ser, o no ser, nuestras. La manera en que soy encontrado, o sostenido, depende fundamentalmente de las redes sociales y políticas en las que vive el cuerpo, de cómo soy considerado y tratado y de cómo esta consideración y este trato hacen vivible o no dicha vida. Así, las normas de género mediante las cuales yo llego a entenderme a mí misma o a entender mi capacidad de supervivencia no están hechas sólo por mí. Yo ya estoy en manos de otros

¹⁴² Butler, Judith, *Marcos de guerra.*, 30.

cuando trato de plantearme quién soy; ya estoy contra un mundo que nunca elegí cuando actúo de esta manera.”¹⁴³

Es en este sentido en que se puede entender que hay marcos normativos que regulan cómo será concebido un cuerpo y a partir de ellos se establece si una vida es merecedora de ser vivida, conservarse o si será o no digna de duelo.¹⁴⁴ Por lo tanto, la propia conformación del cuerpo, es decir, la comprensión que de ellos mismos tengan los individuos, así como la exposición a la violencia en la que se encuentran, depende de las relaciones en las que se encuentren y de la manera en cómo están situados en el mundo así como de los marcos interpretativos de los que formen parte. Por este motivo se puede entender al cuerpo como aquel que se encuentra expuesto y abierto a lxs otrxs. Es decir, el cuerpo se encuentra siempre expuesto y abierto a lxs demás. No solo a los demás cuerpos sino también a las condiciones e instituciones sociales de las que forma parte, quiera o no.

Llegados a este punto se puede concluir, junto con lx autorx, que la condición generalizada de la precariedad implica, social y políticamente, una condición generalizada de interdependencia. Así como en el marco hegeliano el enfrentamiento entre dos autoconciencias implica que cada uno se encuentra abierto: los cuerpos están abiertos y expuestos unxs a lxs otrxs. En palabras de Butler:

Que el cuerpo se enfrenta invariablemente al mundo exterior es una señal del predicamento general de la indeseada proximidad a los demás y a las circunstancias que están más allá del propio control. Este <<se enfrenta a >> es una modalidad que define al cuerpo. Y, sin embargo, esta alteridad obstrusiva con la que se topa el cuerpo puede ser, y a menudo es, lo que anima la capacidad de respuesta a ese mundo. Esta capacidad puede incluir una amplia gama de afectos, como placer, rabia, sufrimiento o esperanza, por nombrar sólo unos pocos.¹⁴⁵

Es sobre este punto en que los movimientos sociales encuentran un punto de anclaje para la protesta social, pero esto lo abordaré en el siguiente apartado. Por lo pronto mencionaré que esta concepción de la exposición indeseada de los cuerpos implica también una

¹⁴³ Butler, Judith, 83.

¹⁴⁴ Butler, Judith, 84.

¹⁴⁵ Butler, Judith, 58.

interdependencia. Es decir, los cuerpos se encuentran entrelazados unxs con lxs otrxs, dependen de sí de una manera sustancial.

Aunque la lógica de la defensa propia modela a tales poblaciones como <<amenazas>> a la vida tal y como nosotros la conocemos, ellas mismas son poblaciones vivientes con las que la cohabitación presupone cierta interdependencia entre nosotros. La manera cómo se reconoce (o no) esta interdependencia y cómo se instituye (o no) tiene unas implicaciones concretas para quien sobrevive y prospera, así como para quien no logra salir adelante, es eliminado o dejado morir. Quiero insistir en esta interdependencia porque, cuando naciones como Estados Unidos o Israel sostiene que su supervivencia está asegurada por la guerra, se está cometiendo un error sistemático. Ello es porque la guerra pretende negar de manera imperiosa e irrefutable el hecho de que todos nosotros estamos sometidos unos a otros, de que somos vulnerables a la destrucción por los demás, y de que estamos necesitados de protección mediante acuerdos multilaterales y globales basados en el reconocimiento de una precariedad compartida.¹⁴⁶

De tal manera, la interdependencia es parte constitutiva de la vida humana e incluso por tal motivo es que no se puede salir de la búsqueda de reconocimiento. Por un lado, porque la propia configuración de la subjetividad se da en términos relacionales, es decir, se da en la necesidad de la mirada del otrx y sus implicaciones tienen consecuencias en los sujetos que encarnan dicho enfrentamiento. Por otro lado, el cuerpo al ser relacional se piensa como expuesto siempre al otrx y esto hace que esté en mayor o menor medida expuesto a la violencia dependiendo de si entra o no dentro de las normas de reconocimiento.

En caso de no hacerlo, su propia vida puede estar sujeta a peligro y a aniquilación debido a que hay un sinnúmero de instituciones y formas de lo social que reafirman dichas normas y producen cierta violencia hacia cuerpos que pueden ser inteligibles, pero no reconocidos. Respecto a esta mutua dependencia se puede entender, en términos de lxs autorxs, de la siguiente manera:

Pero si somos seres sociales y nuestra supervivencia depende de un reconocimiento de la interdependencia (que puede no depender de la percepción de lo que es igual), entonces yo sobrevivo no como un ser aislado y circunscrito, sino como un ser cuyo límite me expone a otros de manera tanto

¹⁴⁶ Butler, Judith, 70.

voluntaria como involuntaria (a menudo de ambas maneras a la vez), una exposición que es, por igual, la condición de la socialidad y de la supervivencia.¹⁴⁷

Ahora bien, como se podrá intuir, siguiendo los planteamientos de Butler, hay sujetos expuestos a mayor vulnerabilidad que otros en función de las normas de reconocibilidad. Las cuales, como ya hemos visto, se ven precedidas por la capacidad de aprehensión de las vidas que deben ser lloradas o no. En palabras de Butler: “La aprehensión de la capacidad de ser llorada precede y hace posible la aprehensión de la vida precaria. Dicha capacidad precede y hace posible la aprehensión del ser vivo en cuanto vivo, expuesto a la no-vida desde el principio.”¹⁴⁸

Es en este sentido en que aquellas normas que determinan lo humano tienen consecuencias materiales en los cuerpos que norman. La distribución diferencial de la precariedad es una forma social y material de establecer diferencias entre aquellos cuerpos que conforman una sociedad pero que no son percibidos en términos equitativos.

Regresando al punto de la interdependencia, Butler menciona algo de suma importancia, a saber, que la mutua dependencia solo es reconocida hacia ciertos cuerpos ya que hay otros que se consideran prescindibles o, en ciertos casos como en la guerra, se les considera amenazas.

Este marco interpretativo funciona diferenciando tácitamente entre las poblaciones de las que depende mi vida y mi existencia y las que representan una amenaza directa a mi vida y mi existencia. Cuando una población parece constituir una amenaza directa a mi vida, sus integrantes no aparecen como <<vidas>> sino como una amenaza a la vida (una figura viva que representa la amenaza a la vida).¹⁴⁹

Asimismo, esta exposición mayor a la violencia implica que, por otro lado, hay cuerpos que son protegidos debido a que se considera que sus vidas son dignas de duelo, son necesarias para la sociedad, etc., Ahora bien, hasta este punto de la exposición se puede entender que para Butler la precariedad debe ser comprendida en términos sociales y relacionales, a su vez el reconocimiento y la precariedad también lo son, es decir, no son condiciones pre-sociales o naturales de los seres humanos. En otras palabras: “las normas de reconocimiento, en tanto

¹⁴⁷ Butler, Judith, 85.

¹⁴⁸ Butler, Judith, 33.

¹⁴⁹ Butler, Judith, 69.

mecanismos de poder, despliegan un efecto performativo sobre la vulnerabilidad corporal: el ser reconocido socialmente como “digno de duelo” determina las posibilidades del cuerpo de estar protegido frente a riesgos o daños. Lejos de representar un fundamento meramente natural o biológico, la vulnerabilidad del cuerpo constituye por ende una experiencia siempre social y políticamente mediada a través del ejercicio performativo del poder.”¹⁵⁰

Por último, y para terminar este apartado, quisiera mencionar que hay cuerpos que son más visibles en su precariedad que otros y es precisamente a través de los movimientos sociales que esta diferencia se muestra. Hay una visibilidad del reconocimiento y de la vulnerabilidad que muchas veces solo puede ser comprendida por medio de la protesta debido a que rompe con las normas de aparición que registran ciertos cuerpos como deseables de ser vistos en el espacio público y otros que no. De hecho, para Butler, la pregunta por la visibilidad es primordial en el análisis y crítica de las normas que rigen los cuerpos. En sus palabras: “La crítica de la violencia debe empezar por la pregunta de la representabilidad de la vida como tal: ¿qué permite a una vida volverse visible en su precariedad y en su necesidad de cobijo y qué es lo que nos impide ver o comprender ciertas vidas de esta manera?”¹⁵¹

3) Dos formas de reconocimiento

Con lo expuesto hasta aquí, propongo distinguir dos formas de reconocimiento. Por un lado, tenemos el *reconocimiento normativo*. Por otro lado, el *reconocimiento ontológico*. Como he mostrado en el primer apartado, este último se deriva de la lectura que tiene Butler de la *Fenomenología del espíritu*. El reconocimiento puede ser entendido como aquello que ocurre en el encuentro entre sujetos que solo *son* en tanto se relacionan y se reconocen. Es decir, es algo que se da en el momento del encuentro.

¹⁵⁰ Sembler, «Políticas de la vulnerabilidad. Cuerpo y luchas sociales en la teoría social contemporánea.», 10.

¹⁵¹ Butler, Judith, *Marcos de guerra.*, 80.

En el primer apartado, al revisar la lectura que tiene Judith Butler de la *Fenomenología del espíritu*, se puede observar cómo hay un conflicto en el encuentro entre dos autoconciencias donde tiene lugar la lucha por el reconocimiento. Si partimos de la idea de que los seres humanos son seres relacionales podremos pensar que el conflicto entre autoconciencias del que habla Hegel es un acto ligado a la experiencia en el mundo social de los individuos. Lo que nos muestra Hegel es que para que se dé la reflexividad del sujeto es necesario estar frente a otro, de lo contrario no se lograría la conformación de la autoconciencia.

Asimismo, hay una connotación ontológica del reconocimiento entendida como aquella dinámica que se da entre los individuos de una manera fundamental. La necesidad del otro en la propia configuración de la identidad de los sujetos es primordial. Esta comprensión ontológica consiste en que el reconocimiento es algo que los configura de una manera esencial y necesaria, no se puede pensar las relaciones entre individuos que cohabitan un mundo común sin la presencia de los otros.

Aunado a esto, en el primer apartado presento cómo para Hegel y para Butler el sujeto se encuentra abierto y en constante movimiento. No son individuos cerrados constituidos aisladamente, sino que siempre están en relación con otros que les son necesarios.

En este apartado muestro que los cuerpos se encuentran en un estado de exposición hacia los otros. Cada uno se encuentra expuesto al otro que se le enfrenta y esto puede implicar también estar expuestos a la violencia.

En el segundo apartado muestro cómo el reconocimiento puede ser entendido como norma social. Esta conceptualización surge de la propuesta de Butler en torno a la *reconocibilidad*. Es precisamente en este apartado en que se puede ver la segunda connotación del reconocimiento.¹⁵² Butler presenta específicamente en su texto *Marcos de guerra* el hecho de que el reconocimiento se da en función de marcos de inteligibilidad e interpretación de lo humano que operan como normas sociales que leen y registran los cuerpos y a partir de la adecuación a ellos es que puede darse el reconocimiento. Asimismo,

¹⁵² Recordemos que la primera es entenderlo como algo ontológico y la segunda es entenderlo como norma social.

a lo largo de dicho apartado se observa cómo para la autora la subjetividad se configura desde estas mismas normas, es decir, la subjetivación se da de la mano con las relaciones de poder en las que se encuentran los sujetos.

Lo que retomo de la propuesta de Butler es la manera de situar al reconocimiento en un contexto político y social. Es por este punto que he mencionado en el capítulo que Butler da un paso más allá de la *Fenomenología* al comprender que incluso esas autoconciencias no están aisladas de un mundo que está conformado por dinámicas sociales específicas.

Para comprender mejor estas ideas, hay que remitirnos a la conceptualización que la filósofa tiene de los *marcos* los cuales generan ciertas vidas al formar parte de la sujeción ya que regulan y norman las vidas. De manera sencilla y resumida puedo decir que para Butler lo que sucede es que hay maneras de percibir lo humano que van a determinar la reconocibilidad. En otras palabras, hay horizontes de sentido de los cuerpos y las vidas de las cuales dependen las normas de reconocibilidad y por lo tanto el reconocimiento mismo.

Sin embargo, tal como lo mostré en diversos momentos del capítulo, serán estos mismos términos de aprehensión e inteligibilidad lo que me permiten sostener que puede haber reconocimiento que no depende necesariamente de las normas vigentes del *reconocimiento normativo*. Es decir, sostengo que puede haber reconocimiento entre aquellxs que no se adecuan a las normas de reconocibilidad y, por lo tanto, parecen estar exentos de reconocimiento. Sin embargo, entre ellxs mismxs sí hay *reconocimiento ontológico*. Esto permite la conformación de los movimientos sociales ya que operan en función de un horizonte de sentido que no se comparte con el reconocimiento hegemónico. Por esto mismo es que si se tiene un horizonte de sentido distinto se puede aprehender la vida de sujetos situados al margen.

No se pueden pensar las luchas sociales sin el cuerpo de los individuos que las conforman. En primera instancia, es el cuerpo el que se enfrenta al otro. Desde la lectura que Butler tiene de la *Fenomenología* se puede entender que el enfrentamiento entre dos autoconciencias se da entre dos cuerpos que se encuentran expuestos. Para Butler, Hegel ya tenía contemplado que la conciencia es cuerpo y, por lo tanto, el enfrentamiento entre dos

autoconciencias no se da en términos trascendentes como se podría pensar sino que, es en el enfrentamiento entre dos autoconciencias en donde cobra forma el cuerpo.

Aunado a esto, es el cuerpo el que se pone en riesgo en las manifestaciones, asambleas, etc. Como lo diría Butler: “En ocasiones se convocan reuniones en nombre del cuerpo que está vivo, porque tiene derecho a la vida y a la persistencia, incluso a su florecimiento. Paralelamente, sea cual fuere el motivo de la protesta, implícitamente se plantea también que los cuerpos allí congregados tienen derecho a reunirse, y a hacerlo de manera libre, sin miedo a la violencia policial o a la censura política.”¹⁵³ Es el cuerpo el que se expone en el enfrentamiento, pero no todos están expuestos de la misma manera.

En conclusión, hay dos formas de entender el reconocimiento. Por un lado, tenemos el *reconocimiento ontológico* que implica la mirada de afirmación entre sujetos que se conciben a sí mismos como iguales en tanto sujetos activos en el mundo compartido que cohabitan. Debido a esta mutua mirada entre dos o más individuos es que se pueden conformarse los movimientos sociales. Este reconocimiento no se da fuera del mundo social. Como mencioné previamente, la distinción entre las dos formas de reconocimiento es meramente analítica.

Por otro lado, tenemos el *reconocimiento normativo* el cual está en función de las normas de reconocibilidad presentes en un tiempo y lugar determinado del orden social. Este reconocimiento se da a través de las relaciones de poder en las que se encuentran inmersos los individuos. Depende directamente de las normas que delimitan y excluyen a ciertos cuerpos según normas de género, clase, raza, etc.

En el siguiente capítulo mostraré cómo se relacionan los cuatro conceptos que he mostrado en la presente tesis hasta este momento. A saber, *espacio de aparición ontológico*, *espacio de aparición performativo*, *reconocimiento normativo* y *reconocimiento ontológico*.

¹⁵³ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 25.

CAPÍTULO III

TRANSFEMINISMO, ESPACIO DE APARICIÓN Y RECONOCIMIENTO

Los sujetos políticos no se construyen ni en abstracto ni en la teoría, se construyen en las luchas.

Nuria Alabao

Nos acercamos a la parte final de la tesis con el presente capítulo. Para lo cual será importante recordar los cuatro conceptos que hemos revisado hasta ahora: *espacio de aparición ontológico, espacio de aparición performativo, reconocimiento normativo y reconocimiento ontológico*. Cabe señalar que no pretendo que estos cuatro conceptos sean absolutos. Tampoco parto del supuesto de que no haya otras posibilidades de comprender los movimientos sociales, pero, a mi parecer, estos conceptos son necesarios para poder entender cómo se relacionan las luchas sociales entre sí.

Asimismo, quiero aclarar que estos conceptos hacen alusión a procesos que se dan en términos colectivos e individuales, sin realmente recaer en uno solo ya que ni hay un sujeto aislado ni hay sociedad sin individuos. Es decir, no quiero dejar a un lado el hecho de que los movimientos sociales están conformados por personas individuales que no pueden dejar a un lado su condición social pero cuyas condiciones y cualidades específicas repercute en su día a día y, por lo tanto, al entramado social. Mi postura y propuesta es no dejar a un lado ni la capacidad emancipadora de las luchas ni la parte subjetiva de las personas que las conforman.

A su vez, y como lo he mencionado previamente en la introducción general de la tesis, mi preocupación principal es la multiplicidad de frentes políticos. Esta inquietud no se debe a un rechazo a la diversidad, sino más bien a una preocupación sobre los conflictos que hay entre las luchas sociales, aún entre aquellas que tienen agendas políticas similares o iguales. Si bien no abogo por una unificación, tampoco suscribo a que exista un enfrentamiento constante en forma de pugna que ofusque la posibilidad de diálogos y alianzas, y mucho menos que se recurra a la violencia.

Ahora bien, en el presente capítulo me centraré específicamente en la lucha transfeminista. Esta decisión se debe a un interés personal y filosófico, como ya lo he explicado en la introducción. De forma personal, me preocupan las bifurcaciones que se han dado en los últimos años en el seno del feminismo en relación con las personas trans. Cabe reiterar que mi finalidad no es optar por una unificación de los feminismos. Por el contrario, busco que la pluralidad permanezca tal como lo propone Hannah Arendt. Sin embargo, considero necesario comprender qué ocurre en medio de estas pugnas que se han dado en torno al transfeminismo para poder atisbar una forma de diálogo y solución.

Para cumplir mi objetivo en el primer apartado “Cuatro conceptos claves para pensar las luchas sociales” daré una breve recapitulación de los cuatro conceptos desarrollados en los dos capítulos previos, así como una breve exposición de las relaciones que pueden guardar entre ellos. En el segundo apartado me centraré en la lucha transfeminista. En un primer momento presentaré una breve aproximación a ella para posteriormente centrarme en la postura transexcluyente que han optado diversas personas y colectivas feministas ya que dicha exclusión ha hecho inhabitable la casa del feminismo.¹⁵⁴ Por último, en el tercer apartado mostraré la efectividad de los conceptos propuestos en la tesis. Específicamente mostraré cómo las herramientas teóricas propuestas en la presente tesis nos ayudan a entender la complejidad de la lucha feminista en relación con las personas trans.

Si bien, la finalidad de este capítulo no es dar soluciones prácticas a las problemáticas sobre el transfeminismo y el feminismo transexcluyente ni sobre la violencia que viven las personas trans en el mundo, sí pretendo abrir el debate y arrojar luces para entender el problema y así buscar salidas y soluciones que ayuden a crear agendas políticas claras.

1) Cuatro conceptos claves para pensar las luchas sociales

1.1) Espacio de aparición y reconocimiento

En el primer capítulo de la tesis presenté dos conceptualizaciones del espacio de aparición que pueden rastrearse en la obra de Hannah Arendt, principalmente en dos de sus textos cumbres, a saber, en *La condición humana* y en *La vida del espíritu*. Tras poner en relación

¹⁵⁴ VVAA, *Transfeminismo o barbarie*, 86.

su teoría con la ontología política de Judith Butler se pudo observar la corporalidad en ambos términos. De la revisión de ambas obras se derivan dos comprensiones del espacio de aparición: *espacio de aparición ontológico* y *espacio de aparición performativo*.

El primero de ellos se refiere a la condición humana de presentarse (aparecer) en un mundo frente a otros de los cuales depende la propia existencia. El ser humano aparece necesariamente frente a otro que será fundamental para su propia constitución como persona y ser social. Asimismo, esta aparición conlleva una mutua dependencia. A través del concepto de *espacio de aparición ontológico* podemos pensar en la interdependencia y vulnerabilidad entre los seres humanos.

Por otro lado, consideramos que el *espacio de aparición performativo* se crea en el momento en que los cuerpos actúan conjuntamente y, por tal motivo, este espacio desaparece cuando la acción conjunta se segrega. Este espacio acontece en función de la acción en concierto de los individuos.

De igual manera, vimos que el reconocimiento se divide en dos. Por un lado, tenemos el *reconocimiento ontológico* y, por otro lado, el *reconocimiento normativo*. En torno al primer concepto llegamos a la conclusión de que consiste en ser el acto de reciprocidad entre sujetos que mutuamente se conciben como iguales en tanto reflejo de sí mismos, aunque cabe la posibilidad de que no se de ese mutuo reconocimiento. Este reconocimiento se da porque los individuos se comprenden como sujetos de acción en el mundo y reconocen a los otros como capaces de la misma acción. Cabe señalar que esta acción engloba tanto la agencia política como la construcción de un mundo en común tal como lo comprendía Hannah Arendt. En este sentido, se busca la participación del otro en la construcción de un mundo común. En caso de que no haya reconocimiento, se opta por excluir sustancialmente a otros del mundo. En tales circunstancias se consideran como vidas no deseadas. Además, este *reconocimiento ontológico* expresa la condición humana inapelable de exposición frente a los demás lo cual conlleva, como hemos visto, a la mutua vulnerabilidad.

Por otro lado, el *reconocimiento normativo* se da en función de las normas sociales que delimitan los cuerpos que serán excluidos en términos simbólicos y materiales. En función de estas normas se da el reconocimiento normativo o no.

Llegados a este punto es importante precisar que estos cuatro conceptos no se excluyen, pero tampoco se dan necesariamente al mismo tiempo. Es decir, si bien configuran a los individuos también depende de cada uno de los casos.

1.2) Relación entre conceptos

Como ya vimos a lo largo de la tesis, los seres humanos se configuran a través de las relaciones con los otros y la manera en cómo se encuentran situados en el mundo. No hay relación entre seres humanos que se dé fuera de lo social. Sin embargo, hay puntos de fuga en los cuales se pueden dar otras maneras de ordenar el mundo. Tal como puede suceder con el *reconocimiento ontológico* y el *espacio de aparición ontológico*. Esto no quiere decir que haya puntos fuera de lo social o previos al mismo, solo significa, y tal como lo diría Butler recuperando a Foucault, el poder no es absoluto y en esos momentos donde el poder no actúa satisfactoriamente es que puede haber nuevas formas de lo social.

Para entender mejor la manera en cómo se relacionan los conceptos que he expuesto propongo de forma breve el siguiente ejemplo: una *mujer cis*¹⁵⁵ *lesbiana* se encuentra en el mundo como una persona al margen de lo social al no formar parte del régimen heterosexual ya que forma parte de la comunidad LGBTQI+¹⁵⁶. No obstante, al ser una *mujer cis* no tiene las mismas dificultades de relacionarse en el mundo que una *mujer trans lesbiana*. Es decir, las condiciones de aparición no son las mismas para las personas trans que para las personas cis. Las mujeres trans tienen restricciones en su aparecer y se enfrentan a represalias violentas en múltiples espacios. Por otro lado, las dos pueden formar parte del movimiento LGBT debido a ser lesbianas. Ambas aparecen en el mundo como lesbianas de forma performativa, es decir, a partir de sus prácticas y apariciones ejercen su sexualidad y además ponen en cuestión las normas heterosexuales que rigen el orden social. Asimismo, pueden aparecer por medio de marchas o en actividades destinadas a crear espacios seguros para disidencias o para visibilizar las violencias que viven. De esta forma, al aparecer en conjunto ponen en cuestión las restricciones de su aparecer. No obstante, esto solo es en función del ser lesbiana

¹⁵⁵ Una persona “cis” es una persona que se identifica con el género que le fue otorgado al nacer.

¹⁵⁶ Al menos en 60 países del mundo la homosexualidad está penada.

ya que las mujeres trans no gozan de la misma posibilidad de aparecer sin represalias violentas debido a su existencia como cuerpos trans.

En algunos estudios, se ha demostrado que las personas trans reportan ser víctimas de violencia verbal y física por ser trans. Entre las personas que perpetran esas violencias hay familiares, compañeros de la escuela, oficiales de la policía y parejas. De acuerdo con el Observatorio de Personas Trans Asesinadas en 2020 fueron asesinadas 57 personas trans en México.”¹⁵⁷

Esta misma situación se ve relacionada con el reconocimiento. Por una parte, puede haber o no un reconocimiento normativo dependiendo del tipo de sexualidad aceptado y por lo cual la aparición se ve restringida o no. Es decir, según las normas de reconocibilidad - usando el término butleraino- las personas lesbianas no entran dentro del reconocimiento hegemónico ya que la heterosexualidad es lo que rige las relaciones sexo afectivas en el mundo. En este sentido, ambas se encuentran fuera de las normas del *reconocimiento normativo* de la sociedad. Pero solo en su condición de ser lesbianas. Por su parte, las mujeres trans no cuentan con el *reconocimiento ontológico* por parte de personas que niegan la identidad de las personas trans. Su identidad no es reconocida y, por lo tanto, se niega su propia existencia.

También se puede dar el hecho de que una mujer trans lesbiana tampoco tenga el *reconocimiento ontológico* por parte de una mujer cis. En este sentido se encontraría en una parte abyecta mayor que la mujer cis. Sin embargo, esto no solo tiene repercusiones estructurales, sino que son emocionales y afectivas lo cual tiene consecuencias en la parte personal y emocional de las personas que forman parte de esta lucha.

La falta de *reconocimiento ontológico*, si bien puede abrir la posibilidad de conformar luchas sociales, como sería el caso de que las mujeres trans lesbianas se unieran para formar un movimiento social, también tiene otras connotaciones cuando no se les da *reconocimiento ontológico* por parte de otras personas que incluso comparten luchas (como en el ejemplo de la mujer cis lesbiana). Esto tiene implicaciones personales y materiales, aunque esa falta de

¹⁵⁷ Lenin Adolfo Zamora-Martínez et al., «Entre la precarización de los derechos y la producción de subjetividad polídicca en experiencias de jóvenes trans en México» 65 (2023): 123.

reconocimiento no implica que no tenga reconocimiento ontológico de manera absoluta porque de hecho una mujer trans lesbiana sí puede tenerlo por parte de otra mujer trans lesbiana.¹⁵⁸

La falta de reconocimiento ontológico puede ser crucial para ciertas vidas que ya se encuentran excluidas de ciertos espacios sociales. Quisiera citar las siguientes palabras de la psicoanalista Patricia Gherovici quien en su libro *Psicoanálisis transgénero*¹⁵⁹ sostiene que la identidad trans es un espacio de vida o muerte:

Una de las lecciones más importantes que aprendí trabajando como psicoanalista con personas que se identifican como trans es que, para ellxs, la preocupación no tiene que ver con el género ni con la sexualidad. Es una cuestión de vida o muerte. (...) ‘No tenía otra opción. Hoy estaría muerto si no hubiera hecho la transición, me habría suicidado.’. Lo que está en juego en estos casos es menos la fluidez de género que la capacidad para encontrar una forma de ser, una forma de existir.¹⁶⁰

Y es precisamente esta puesta en juego de la propia vida donde la conceptualización de reconocimiento ontológico nos permite comprender lo que sucede en relación con el feminismo transexcluyente. La cuestión no es un debate en torno al género sino una falta de *reconocimiento ontológico* que tiene implicaciones que afectan a las personas trans que no son reconocidas incluso por personas que forman parte de una lucha compartida.

Por otro lado, el performativo nos deja ver que en tanto que se da a través de la acción para crear un espacio contingente, permite romper las normas que restringen y limitan tanto el aparecer como el reconocimiento. En este sentido pone de manifiesto la condición ontológica del aparecer y del reconocimiento. Esta condición ontológica no se da fuera de lo social sino en relación con el orden social y político. Por esto mismo es que pone en juego las normas que restringen el aparecer y el reconocimiento.

¹⁵⁸ Esto se complejiza aún más cuando hablamos de otras condiciones como de clase o raza. Sin embargo, no ahondaré en esto en la presente tesis.

¹⁵⁹ Patricia Gherovici, *Psicoanálisis transgénero* (México: Paradiso Editores, 2022).

¹⁶⁰ Gherovici, 16.

Transfeminismo y feminismo transexcluyente

2.1) Aproximación al transfeminismo

Si bien, hay una multiplicidad de experiencias y posturas en torno a lo trans, me limitaré a decir que entiendo por “trans” un término que se refiere a experiencias y prácticas disidentes de personas que no se adecuan a las normas sociales de género y sexo.¹⁶¹ Asimismo, lo trans puede referirse a los cuerpos que transicionan, viven y se presentan con un género que no se les fue asignado al nacer.¹⁶²

Ahora bien, la población trans es foco de múltiples violencias, sin embargo, desde los activismos trans se han obtenido logros que han ayudado a despatologizar y ayudar a aminorar la violencia que sufren. Un ejemplo de esto es que a inicios del siglo XXI se logró quitar la categoría de “transexualismo” del Manual diagnóstico y Estadístico de los trastornos mentales (mejor conocido como DSM) y en 2018 se retiró de la Clasificación Internacional de Enfermedades y quedaron como disforia o incongruencia¹⁶³ de género.¹⁶⁴

Si bien, muchas personas que se autodenominan como trans forman parte activa de una lucha política trans no todas lo hacen y tampoco todxs buscan formar parte de la lucha feminista. No obstante, en adelante me centraré en lo que podríamos denominar como “transfeminismo”. Para lo cual quisiera hacer uso de la definición que Miriam Solá nos brinda, a saber, entender el transfeminismo como un movimiento de deconstrucción del género que trata de poner en el centro de los debates feministas la especificidad de la opresión sexual sin que ésta esté de alguna manera eclipsada por el género.¹⁶⁵

Asimismo, al igual que pasa con el feminismo y diversas luchas sociales, los transfeminismos son múltiples, polifónicos y distintos. Algunos transfeminismos rechazan el

¹⁶¹ Quiero aclarar que tengo plena conciencia de que el debate en torno a quiénes son las personas trans, sus experiencias, vidas y agendas políticas es mucho más amplio de lo que aquí expongo. Sin embargo, para la finalidad de la tesis es importante acotar esta información.

¹⁶² Lenin Adolfo Zamora-Martínez et al., «Entre la precarización de los derechos y la producción de subjetividad política en experiencias de jóvenes trans en México» 65 (2023): 124.

¹⁶³ Actualmente también hay debates en torno al concepto de “disforia de género” pero no ahondaré en ello.

¹⁶⁴ Zamora-Martínez et al., «Entre la precarización de los derechos y la producción de subjetividad política en experiencias de jóvenes trans en México», 123-24.

¹⁶⁵ Isabel Gamero, «Paradojas y retos de los transfeminismos», 2016, 415.

uso de categorías y conceptos del feminismo clásico como “igualdad” o “derechos humanos”, mientras que, al mismo tiempo, necesitan algún tipo de articulación conceptual y teórica para presentar sus propuestas y llegar a un entendimiento y debate.¹⁶⁶

De igual forma, consideraré como “transfeministas” a los colectivos y grupos que “detentan una crítica en oposición al feminismo clásico, universalista e igualitario, al considerar que el término mujer, sujeto político del feminismo, se ha quedado pequeño, es excluyente y deja fuera “a las bolleras, a lxs trans, a las putas, a las del velo, a las que ganan poco y no van a la uni, a las que gritan, a las sin papeles, a la marikas...”. Es decir, las transfeministas destacan que hay múltiples y diferentes formas de ser mujer y que estas diferencias no se pueden reducir a una comprensión unívoca del sujeto, ni a un mismo objetivo político.”¹⁶⁷

El transfeminismo tiene su propia genealogía, pero sus puntos principales son el cuestionamiento a la “consabida unidad identitaria, en torno a esa figura mítica de <<la mujer>>.”¹⁶⁸ Esto se debe a que hay personas cuya identidad es distinta a la que se les asigna al nacer según sus genitales. Y si bien el debate es aún más amplio, este es uno de los puntos de disputa actuales, aunque ya en los años 70’s se tenía sobre la mesa.

Así como hay diversos frentes políticos que se relacionan entre sí, esto también sucede con la lucha trans y otros problemas políticos. Tal como Nuria Alabao nos dice cuando habla del contexto de la emergencia de la teoría queer:

Estos movimientos, desde su origen y hasta hoy, -también en nuestro país- no solo hablaban de sexo, identidad, género y prácticas sexuales sino también de pobreza, diversidad funcional o de salud, de inmigración, fronteras, consumo, etc. Sus prácticas se adaptan a los contextos y los conflictos locales.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Gamero, 416.

¹⁶⁷ Gamero, «Paradojas y retos de los transfeminismos», 416.

¹⁶⁸ VVAA, *Transfeminismo o barbarie*, 87.

¹⁶⁹ VVAA, 140.

Asimismo, hay quienes optan por una crítica al propio término de trans. Como es el caso de Duval quien sostiene que este término solo tiene sentido dentro del espectro binario y el orden actual de los géneros.¹⁷⁰

Ahora bien, a continuación, expondré ciertas posturas tomadas por personas autodenominadas transexcluyentes. Esto último con la finalidad de hacer uso de los conceptos presentados a lo largo de la tesis. Si bien no busco brindar una propuesta que solucione las pugnas sí me interesa brindar la posibilidad de tener una aproximación teórica que nos ayude a entender cómo realizar el diálogo entre distintas personas.

Cabe señalar que no me centraré en un análisis de los postulados teóricos o de las discrepancias teóricas entre un feminismo transexcluyente y el transfeminismo. Me limitaré a abordar las posturas excluyentes que asumen las personas transexcluyentes entendidas como “las personas, principalmente mujeres cis -no trans-, autodenominadas feministas que defienden la postura TERF, niegan el género de las personas trans y las patologizan.”¹⁷¹

Me limitaré, debido al objetivo de la tesis, a entender qué sucede entre ambas luchas y las personas que las conforman. Asimismo, mencionaré la relación que guardan con el entramado social.

2.2) Feminismo transexcluyente

Como ya es bien sabido, en la actualidad las luchas sociales son diversas y, por lo tanto, hay múltiples agendas políticas. Esto no es necesariamente un problema, sin embargo, se torna en problema cuando esta disparidad conlleva a conflictos entre movimientos sociales. Lo hemos podemos ver claramente con la lucha feminista. Actualmente no se puede hablar de un solo feminismo, por el contrario, se habla de feminismos. Ninguna lucha es completamente hegemónica y unitaria. Y esto se vuelve un problema cuando la disparidad en las agendas políticas y en sus propias concepciones de sujeto político conllevan violencia hacia otras personas. Un ejemplo de ello es la postura que han optado diversas mujeres

¹⁷⁰ Elizabeth Duval, *Después de lo trans. Sexo y género entre la izquierda y lo identitario* (La Caja Books, 2021).

¹⁷¹ VVAA, *Transfeminismo o barbarie*, 202.

autodenominadas como transexcluyentes: T-E-R-F es el acrónimo de Trans Exclusionary Radical Feminist, es decir, <<feminista transexcluyente>>”¹⁷²

A lo largo de los últimos años se ha visto una pugna constante entre diversas ramas del feminismo debido a las vidas trans dentro del movimiento. A su vez, quisiera recalcar que estas pugnas y violencias no se limitan a los círculos feministas ya que como se verá las personas trans hemos sido objeto de violencia en diversos espacios y esferas del mundo.

Diversas autoras posicionan los comienzos del feminismo transexcluyente en los años 70 donde se gestó su discurso el cual no ha cambiado mucho desde entonces. “El feminismo transexcluyente afirma que las mujeres trans no pueden ser mujeres, o que pueden pertenecer a un orden de mujeres de segunda categoría. De serlo, les arrebatarían algo a las mujeres de sexo femenino asignado al nacer.”¹⁷³

En general se puede entender que sus reclamos son los siguientes: “La primera de estas ideas que hemos podido escuchar en los últimos tiempos es que la categoría Mujer y, con ella, las mujeres concretas, están siendo borradas. La segunda, que afirmar las diferencias debilita la lucha feminista, incluso hace el juego al neoliberalismo. Tercera, la falta de un programa normativo nos condena al final de la política.”¹⁷⁴

Lamentablemente, la exclusión de ciertos cuerpos por parte del feminismo es algo que ha pasado a lo largo de la historia en la genealogía feminista. Ya en el siglo XX bell hooks nos advirtió de la blanquitud en el feminismo lo cual implicaba exclusión de vidas negras dentro del movimiento¹⁷⁵. De la misma manera se denunció, y se sigue haciendo, por parte de lesbianas feministas cómo han sido excluidas de los espacios feministas. Ahora, en torno a las vidas trans la frontera del feminismo se hace presente otra vez.

Han tenido lugar momentos de exclusión clara contra las mujeres trans dentro del movimiento feminista. Un ejemplo es cuando en un festival en Michigan se hizo una

¹⁷² VVAA, 228.

¹⁷³ Butler, Judith, *¿Quién teme al género?* (España: Paidós, 2024), 170.

¹⁷⁴ VVAA, *Transfeminismo o barbarie*, 292.

¹⁷⁵ bell hooks, *Teoría feminista: de los márgenes al centro* (España: Traficantes de Sueños, 2020).

exclusión explícita hacia las mujeres trans. Las organizadoras especificaron que solo podían participar “mujeres nacidas mujeres”, es decir, sin pene.

Un texto de Emi Koyama, dentro de su *Whose Feminism Is It Anyway?*, a propósito del Michigan Womyn’s Music Festival, un festival para <<mujeres-nacidas-mujeres>>, en el cual problematiza no solo el festival en sí, sino también la postura de un grupo de mujeres transexuales blancas de clase media que apoyaban la aplicación de una doctrina <<sin-penes>> en el festival que les permitiera a ellas acceder y excluyera a mujeres trans que no habían pasado por una operación genital.¹⁷⁶

Una vez expuesto lo anterior, puedo concluir que hay una faceta del feminismo que excluye explícitamente a las mujeres trans dentro del movimiento. Como pudimos ver, las razones son varias. Sin embargo, todas se basan, a mi parecer, en una falta de *reconocimiento ontológico* hacia las mujeres trans ya que no se les reconoce de manera fundamental su identidad ni su existencia. Es decir, “las personas trans, y en particular las mujeres, encuentran en el feminismo radical contemporáneo una negación de lo que son, un esfuerzo concertado para borrar su existencia trans.”¹⁷⁷ Esto lo expondré cabalmente en el siguiente apartado.

2) Herramientas teóricas: espacio de aparición y reconocimiento

Llegado a este punto será preciso mencionar cómo los cuatro conceptos propuestos pueden ayudar a comprender lo que ocurre entre movimientos sociales. No obstante, me centraré en el *reconocimiento ontológico* y el *reconocimiento normativo* debido a que mi preocupación principal es saber lo que ocurre entre ciertos movimientos sociales. Específicamente entre la lucha transfeminista y una vertiente del feminismo que es transexuyente.

Para dar cuenta de lo que ocurre entre ambos, los conceptos de reconocimiento nos serán de gran ayuda. Quisiera mencionar que, a mi parecer, es importante nombrar el problema correctamente para dar soluciones adecuadas. Considero que la pugna entre ambas luchas no tiene como base una diferencia organizativa sino un problema de *reconocimiento*

¹⁷⁶ Duval, *Después de lo trans. Sexo y género entre la izquierda y lo identitario*, 111-12.

¹⁷⁷ Butler, Judith, *¿Quién teme al género?*, 172.

ontológico hacia las vidas trans. De igual forma, parto de la tesis de que lo que ocurre entre movimientos sociales es una lucha por el reconocimiento.

Para ejemplificar mi tesis, voy a retomar un tema importante en los debates actuales en torno a las vidas trans, a saber, la inclusión de mujeres trans en cárceles de mujeres. Por un lado, hay una falta de *reconocimiento ontológico* hacia las mujeres trans al no respetarles su identidad y cuestionarla hasta llegar a la violencia. Se pone en cuestión su identidad y su propia vida. Por otro lado, socialmente no son reconocidas como personas dignas de derechos tras haber cometido algún crimen.¹⁷⁸ Son personas excluidas al margen de lo social, es decir, no gozan del *reconocimiento normativo* al no ser personas deseables en la sociedad y no entrar en las normas de reconocibilidad de los cuerpos. Esto no solo por parte del Estado sino también por la sociedad en general. Cabe señalar que cuando me refiero al reconocimiento normativo no me refiero únicamente al reconocimiento estatal sino a un plano social. Sin embargo, mantengo presente que el Estado también detenta reconocimiento hacia las personas lo cual involucra políticas de exclusión hacia ciertos grupos.

De esta forma, por un lado, no se les reconoce como mujeres, negando así su identidad y afectando la autopercepción que tienen de sí. Por otro lado, obtienen un rechazo social tras haber cometido algún crimen y no se piensa en el estado precario en el que se encuentran dentro de las cárceles.¹⁷⁹

La violación de los derechos de las personas trans se manifiesta en diversos países latinoamericanos donde sigue existiendo una falta de reconocimiento de la identidad de género por parte del Estado, lo que conlleva una serie de obstáculos en los campos de la salud, del acceso a la justicia, de la inserción y permanencia en la educación, y del trabajo. Por ejemplo, la Organización Internacional del Trabajo (2012) señala que las personas trans tienen dificultades en sus empleos debido a que no pueden obtener un documento de identidad que refleje su género y su nombre, además de que no se les permite usar los sanitarios adecuados a su adscripción identitaria.¹⁸⁰

¹⁷⁸ No me centraré en una discusión acerca de la justicia y el punitivismo debido a las limitaciones de la tesis.

¹⁷⁹ Hay una gran variedad de estudios en torno al punitivismo y la falta de cuidado que hay hacia las personas en la cárcel. Soy consciente de que este tema es muy complejo, sin embargo, por motivos de la tesis no me detendré en abarcarlo a cabalidad. Me limitaré a mencionar que hay una exposición mayor a la violencia y la vulnerabilidad en las prisiones que en otros sectores de la sociedad.

¹⁸⁰ Zamora-Martínez et al., «Entre la precarización de los derechos y la producción de subjetividad poliductica en experiencias de jóvenes trans en México», 122-23.

Esta falta de reconocimiento tiene implicaciones en diversos ámbitos de la vida de las personas trans. Específicamente en el caso de la inclusión o no de mujeres trans en cárceles de mujeres se ve aún más claro. Debido a que no se les reconoce como mujeres se les manda a cárceles de varones lo cual implica exponerlas a mayor violencia. Esta postura ha sido tomada por una faceta del feminismo transexcluyente, el cual ha optado por exigir la exclusión de las mujeres trans en las cárceles de mujeres. Esta postura tiene varios problemas que deberían estar sujetos a debate. Tal como lo menciona Butler:

Si el problema implícito es que alguien que tiene pene, o incluso alguien que alguna vez lo tuvo, violará porque el pene es la causa de la violación, o que la socialización de las personas que tienen pene es la causa de la violación, más vale que estas afirmaciones sean objeto de debate. La violación es un acto de dominio sexual y social, como han argumentado muchas feministas, que se deriva de unas relaciones sociales que establecen la dominación masculina y el acceso no consentido al cuerpo de las mujeres como un derecho y privilegio. La razón de este dominio no es biológica; el cuerpo está organizado y marcado por las relaciones operativas de poder que están obrando.¹⁸¹

A lo que quiero llegar es a que hay una falta de *reconocimiento ontológico* hacia las personas trans por parte de feministas transexcluyentes. El problema no es de orden organizativo, sino que es una lucha por el reconocimiento. En el caso de mujeres trans en situación de cárcel, no solo deben luchar por sus condiciones como presas y la posibilidad de quedar en libertad, sino que también deben de luchar para que se les reconozca como mujeres y puedan ser enviadas a cárceles femeninas. El problema de reconocimiento por parte de las feministas transexcluyentes es ontológico porque esta vertiente “niega la existencia de personas a las que les ha costado bastante conseguir reconocimiento social, protección legal frente a la discriminación y una atención sanitaria adecuada y afirmativa.”¹⁸²

Suscribo a Elizabeth Duval al considerar que “lo trans supone un movimiento simbólico en la constitución del género (lo cual no quiere decir que no tenga implicaciones reales o concretas, tanto social como subjetivas, para la vida material de los individuos). Este movimiento simbólico repercute no solamente en cómo somos percibidos por el otro, pues es la misma percepción del otro lo que nos da sentido y nos construye, sino también en cómo nos imaginamos (y la imaginación no es una decisión del libre albedrío) a nosotros mismos,

¹⁸¹ Butler, Judith, *¿Quién teme al género?*, 185.

¹⁸² Butler, Judith, 178.

la imagen que nos damos, y cómo una disonancia entre esta imagen y la imagen percibida por el otro puede causar sufrimiento: no solamente en el caso de los trans, sino también en el caso de tantas otras diferenciaciones.”¹⁸³

Por fortuna, sí hay reconocimiento ontológico hacia mujeres trans por parte de otras personas. Por tal motivo, no quedan al margen de lo social de manera absoluta, hay personas que les reconocen como mujeres y por tal motivo se puede pensar en otras formas de habitar el mundo donde tengan lugar.

Ahora bien, en torno al espacio de aparición podemos entender que los cuerpos que realizan acciones en conjunto con una finalidad política conforman movimientos sociales que se van consolidando a lo largo de su práctica. Específicamente crean un espacio de aparición al actuar en conjunto. Por ejemplo, en la Ciudad de México se ha realizado por tres años consecutivos la “marcha lencha” en la cual personas disidentes que forman parte de las lenchitudes (lesbianas, pansexuales, bisexuales, etc) se juntan para marchar y hacer diversos eventos entre ellos vogue, presentaciones de música lésbica, stand up, etc.

En este mismo espacio hay reconocimiento ontológico hacia las mujeres trans y personas no binarias ya que explícitamente se les invita a formar parte de la marcha lencha si consideran ser parte de alguna lenchitud. Esta clase de actos no serían posibles si se tuviera una postura transexcluyente, probablemente harían un llamado a mujeres que fueron asignadas como mujeres según sus genitales y excluirían a mujeres trans lesbianas, personas no binarias bisexuales, etc.

En suma, el estatus ontológico de los sujetos que conforman los movimientos sociales se da en dos registros. Por un lado, tenemos el *espacio de aparición ontológico* el cual nos permite comprender la condición de aparición hacia otros cuerpos y seres vivos. No podemos salir de esta condición ya que es constitutiva de la vida. Por otro lado, tenemos el *espacio de aparición performativo* el cual se conforma con la acción conjunta.

Por otro lado, tenemos el *reconocimiento ontológico* el cual, de darse, permite la conformación de movimientos sociales y acciones en conjunto. Por lo tanto, la creación de

¹⁸³ Duval, *Después de lo trans. Sexo y género entre la izquierda y lo identitario*, 280.

espacios de aparición performativos. Este reconocimiento se da en relación con las normas de reconocimiento vigentes en el mundo, aunque no depende de ellas. Se puede dar *reconocimiento ontológico* entre personas que no formen parte de lo reconocible socialmente. Por esto mismo es que se pueden formar alianzas políticas entre movimientos sociales.

A su vez, hay una lucha por el reconocimiento entre las personas que conforman los movimientos sociales. Pueden no formar parte de la normatividad de lo reconocible, pero entre ellxs puede *darse reconocimiento ontológico* y así podrán conformar las luchas en común como sucede en el caso de las alianzas entre personas trans y ciertos movimientos lésbicos. Sin embargo, también puede ser que no se de este reconocimiento, como hemos visto en el caso del feminismo transexcluyente.

No obstante, la realidad es aún más compleja de lo que podríamos creer, pero a mi parecer, estos conceptos nos permiten aproximarnos a las problemáticas entre movimientos sociales y nos dan luz para poder buscar soluciones. Principalmente porque para buscar soluciones hay que saber nombrar el problema.

CONCLUSIÓN

Al inicio de la presente investigación planteé dos preguntas claves: ¿cómo se conforman los movimientos sociales? y ¿qué ocurre *entre* los individuos que forman parte de ellos? Esto debido a que mis dos principales problemas son pensar en el estatus ontológico de los cuerpos que conforman los movimientos sociales y lo que lo que subyace a las relaciones que guardan entre ellos.

Inicié buscando dar respuesta a ambas preguntas. Para lo cual, propuse una serie de conceptos: *espacio de aparición ontológico*, *espacio de aparición performativo*, *reconocimiento ontológico* y *reconocimiento normativo*. Dichos conceptos los sustraje de conceptualizaciones propuestas por Hannah Arendt, Judith Butler y Hegel respectivamente. Es decir, puse en relación teorías de los tres autores para así poder encontrar conceptos que dieran respuesta a mis inquietudes.

De esta forma, uno de los principales objetivos de la investigación fue proponer conceptos que nos permitieran tener un mejor entendimiento de la configuración de los movimientos sociales y ahondar en lo que subyace en la relación entre movimientos, principalmente entre aquellos que tienen agendas políticas dispares.

En el primer capítulo busqué mostrar que, siguiendo la lectura de la filosofía de Hannah Arendt, hay dos formas de entender el *espacio de aparición*. Por un lado, está el concepto de espacio de aparición desarrollado en *La condición Humana* el cual puede comprenderse como aquel espacio que se configura por la acción y el discurso entre los individuos que actúan en concierto. A este concepto lo denominé *espacio de aparición performativo*. Por otro lado, encontramos la categoría de espacio de aparición desarrollado en *La vida del Espíritu*. En dicho texto rastreamos una concepción del espacio de aparición que nos permitió pensarlo como el acto de aparecer unx frente a otrx de una manera sustancial, es decir, esta relación es la base de toda relación entre seres vivos que comparten el mundo común. A este segundo concepto lo denominé *espacio de aparición ontológico*.

En el segundo capítulo abordé la lectura que tiene Judith Butler de la *Fenomenología del espíritu*, así como la comprensión que tiene del reconocimiento a lo largo de su obra. Fue

a partir de esta lectura que logré demostrar que hay dos conceptualizaciones del reconocimiento. Por un lado, tenemos *el reconocimiento ontológico* el cual se refiere al acto de reciprocidad entre individuos que se conciben entre sí como iguales en tanto sujetos activos del mundo en común. Esto nos permitió pensar el carácter de mutua vulnerabilidad y necesidad de los sujetos. En otras palabras, concluimos que el reconocimiento puede entenderse como aquello que ocurre en el encuentro entre dos sujetos que son en tanto se relacionan y se reconocen mutuamente. Se da, en términos hegelianos, en el momento del encuentro y mutua mirada de las dos autoconciencias que son solo si se da el reconocimiento.

Por otro lado, encontramos el *reconocimiento normativo* el cual hace referencia a las normas que rigen la manera en que serán percibidos los cuerpos, es decir, la manera en que se leen y registran los cuerpos en función de ciertas normas sociales. Este carácter normativo del reconocimiento es equiparable a la comprensión de reconocibilidad que desarrolla Judith Butler. Precisamente, podría decir que el *reconocimiento normativo* se da en función de las normas de reconocibilidad presentes en el orden social. Es decir, dependen de las normas de género, clase, raza, etc. Determinan en cierta manera cómo serán comprendidos y leídos los cuerpos de las personas.

Puse en relación el concepto de reconocimiento abordado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* y la propuesta de Judith Butler debido, principalmente, a que el filósofo norteamericano ayuda a entender el reconocimiento en términos corpóreos. Específicamente a través de la conceptualización del término de *precariedad* es que da cuenta del cuerpo en las relaciones sociales entre sujetos.

De igual forma, busqué tener presente que hay cuerpos que son más visibles en su precariedad que otros. Lo cual demuestra que hay normas que excluyen a ciertos cuerpos al margen de lo humano según normas que determinan quién es digno de ciertos derechos o de protección mientras que otros cuerpos no gozan de esos privilegios. Y es precisamente a través de la acción de las luchas sociales que se pone en evidencia esa diferencia. Por medio de la protesta es que se vuelve visible las normas de reconocimiento, así como la diferencia en la vulnerabilidad de los cuerpos.

Ahora bien, cabe señalar que la distinción entre *reconocimiento ontológico* y *reconocimiento normativo* es meramente analítica ya que no considero que haya una distinción entre el orden de lo social y lo ontológico. Como lo demostré en el segundo capítulo, hacer esta distinción del reconocimiento nos permitió aproximarnos a los movimientos sociales de una mejor manera y, así, lograr comprender una parte de las dos cuestiones que he buscado responder a lo largo de la tesis.

Hasta este punto, podemos observar que logré responder a la pregunta sobre cómo se configuran los movimientos sociales a través de la conceptualización del espacio de aparición y el reconocimiento ontológico. Precisamente, demostré que en la conformación de movimientos sociales se crea un *espacio de aparición performativo* el cual se constituye a través de la acción conjunta de los individuos que conforman las luchas sociales. De igual forma, llegamos a la conclusión de que los seres humanos se encuentran en un estado de mutua exposición y vulnerabilidad al aparecer unxs frente a lxs otrxs y dependemos de esa aparición, es decir, del *espacio de aparición ontológico*. Asimismo, demostré que para que pueda darse esa acción conjunta de los sujetos tiene que haber *reconocimiento ontológico* entre los participantes, es decir, si se reconoce en un sentido fundamental la vida del otrx con el que se lucha conjuntamente. De lo contrario, no podría haber una alianza.

En la última parte de nuestra investigación, busqué responder a nuestra segunda cuestión, a saber, ¿qué sucede entre movimientos sociales? Para lo cual opté por abordar la relación del transfeminismo con cierta vertiente del feminismo transexcluyente. Así, logré dar cuenta de que en la relación entre movimientos sociales ocurre una lucha por el reconocimiento.

Demosté que sin *reconocimiento ontológico* no hay alianza posible ya que una parte no reconoce la vida de la otra. De esta forma, las personas trans no solo se enfrentan a no tener el reconocimiento normativo, es decir, no cumplen con el registro de ser humano hegemónico lo cual los lleva a vivir al margen de lo social, sino que tampoco tienen *reconocimiento ontológico* por parte de personas que aparentemente comparten lucha, es decir, el feminismo.

Finalmente, a lo largo de la investigación demostré dos tesis principales. La primera de ellas es que los movimientos sociales se conforman a través de las acciones conjuntas de sus integrantes. Principalmente, lo abordé en el primer y segundo capítulo. Por otro lado, demostré una segunda tesis, a saber, que hay una lucha por el reconocimiento en la relación entre distintas luchas sociales. Es decir, lo que subyace a la relación entre ellas es el reconocimiento, lo cual deriva en alianzas o pugnas.

Si bien, en la presente investigación no busqué abordar cuestiones ontológicas en torno al género, considero pertinente mencionar que mi decisión de abordar la lucha transfeminista se debe a que me parece que detrás de la cuestión sobre el sexo/género hay una pregunta por el ser. De igual forma da pie a pensar la manera en cómo se conforma la subjetividad. Este sería una propuesta para futuras investigaciones.

En suma, los conceptos propuestos en la tesis nos permiten abordar los movimientos sociales de una mejor manera, nos permiten un entendimiento de la configuración de estos, así como de la relación que guardan entre ellos. Lo cual nos permite comprender mejor la manera en que se dan y cómo podemos buscar soluciones o diálogos para poder tener agendas políticas conjuntas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellón, Milton. «La concepción posthegeliana del reconocimiento en la filosofía de Judith Butler.» XXVI, n.º 2 (2021): 61-80.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. México: Paidós, 2019.
- . *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós, s. f.
- . *Los orígenes del totalitarismo*. España: Taurus, 1998.
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política*. España: Paidós, 2017.
- Butler, Judith. *Lenguaje, poder e identidad*. España: Editorial Síntesis, 2004.
- . *Marcos de guerra*. España: Paidós, 2010.
- . *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2021.
- . *¿Quién teme al género?* España: Paidós, 2024.
- . *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- . *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Butler, Judith, y Catherine Malabou. *Sé mi cuerpo*. México: Paradiso Editores, 2021.
- Butler, Judith, y Gayatri Chakravorty Spivak. *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Campillo, Antonio. «Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt.», n.º 26 (2002): 159-86.
- Chávez Mac Gregor, Helena. «Ocupar el espacio, la batalla por la política.» 7 (2014).
- . «Políticas de la aparición: estética y política.», s. f.
- Duval, Elizabeth. *Después de lo trans. Sexo y género entre la izquierda y lo identitario*. La Caja Books, 2021.
- Federici, Silvia. *Ir más allá de la piel*. Tinta Limón, 2022.
- Gamero, Isabel. «Paradojas y retos de los transfeminismos», 2016, 415-25.
- Gherovici, Patricia. *Psicoanálisis transgénero*. México: Paradiso Editores, 2022.
- Guerra, Lucía. «Subjetividades lesbianas en los espacios no inscritos de la identidad.», 2011, 157-71.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan. «Hacia una nueva metafísica del género» 59 (2019): 48-74.
- Guzmán Useche, Nataly. «Las rutas del viaje en la cuestión del reconocimiento: un diálogo con la obra de Judith Butler.» 37 (2016): 133-48.

- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 2019.
- hooks, bell. *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. España: Traficantes de Sueños, 2020.
- Keucheyan, Razmig. *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. España: Siglo XXI, 2013.
- Martínez Ruiz, Rosaura. «El trauma o en busca de la agencia perdida» 72, n.º 181 (2023). <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n181.107694>.
- Osborne, Raquel. «Un espeso muro de silencio: de la relación entre una <<identidad débil>> y la invisibilización de las lesbianas en el espacio público.», 2008, 39-55.
- Plot, Martín. «Cuerpo y espacio de aparición en Arendt y Butler.» Presentado en Conflicto, discurso y política: A 60 años de La Condición Humana, Universidad Nacional de La Plata, agosto de 2018. <http://eventosci-fi.fahce.unlp.edu.ar/jornadas-internacionales-hannah-arendt/vi-jiha/actas/actas/jornadas-internacionales-hannah-arendt/vi-jiha/vi-jiha>.
- Rabotnikof, Nora. *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: UNAM, 2005.
- Rosaura Martínez Ruiz, «El trauma o en busca de la agencia perdida» 72, n.º 181 (2023), <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n181.107694>.
- Sembler, Camilo. «Políticas de la vulnerabilidad. Cuerpo y luchas sociales en la teoría social contemporánea.» 19, n.º 3 (2019).
- Taylor, Charles. *Multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*. México: FCE, 2000.
- Valencia, Sayak, y Sonia Herrera Sánchez. *Transfeminismos y políticas postmortem*. España: Icaria, 2021.
- VVAA. *Transfeminismo o barbarie*. Madrid: Kaótica libros, 2020.
- Zamora-Martínez, Lenin Adolfo, Ignacio Lozano-Verduzco, Juan Carlos Mendoza-Pérez, Andrew Eaton, y Shelley Craig. «Entre la precarización de los derechos y la producción de subjetividad poliductiva en experiencias de jóvenes trans en México» 65 (2023): 119-47.