

El frío concepto de lo humano. Vínculos feministas prometedores

The Uninhabitable Concept of the Human. Some Promising Feminist Bonds

Elvira Burgos Díaz

RESUMEN

En este trabajo la noción moderna occidental de sujeto se presenta como problema. El objetivo que se persigue es analizar los efectos dañinos y violentos que ocasiona. Se argumenta que el sujeto impermeable, rígido, autónomo, racional, asfixia la vida en su multiplicidad. Con esta finalidad, se realiza una reflexión crítica del dualismo metafísico en la que se mostrará que las aportaciones feministas son las más adecuadas para problematizar al sujeto abstracto descorporalizado y para articular concepciones de la subjetividad menos excluyentes y más habitables. Los textos de Butler nos conducen al sujeto performativo, un sujeto constituido en la interdependencia y en la vulnerabilidad. El feminismo del colectivo del río Combahee nos propone la imbricación de las categorías que nos configuran y que, también, nos oprimen. Lorde redefine las diferencias y las formula en interconexión y en una dimensión creativa. La obra de Ahmed retoma la fuerza del feminismo negro en su propuesta de los conceptos sudorosos. Curiel denuncia al sujeto colonial moderno y sus consecuencias evidentes en el presente. En definitiva, el trabajo concluye afirmando los pensamientos feministas que subvierten al sujeto humanista y su organización jerárquica del mundo.

Palabras clave: procesos de subjetivación, performatividad, interdependencia, imbricación, diferencia.

Elvira Burgos Díaz 

Universidad de Zaragoza – España. eburgos@unizar.es

<http://doi.org/10.46652/resistances.v4i7.113>
ISSN 2737-6230
Vol. 4 No. 7 January-June 2023, e230113
Quito, Ecuador

Submitted: March 06, 2023
Accepted: June 03, 2023
Published: June 25, 2023
Continuous Publication



ABSTRACT

In this paper the modern Western concept of the subject is problematized. Our goal is to analyze the violent and harmful effects it causes. We will argue that the invulnerable, rigid, autonomous, and rational subject suffocates life in its multiplicity. For this purpose, we will offer a critical reflection on metaphysical dualism which will show that feminist thought is in a privileged position to problematize this abstract, disembodied subject and act as a catalyst for change by articulating conceptions of subjectivity which are less exclusionary and uninhabitable. Butler offers us her concept of the performative subject, a constitutively vulnerable and interdependent agent. The Combahee River Collective's feminism uses the concept of "interlocking oppressions" to show the impossibility of separating the categories which both constitute and oppress us. Lorde redefines the concept of differences and views them as configured in interconnection in a unique creative dimension. Ahmed's work takes up the strength of Black Feminism with her "sweaty concepts". Curriel denounces the modern colonial subject and its impact on our present. To sum up, this article brings to the fore feminist perspectives which subvert the humanist subject and its hierarchical organization of the world.

Keywords: processes of subjectivation; performativity; interdependency; interlocking; difference.

1. Introducción: conceptos peligrosos

La crítica a la concepción humanista del sujeto posee una relevancia fundamental dado que las ideas y discursos se materializan en nuestras vidas y en los entornos en los que habitamos. Los conceptos importan, nos pueden herir e incluso aniquilar; por otro lado, son capaces de permitirnos respirar y prosperar. Importa, por tanto, qué conceptos formulemos porque traen consigo consecuencias nada desdeñables.

El cuestionamiento del sujeto unitario, monolítico, abstracto, racional, que se concibe sin cuerpo y superior a la materia orgánica y sensible, tiene una amplia trayectoria, lo que indica también que se trata de un problema que merece una especial atención. Y en este inacabado camino en el que se muestra imprescindible la pregunta por el sujeto, son diversos los textos ofrecidos, sus enfoques, objetivos; las perspectivas de análisis son plurales, se diseminan, así lo evidencia la historia de la filosofía occidental. Nietzsche es aquí un incisivo crítico de esa historia, para él la "historia de un error". Nietzsche, además, en su singular modo de hacer filosofía deja una huella que incita el pensamiento hasta nuestros días. Pero en este extenso recorrido de sospecha en torno al concepto de lo humano, nuestra mirada se detiene en particular en las reflexiones feministas.

En la orientación feminista que defendemos, una significativa crítica de la concepción del sujeto dominante en Occidente es la que realiza Judith Butler a lo largo de sus obras. La interpelación la formula desde diferentes ángulos, siempre con insistencia y con urgencia ya que resalta los efectos tangibles de los discursos en nuestras vidas concretas. Incide en señalar cómo conforman

nuestras psiques, sentimientos, emociones; cómo las palabras se hacen cuerpo, se enredan en los procesos de materialización de nuestros cuerpos. Ese sujeto que Butler enfrenta con fuerza es “un peligro”, por las consecuencias que conlleva:

El mayor peligro para mí es el peligro del sujeto autónomo y monolítico que intenta establecer límites e impermeabilidades absolutas, porque ese es el sujeto que se niega a reconocer su carácter fundamentalmente social y su interdependencia. Y me parece que sobre este tipo de base no puede construirse ninguna ética o política sólidas. (Butler, 2008a, p. 410)

Subrayar esta perspectiva, que la conceptualización moderna de lo humano deriva en consecuencias dañinas para nuestras vidas, es el objetivo clave que nos proponemos desarrollar a través de propuestas feministas antifundamentalistas, anticoloniales y desnaturalizadoras de las relaciones de dominación. Nos guía en la tarea una prometedora constelación de conceptos y de textos feministas que aquí interrelacionamos desorientando el estricto orden cronológico de su escritura, con el fin de disentir de la linealidad que la fría razón occidental impone. De la noción de interdependencia afirmada por Butler retrocedemos hacia la idea de imbricación gestada por el feminismo negro y cuya relevancia se despliega en múltiples miradas feministas. Con ellas, interdependencia, imbricación, otras palabras se alían en este trabajo: diferencias, vulnerabilidad, resistencia.

2. Falsos ídolos

Iniciamos este recorrido remitiendo a preguntas enunciadas por Nietzsche y elaboradas más tarde por Butler. La historia occidental es la “Historia de un error”, según la metafórica alusión de Nietzsche (2016) en su *Crepúsculo de los ídolos*. El error, a la vez epistemológico y ontológico, no se mide con el criterio dogmático, metafísico, de la verdad y de la mentira sino por las heridas que produce; lo errado es justamente el establecimiento de la verdad en sí, del ser en sí, y la consiguiente escisión del pensar y del sentir, de la razón y del cuerpo, del sujeto y del objeto, del yo y del tú, de lo uno mismo y de lo otro distinto, extraño, diferente. Nietzsche escribe con pasión sobre el perjuicio para la vida del dualismo metafísico inmovilizador, y de su fundamentalismo obsesivo, que asfixia el devenir en su multiplicidad.

Esa “fábula” a la que se le ha dado crédito en su decir y hacer desgarrador, limitador y jerarquizador, no deja de envolver y alimentar a ese individuo “arrogante”, habitante de la “soberbia” tierra de Occidente, protagonista de la narración de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En ese temprano texto se lleva al absurdo la pretensión humana, de cierta concepción de lo humano, de ser el centro y motor del mundo; se cuestionan nuestras construcciones antropomórficas y

antropocéntricas, que definen lo humano en su lejanía de lo animal, y en su superioridad absoluta sobre toda vida, orgánica e inorgánica (Nietzsche, 2011, nota 1 de Llinares, Sánchez y Santiago, p. 611). Y por encima de todo, como instancia gobernante superior, se erige el intelecto y a quien se le atribuye en su mayor desarrollo: “el más orgulloso de los seres humanos, el filósofo, cree estar viendo por todas partes los ojos del universo telescópicamente dirigidos sobre sus obras y pensamientos” (Nietzsche, 2011, p. 609). De modo que esa concepción de lo humano puesta en cuestión, llevada al ridículo, objeto de burla, separa, divide, establece sólidas jerarquías entre lo humano y lo no humano, y en el interior de lo humano impone la distancia, la superioridad y el privilegio del intelecto, razón, mente, entendimiento, sobre la experiencia y vivencia sensible, sobre el cuerpo. El intelecto como facultad que descubre y desvela esa verdad que se otorga el valor de corresponder con la realidad, y que desprecia los sentidos y sus órganos impuros, que rebaja el cuerpo que lo sostiene y que quiere evadirse lo más posible de la tierra. El intelecto es ese “engreído” que para Nietzsche “no es más que un recurso añadido a los seres más desdichados, delicados y efímeros” (2011, p. 609); el intelecto encuentra su mayor capacidad en el arte de la ficción y del engaño, precisamente. Este es un camino que recorre Nietzsche para discutir los dualismos verdad y mentira, filosofía y arte, razón y cuerpo.

No sorprende, en consecuencia, lo escrito como final de la “Historia de un error” donde se anuncia otro pensar y vivir lo humano, en el que la violencia del dualismo metafísico si no erradicada al menos quede debilitada: “Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más duradero” (2016, p. 635). Esa sombra, alusión a la moral, a la interpretación moral del mundo, pretende arrasar la visión trágica y dionisiaca defendida por Nietzsche desde sus primeros escritos preparatorios de *El nacimiento de la tragedia*, en particular en su texto *La visión dionisiaca del mundo*. El bien como fundamento de la verdad y la verdad como fundamento del bien, intelectualismo moral, círculo que envenena la vida, esa para la que Nietzsche reclama pasión, la implicación entregada de cada uno de nuestros sentidos en interrelación, también de la sabiduría, pero de una sabiduría que no sería sin el arte, la tragedia, y sin la alegría, la risa, el baile, la música, la excitación del cuerpo entero; sin Dioniso no sería.

En *De la genealogía de la moral* cuestiona el valor del origen, quiebra los fundamentos, afirma el devenir en su contingencia; el bien y el mal metafísico y de las religiones, que permanece incluso cuando “dios ha muerto”, en la penumbra de su sombra, resulta desbaratado en sus pretensiones. Se desvela la lógica perversa de poder como génesis de la moral cristiana, objeto persistente de la crítica nietzscheana; esa moral actúa como la araña, atrapa en sus redes, enferma a la gente con su alimento, sus leyes, dogmas. Y a esa gente que ha llevado a la enfermedad les promete salvación siempre y cuando sigan el camino recto, el definido por la clase sacerdotal y que consiste en obediencia absoluta a su autoridad.

Mediante la crítica a la moral, a la religión, a la metafísica, a su dañina comprensión del mundo y del ser humano, Nietzsche enfrenta el horizonte dualista, asimétrico y vertical, impuesto en

Occidente. En su figuración extramoral, en su juventud, en su escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, quiebra el orden metafísico mediante su concepción del lenguaje. El criterio ni es el bien ni el mal, ni la verdad ni la mentira, es la vida, en su sentido trágico y dionisiaco, impulsos, pulsiones, fuerzas, máscaras que se enredan unas con otras, sin original ni fundamentos, sin principio ni fin; la vida que se vislumbra en un horizonte sin dios, donde lo originario se revela como ficción, la verdad como una convención.

El lenguaje no nos muestra una realidad en sí sino que actúa en el ámbito de nuestra relación con las cosas, no nos da acceso a las cosas en sí mismas, nos acerca los objetos a nuestro contexto humano. No hay significados propios y otros impropios, todos son impropios; el lenguaje es retórico. Y la metáfora ni queda aislada ni infravalorada en relación con el concepto, ante todo se resaltan sus vínculos constitutivos, la rotura de la separación que divide y contrapone. Nietzsche afirma aquí una concepción de lo humano como “sujeto *artísticamente creador*” (2011, p. 615). Lo que no supone que la metáfora y la ficción se impongan ahora sobre los conceptos racionales y abstracto. Se trata de una apuesta por deshacer el dominio de las contraposiciones asimétricas. Porque, como leemos en la “Historia de un error”, en su conclusión: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿quizá el aparente?... ¡No, de ningún modo!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*” (2016, p. 635).

Emerge una figuración de lo humano, metafórico-conceptual, se podría quizá decir, desde otro lugar, sin someterse al dualismo y su lógica de poder, en ausencia de fundamentos, de la búsqueda del origen como principio rector; en un intento de ir *más allá*, dejar atrás, la violencia del bien en sí y de la verdad en sí, de lo propio e impropio, de lo recto y lo desviado. También se trata de no continuar por más tiempo la línea filosófico-occidental que desconsidera, margina, violenta aquello que nombra como lo otro distinto de sí, extraño, extranjero, periférico, monstruoso, mentiroso, incluyendo en ese otro rechazado al lenguaje del cuerpo, de la experiencia, de lo cotidiano, de lo sensible, concreto, emocional; sobre todo si ese llamado otro tiene un rostro que no es el de la blanquitud masculina occidental.

3. La ficción del sujeto soberano

El discurso feminista proyecta un tejido hecho de interconexiones conceptuales y afectivas, ideales y materiales. El sujeto postsoberano de Butler impulsa la crítica esbozada con Nietzsche hacia territorios expandidos. Butler aporta un feminismo antifundamentalista y antidualista que aprecia la crítica al valor del origen de *La genealogía de la moral* de Nietzsche. Wendy Brown, en esta dirección, en su texto *La política fuera de la historia* (2014), argumenta en contra de la concepción lineal y progresista de la historia, y aprecia la fuerza de la genealogía, en Foucault y en Nietzsche, como motor destructivo del denso principio que proclama la unidad cerrada de lo humano, sin fisuras ni fracturas. *La genealogía* discute el dominio exclusivo de lo racional sistemático y permite articular una política, y una ética, en la que los deseos y los vínculos son afirmados.

En su apuesta por un feminismo antiesencialista, Butler profundiza en la idea nietzscheana del sujeto como ficción discursiva, no sostenido en ser o substancia alguna. No prescinde de la noción de sujeto, pero lo piensa como efecto y no como punto previo de partida. Esta noción de sujeto como efecto, que pierde el carácter de ser entidad substancial, sólida y unitaria, idéntica a sí misma, transparente, racional, supone una severa crítica a la metafísica. El sujeto no metafísico, el sujeto que emerge y pervive siempre en proceso y en relaciones múltiples, anudado en las diferencias, es en Butler un sujeto configurado performativamente:

El desafío que implica replantear las categorías de género fuera de la metafísica de la substancia tendrá que tomar en cuenta la pertinencia de la afirmación que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* en cuanto a que “no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir; ‘el agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo. (Butler, 2001, p. 58)

En la noción butleriana de performatividad, el proceso reiterativo, no mecánico sino desplazado y desviado sin tregua, actúa como matriz de toda vida, a la vez corporal y discursiva. En su conceptualización del sujeto performativo se reconocen las dependencias en cuanto constitutivas del trazado de la subjetividad, también la dependencia de los materiales previos, como las elaboraciones nietzscheanas aquí subrayadas. Y subrayadas no desde luego por ser las únicas, pero sí por la peculiar contundencia con la que Nietzsche quiebra el edificio-*columbario* (2011) de la errada historia occidental, con contundencia y con la pasión de lo sensible. El siguiente fragmento suyo es uno de los que alientan la tarea de abrir el ámbito de lo pensable y vivible:

Se nota en mis primeros escritos una buena voluntad de horizontes no cerrados, una cierta prudente precaución frente a las convicciones, una desconfianza ante los embrujos y los astutos engaños a la conciencia que lleva consigo toda creencia fuerte; podrá verse en ello en parte la cautela del niño escaldado, del idealista engañado— más esencial me parece el instinto epicúreo de un amigo de las incógnitas que no quiere dejarse quitar fácilmente el carácter enigmático de las cosas, y finalmente, lo más esencial de todo, una aversión estética contra las grandes palabras virtuosas y absolutas, un gusto que se defiende de todas las oposiciones cuadradas, que *desea* una buena porción de inseguridad en las cosas y elimina las oposiciones, como amigo de los matices, de las sombras, de las luces de la tarde y de los mares infinitos. (Nietzsche, 2006, p. 125)

Desde una perspectiva feminista y de crítica a los rasgos más excluyentes que portan nuestros discursos, Butler lleva a cabo un cuestionamiento del marco o rejilla de inteligibilidad de la cultura occidental dominante que se cierra en torno a sí obscureciendo su propia lógica sostenida en la distribución diferencial, injusta, de privilegio y marginación. Como respuesta feminista a esta

ficción masculinista, encarnada, aunque pretende ser abstracta y de validez universal, en cuerpo blanco occidental cisheterosexual capitalista guerrero; como respuesta disidente, hallamos su sujeto performativo interdependiente y constitutivamente vulnerable. En su obra *El género en disputa* (2001) se percibe la emergencia de una perspectiva crítica de la noción moderna, soberana, del sujeto humano que se complace en su autonomía y racionalidad transparente y poderosa. Butler asume el trabajo de problematizar las categorías, que no es lo mismo que abandonarlas o censurarlas por completo, para mantener abierto el movimiento de sus desplazamientos y resignificaciones. Nos interroga no tanto sobre el sentido o significado estricto de las categorías como por los marcos epistemológicos y ontológicos que las generan y organizan y se interesa particularmente por las consecuencias o efectos que conllevan.

En la formulación y trayectoria de sus preguntas, sobre el sujeto, lo humano, el cuerpo, el sexo, el género, la racialización, la sexualidad, se observa cómo Butler apunta hacia una muy distinta comprensión y valoración de lo humano, procedente de un marco de inteligibilidad caracterizado por el devenir, su contingencia y fluidez; y en el que la revisión y autocrítica inconclusa dirige su mirada hacia las dinámicas de materialización de las conceptualizaciones. En ese marco que nos propone importa el reconocimiento de las interconexiones, lo que conlleva el desalojo de los dualismos metafísicos y sus jerarquías.

La performatividad reivindica la capacidad de acción inserta en el lenguaje, que hace algo más, incluso mucho más, que señalar un referente, al que, por otro lado, nunca logra atrapar; lo que no implica, desde luego, una defensa de un corte nítido entre lenguaje y realidad. En la entrevista titulada “Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos” (Butler, 2011), su argumentación conduce hacia la afirmación de la interrelación e interdependencia, también cuando se trata de lenguaje y cuerpo. De manera explícita, Butler comentó, en otra de sus entrevistas anteriores, que su interés por la producción de ontología es en cuanto “campo de contestación” (1998, p. 279), con el fin de discutir la línea que distingue entre cuerpos que importan y cuerpos desechables o vidas que merecen o no ser lloradas.

La puesta en cuestión del criterio dogmático de verdad efectuada por la concepción retórica del lenguaje se extiende, adquiere mayor alcance, en la concepción performativa, donde explícitamente se acentúa la acción material, corporal, de lo discursivo, el entrelazamiento íntimo entre lenguaje y cuerpo. Los efectos, las consecuencias vitales de las palabras, retienen la atención de Butler, lo que nos trae a Nietzsche a la memoria. Que los términos que usamos, con los que se nos reconoce, nos reconocemos, sean ficciones, no “verdades” en sentido metafísico, no les resta relevancia alguna. No por ello son prescindibles, o menos cruciales para nuestra existencia:

Pero ¿es justo decir que el “sexo” desaparece por completo, que es una ficción impuesta sobre y en contra de lo que es verdad, que es una fantasía sobre y contra la realidad? ¿O acaso estas oposiciones mismas deben reconcebirse de modo

tal que, si el “sexo” es una ficción, es una ficción dentro de cuyas necesidades vivimos, sin las cuales la vida misma sería impensable? Y si el “sexo” es una fantasía, ¿es tal vez un campo fantasmático que constituye el terreno mismo de la inteligibilidad cultural? (Butler, 2002, p. 23)

Las oposiciones y dualismos convencionales, precisamente, son desbaratados en la performatividad, afectando con ello el orden conceptual que rige lo que en nuestra cultura occidental es lo legible, inteligible y lo que no lo es. En *Cuerpos que importan* (2002), además, Butler se preocupa directamente por despejar aquellas interpretaciones de *El género en disputa* que ubicaban su performatividad o en el terreno del voluntarismo o en el del constructivismo lingüístico radical. Otro camino abre la performatividad. Ninguno de los dos términos, voluntad libre o subjetividad absolutamente determinada, carente de cualquier atisbo de libertad, nos indica la propuesta de Butler sobre el proceso de emergencia de lo humano y su conceptualización del sujeto, potsoberano, no caracterizado por una libertad incondicionada, sin límites, pero dotado, performativamente, de capacidad de acción, hacer, deshacer, resistir, subvertir, resignificar.

Que haya una cierta capacidad de acción y de resignificación del sentido y del uso de los términos, también de sus efectos y consecuencias, no implica, en absoluto, que se produzca un giro hacia una concepción del poder soberano, ubicado, en este caso, en el ámbito discursivo. Butler afirma explícitamente que “la agencia comienza allí donde la soberanía declina” (2004, p. 37). Por tanto, la capacidad de agencia no se instala en un sujeto concebido libre y autónomo, sino que depende de la configuración performativa de la subjetividad. En otras palabras:

Aquel que actúa (que no es lo mismo que el sujeto soberano) actúa precisamente en la medida en que él o ella es constituido en tanto que actor y, por lo tanto, opera desde el principio dentro de un campo lingüístico de restricciones que son al mismo tiempo posibilidades. (2004, p. 37)

La pregunta sobre quién dice que el análisis y la interpretación deban atenerse necesariamente a la oposición entre voluntarismo y determinismo, sobre quién establece que la realidad está dada, fijada, inmovilizada, es pertinente; es un modo de cuestionar la prepotencia del “soberano” que se otorga a sí mismo autoridad y legitimidad incuestionable, a la vez que violenta cualquier otro criterio, espacio o vida posibles.

El cuerpo, en tanto performativo, indica el vínculo profundo entre lo discursivo y lo orgánico. No se dan el uno sin el otro, se constituyen mutuamente, se requieren. Pero no se trata de reducir uno al otro. No hay aquí reduccionismo, ni biológico ni lingüístico. Butler nombra la relación entre cuerpo y discurso como “quiasmo” (2008b, p. 83). Afirma, en este sentido: “Nunca nos encontramos con un cuerpo ‘crudo’ o puro” (2008b, p. 84); se requiere mediación, conformación discursiva

para el proceso performativo de materialización corporal, y de ahí que los cuerpos, que no son datos substantivos previos, sean “producidos”, percibidos, dentro de un eje diferencial de valor, reconocimiento, importancia. En *Cuerpos aliados y lucha política* retoma esta figura retórica para persistir en la relevancia de su comprensión de la subjetividad; afirma “la relación quiásmica que existe entre las formas de la performatividad lingüística y las formas de la performatividad corporal. Ambas se superponen, no son distintas y, sin embargo, tampoco son idénticas la una a la otra” (Butler, 2017, p. 16).

Esta argumentación se formula en *Marcos de guerra* incidiendo en que el cuerpo no está al margen del ámbito de lo social en el que se conforma y habita. La ontología corporal que nos propone es una ontología social (2010, p. 15), pensar el cuerpo en lo social y a través de lo social. En este sentido, se resalta que el cuerpo se constituye en las relaciones, es relacional; de ahí que no sea una propiedad, idea que remite a la noción liberal del sujeto que reiteradamente discute Butler; mi cuerpo no es solo mío, aunque lo sienta y lo viva como propio. Esta relacionalidad en la que emerge y se desarrolla nuestra vida es múltiple, se refiere al entrelazamiento de lo orgánico y lo discursivo, al lenguaje y a las normas que a la vez que nos habilitan nos limitan, ambas dimensiones trabajando juntas; también a la dependencia, interdependencia con otros sujetos, los otros individuos sin los que no es posible la vida; además al contexto material e infraestructural, y al entorno medioambiental. Redes expandidas de interconexiones son resaltadas por Butler. Nuestra configuración performativa conlleva y acentúa la importancia crucial de estas interconexiones que nos constituyen.

Somos seres interdependientes porque somos performativos; lo que también podemos expresar en el lenguaje de la vulnerabilidad, en el peculiar sentido que le otorga Butler. Precariedad es término al que asimismo remiten sus obras. Vulnerabilidad visibiliza quizá en mayor medida la dimensión de los afectos, de la receptividad e impresionabilidad, y de la corporalidad y su dañabilidad; precariedad pone en evidencia la necesidad de recursos humanos y materiales. No obstante, ambos términos apuntan hacia la concepción butleriana de la subjetividad encarnada, sostenida en la socialidad, relacionalidad e interdependencia, y atravesada por el modo en el que actúa el marco dualista jerarquizador del mundo occidental. No contra la precariedad o vulnerabilidad constitutiva sino contra su uso perverso y violento, que caracteriza a ciertas normas, instituciones sociales y políticas, es contra lo que lucha. Cuando nuestras políticas acrecientan la precariedad y vulnerabilidad de individuos y poblaciones con el fin de reducir la vulnerabilidad y precariedad de otros sujetos y grupos, en un eje diferencial e injusto, es cuando se despliegan los análisis críticos de sus textos.

Desposesión es otra noción que articula sus reflexiones, en particular en diálogo con Athena Athanasiou. En esta conversación, Butler se muestra atenta a matizar la ambivalencia de los términos, en concreto el de desposesión. Por una parte, desposesión remite al proceso performativo que genera nuestra configuración en la vulnerabilidad, implicada en la socialidad en la que nos consti-

tuimos, por tanto, “la desposesión puede ser un término que marca el límite de la autosuficiencia y que nos establece como seres interdependientes y relacionales” (Butler y Athanasiou, 2017, p. 17). Aquí la desposesión, el estar de algún modo fuera de sí, se debe a los vínculos y contactos con las otras personas, lo que permite que nos desplazemos en función de recibir afectos y de donar afectos, debido a las acciones de otros individuos en interacción con las nuestras propias. Sin embargo, por otro lado, “la desposesión es precisamente lo que sucede cuando las poblaciones pierden su tierra, su ciudadanía, sus medios de supervivencia y se transforman en sujetos de la violencia militar y legal” (Butler y Athanasiou, 2017, p. 17). Los dos sentidos están vinculados: porque somos seres relacionales, porque “ya estamos afuera de nosotros mismos” (Butler y Athanasiou, 2017, p. 18), por este motivo, podemos ser privados de aquello que nos sostiene en la existencia, como el alimento, refugio, territorio. Es a este tipo de desposesión que implica privación injusta y violenta al que las pensadoras se enfrentan con sus argumentos. Cuando la desposesión cuestiona la noción de identidad cerrada, del sujeto unitario no necesitado ni de vínculos ni de interconexiones, señalando “la deficiencia de las ontologías identitarias” (Butler, 2017, p. 73), en tal caso, pensarnos en la desposesión es afirmar las alianzas que somos en cuanto subjetividades configuradas en la multiplicidad; de modo que cada yo es en sí una alianza (Butler, 2017, p. 73).

Nuestra emergencia en la relacionalidad y nuestro habitar inconcluso en la relacionalidad, implica, en Butler, que el sujeto, sujeto corporalizado, establece relaciones y es una relación. Lejos del sujeto soberano, su apuesta feminista aporta la noción de sujeto interdependiente: “Vivimos en profundas redes de interdependencia radical que la ideología del individualismo niega” (Butler, 2011, p. 59); la mirada hacia el cuerpo, afirma Butler, nos permite captar mejor la dependencia mutua que centrarse en “el individuo o en el ser humano racional” (Butler, 2011, p. 58); “porque como cuerpos somos vulnerables y dependientes” (Butler, 2011, p. 58).

La vulnerabilidad aliada con la resistencia es una reflexión singular con la que Butler acentúa su conceptualización ni individualista ni soberana de la subjetividad encarnada. A este respecto es significativo el texto “Repensar la vulnerabilidad y la resistencia” (2018). El sujeto clásico reivindica impermeabilidad como rasgo positivo, la impermeabilidad como su base constitutiva; es una noción masculina, según Butler, que se refuerza a consecuencia de los acontecimientos ocurridos el 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, interpretados como una violación de la nación y de la subjetividad estadounidense. Butler reflexiona sobre cómo a partir de ese momento se reconquistó todavía más la noción de sujeto cerrado en torno a sí, sin porosidad alguna, impermeable al daño, invulnerable:

Así que este tipo de hiperagencia, acción frenética, que pertenece a un sujeto que busca establecer su propia impermeabilidad se convirtió, creo, en más obvia y más sospechosa para mí. Es hasta cierto punto masculina, hasta cierto punto nacionalista, y sin duda alguna militarista. (Butler, 2008a, p. 409)

Su mirada crítica y feminista, en consecuencia, se vuelve hacia un sujeto precisamente caracterizado por la vulnerabilidad. Lo que no significa, en absoluto, que en sus anteriores reflexiones su concepción de la subjetividad, en constante debate con el sujeto soberano, individualista, fuera ajena a la noción de vulnerabilidad; porque la vulnerabilidad, en su significado butleriano, remite a la performatividad. Sin embargo, la vulnerabilidad adquiere mayor presencia en sus obras más recientes ya que con la vulnerabilidad resiste más directamente el núcleo de la reconfiguración masculina del sujeto, que gira, una y otra vez, con insistencia, hacia la reivindicación orgullosa de su invulnerabilidad.

Interesa subrayar que en la reflexión recogida en “Repensar la vulnerabilidad y la resistencia” adquiere relevancia la constatación de la ambivalencia tanto de la performatividad como de la vulnerabilidad y de la resistencia. La performatividad indica, por un lado, que las normas, las palabras, los individuos, actúan reiterativamente y que en su actuar nos afectan, aunque no podamos saber del todo de qué modo o con qué consecuencias; lo que remite a una cierta dimensión de pasividad, receptividad. Pero al mismo tiempo, por otra parte, los individuos actuamos performativamente y afectamos a las normas, al lenguaje y a las otras personas; aquí se indica nuestra faceta activa. Importante es atender a que ambas dimensiones, pasividad y actividad, se requieren mutuamente, no se dan la una sin la otra, nunca somos individuos completamente pasivos ni tampoco completamente activos; son elementos del mismo proceso performativo, de su ambivalencia; que nos afecten es condición de nuestra capacidad de afectar, y cuando actuamos no por ello dejamos de recibir acciones desde otros lugares.

Esta impresionabilidad, afectabilidad que emana de nuestra socialidad e interdependencia, y la agencia y actividad que desde ahí se habilita, es lo que Butler indica con su noción, también ambivalente, de vulnerabilidad y de resistencia, en alianza, no en oposición. Somos vulnerables a las palabras que nos nombran y el lenguaje es vulnerable a nuestra acción de resignificación y subversión. La vulnerabilidad posibilita la agencia. El ideal de resistir a la vulnerabilidad es masculino, pertenece a la noción de sujeto individualista, sujeto que se posee por completo a sí mismo y que tiene el suficiente control y poder como para dominar a otros sujetos, incluso para aniquilarlos; no los necesita para existir, piensa, al contrario, que su vida será más próspera cuanto menos se deje afectar, a medida que se acreciente su invulnerabilidad. En el feminismo de Butler, vulnerabilidad se enlaza a resistencia. Ciertamente que hay una dimensión de vulnerabilidad como dañabilidad que no deseamos, que no elegimos. Junto a este sentido, la vulnerabilidad, por otro lado, indica nuestra constitución en la relacionalidad, nuestra porosidad y afectabilidad como instancias motoras de la capacidad de afectar, de la acción. Esta vulnerabilidad constitutiva es existencial, pero en la medida en que nuestra existencia no es individual sino que está tejida en la socialidad. Por otra parte, si la nombramos como ontológica habrá que especificar que se trata de una ontología social. No podemos no ser vulnerables, no podemos rebasar la vulnerabilidad, ello implicaría dejar de ser sociales, no ser sujetos interdependientes configurados performativamente.

Además, las normas, las instituciones, también son vulnerables, se desplazan y se transforman. Resistimos visibilizando y exponiendo nuestra vulnerabilidad, la dependencia de redes extendidas, humanas y no humanas, discursivas, materiales, medioambientales, redes que son las que permiten nuestras vidas; resistimos, desde ahí, en la vulnerabilidad, las políticas y las nociones de subjetividad que son precisamente las que acrecientan la dañabilidad y precariedad distribuyéndolas injustamente en ejes diferenciales y de oposiciones binarias. Es el ideal de la invulnerabilidad el que se organiza arrojando fuera de sí la vulnerabilidad, en función de privilegios de sexo-género, sexualidad, clase social, territorio, de la primacía de la blanquitud. Un sentido de resistencia, como dijimos, es la resistencia a la vulnerabilidad, ese sentido es el que Butler cuestiona, aunque reconoce que hay aspectos de la vulnerabilidad en cuanto dañabilidad que no queremos y que deseamos poder superar. Ante ese ideal masculino de resistencia a la vulnerabilidad, nos pregunta:

¿Acaso la oposición a la vulnerabilidad pone en peligro un gran número de términos relacionados con la capacidad de respuesta, incluyendo la impresionabilidad, la susceptibilidad, la capacidad de ser dañados, la apertura, la indignación, la ira e incluso la resistencia? Si nada actúa sobre mí contra mi voluntad o sin mi conocimiento, entonces solo hay soberanía, la postura de control sobre la propiedad que tengo y sobre lo que soy, una forma aparentemente sólida y centrada en sí misma de la idea “yo” que pretende encubrir esas fallas de la identidad que no pueden ser superadas. ¿A qué forma de política apoya esta forma categórica de desaprobación? ¿No es el relato paternalista de la soberanía lo que, como feministas, estamos llamadas a dismantelar? (Butler, 2018, p. 46)

Vinculando vulnerabilidad y resistencia, su perspectiva feminista se distancia también de fundamentalismos valorativos, como el de la autenticidad, de la ética del cuidado entendida en tanto cualidad especialmente femenina o más desarrollada en las mujeres y en individuos feminizados; además, se aleja de la referencia al cuidado de la madre (Butler, 2018, p. 43) que implica el establecimiento de una dependencia unilateral, de la criatura pasiva hacia la madre agente. Butler moviliza el marco de inteligibilidad, dualista y jerárquico, dominante en la cultura occidental. Desarticular la oposición entre resistencia y vulnerabilidad es su propuesta feminista que desplaza el concepto de lo humano anclado en la unidad, en la soberanía, en la propiedad, en la jerarquía, en la exclusión, en la impermeabilidad.

4. Interconectando categorías

Desde otros contextos feministas, y con anterioridad al pensamiento de Butler, se desarrollan reflexiones poderosas para dismantelar la “casa del amo”, según expresión de Audre Lorde (2003, p. 115). Este sujeto patriarcal, autoritario, individualista, egoísta, violento, es desarticulado en la

propuesta que nos presenta la interdependencia constitutiva de toda subjetividad. *Un manifiesto feminista negro*, de *Combahee River Collective*, publicado en 1977, nos lega el importante concepto de imbricación. Si bien este manifiesto no se adentra explícitamente en el análisis de los procesos de configuración del sujeto, sí evidencia el problema de las categorías identitarias esencializadoras, en especial aquellas que sin reconocerlo se sostienen en cuerpos masculinos, blancos, de clase social privilegiada, heterosexuales. En el concepto de imbricación encontramos una crítica que fractura al sujeto individualista y la idea de causa y origen únicos y, con ello, si no directamente el marco dualista de pensamiento, sin duda cuestiona el establecimiento de jerarquías y de clasificaciones. Interdependencia, en el sentido butleriano en el que se conecta con performatividad y vulnerabilidad, no es exactamente lo mismo que imbricación o interrelación, tal y como se define en el *Manifiesto feminista negro*; sin embargo, subrayamos que ambos términos realizan un trabajo feminista para reconfigurar la noción de lo humano, y la práctica vital, en una dirección no violenta.

El concepto Hombre, como representación paradigmática de lo humano, de toda forma humana, de aquello en donde reside lo humano de lo humano, motivó, y continúa motivando, las justificadas críticas de quienes no tienen cabida en ese reducido canon, y de quienes se abren a marcos de pensamiento más habitables, libres e igualitarios, menos tóxicos y menos dañinos, tanto para los bichos humanos como para los no humanos o “más-que-humanos”, según la afortunada expresión de Donna Haraway (2019, p. 77). Análisis feministas de los años 70 del siglo XX cuestionan el abstracto, universalizador concepto de lo humano, en el sentido indicado, y también discuten la categoría Mujer, en sí misma y como necesaria para el feminismo teórico y práctico.

Cierto que el manifiesto de 1970 de las Radicalesbians (2009) ya incidió en problematizar el término mujer evidenciando que el feminismo no debía centrarse exclusivamente en el sexo-género, la sexualidad nos atraviesa igualmente; sin embargo, aun cuando las Radicalesbians desbordaran el criterio unitario señalado por el sexo, será en el concepto de imbricación del feminismo negro donde se percibirá la riqueza de la articulación concreta de las categorías, de la extensión de su multiplicidad y de su alcance político, también epistemológico y ontológico. En la categoría de imbricación se realiza una crítica al sujeto unitario, naturalizado, del humanismo. Este sujeto mujer que disputa el colectivo feminista negro del río Combahee tiene un cuerpo, pero el cuerpo que muestra es claramente insuficiente, en el mejor de los casos se refiere a un tipo muy concreto de mujeres, y aun así es muy discutible ya que el lenguaje de los sexos no deja de ser una ficción social, artificial.

En el manifiesto del feminismo negro, la categoría mujer se desvela críticamente como resultado de un reduccionismo inaceptable, de corte biologicista, en un contexto capitalista de supremacía de la blanquitud y de la heterosexualidad: “Como mujeres Negras creemos que cualquier tipo de determinismo biológico es una base especialmente peligrosa y reaccionaria en la cual construir una política” (2012, p. 81). La identidad asumida como asentada en un único rasgo prefijado, dado por naturaleza, definitorio, es puesta en cuestión desde posiciones y experiencias prácticas

desde las que emanan sus reflexiones. Ese tipo de identidad fija no responde a las condiciones vitales de las mujeres que integraban el colectivo feminista negro; mujeres negras, de clase social precarizada, lesbianas en su mayoría. Sus vidas se tejen en la interrelación de los aspectos que las constituyen. La opresión que padecen obedece a la imbricación de los sistemas de opresión, no solo al sexismo o al patriarcado, simultáneamente actúan el racismo, el capitalismo y el heterosexismo. De ahí que no compartan la postura del feminismo separatista, porque el separatismo atiende solo a un tipo de opresión.

Es relevante insistir en que esta noción de imbricación rompe la supuesta unidad del sujeto de un modo no accidental, no rebasable. El término tiene alcance epistemológico, por un lado, al reivindicar que el saber procede de la posición concreta que se habita; por otro lado, al indicar que el feminismo ha de proyectar una mirada crítica en múltiples direcciones al mismo tiempo, en una óptica que antecede a la defensa del conocimiento situado y de la doble visión, como mínimo, que realiza Donna Haraway (1995, pp. 313-346), quien, además, directamente reconoce su deuda con el feminismo negro, Audre Lorde, Barbara Smith, y el feminismo chicano, Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherríe Moraga, entre otros diversos feminismos que aprecia también como inspiradores del suyo propio. Pero imbricación remite asimismo a una ontología de la subjetividad que afirma la interconexión de diferencias marcadas socialmente como configuradoras del sujeto y la identidad. De modo que mujer no se concibe como categoría aislada, con significado por sí misma, a la que habría que sumar o añadir la categoría de negritud, clase social, sexualidad, también cada una de ellas definida independientemente y con trayectorias autónomas. En la imbricación, las categorías señaladas se conforman mutuamente, en la relación. Mujer negra y mujer blanca no comparten una supuesta categoría mujer universal con capacidad para representar a todas y a cada una de las mujeres. Los universales son violentos, esconden el rostro concreto del poder.

Afirman que sus políticas son identitarias: “Creemos que las políticas más profundas y potencialmente más radicales surgen directamente de nuestra propia identidad” (2012, p. 79), pero identidad aquí no tiene el sentido de esencia sólida y prefijada, no es una identidad como fundamento; indica que sus propuestas no son abstractas ni descontextualizadas, proceden de la experiencia concreta de sus cuerpos y en comunidad. Sus políticas identitarias otorgan valor a la materialidad de sus vidas y a sus vivencias compartidas. Reivindicando el concepto de imbricación, que toma como título de uno de sus más recientes libros, *Imbricación. Más allá de la interseccionalidad. Mujeres, raza y clase en los movimientos sociales*, Jules Falquet se preocupa por deshacer interpretaciones no acertadas del sentido que otorgaron a la expresión “políticas identitarias”. Sobre las feministas del colectivo, escribe: “conocen y afirman su lugar específico (no privilegiado) en los sistemas que ellas consideran más significativos (racista, heteropatriarcal y capitalista). Pero, para ellas, este lugar conocido y reivindicado no es de ninguna manera sinónimo de una identidad fija o natural” (Falquet, 2022, p. 150). Sus identidades son múltiples y están atravesadas socialmente. Sus políticas no quieren renunciar a ninguna de las diferencias que las constituyen, al contrario, porque son la matriz generadora de sus proyectos.

No obstante, como su meta es la eliminación de los sistemas de opresión imbricados, el *Manifiesto feminista negro* clama por la liberación de todos los individuos: “Somos conscientes de que la liberación de todas las personas oprimidas requiere la destrucción de los sistemas políticos y económicos del capitalismo y del imperialismo, así como del patriarcado” (2012, p. 79). Se podría decir que, procediendo de un lugar situado, su horizonte de lucha es global. Defienden las alianzas y coaliciones, no obstante, su política tiene una dificultad importante para lograr lo que pretende. Como ha subrayado Jules Falquet (2022, pp. 158-160), las feministas del colectivo del río Combahee no tienen privilegios ni de sexo, ni de sexualidad, ni de clase, ni el de la blanquitud, sin embargo, quienes tienen alguno de esos privilegios no renunciarán fácilmente a él, así que un importante número de individuos no persigue la eliminación de todas las dinámicas y relaciones de opresión; su lugar de dominación, precisamente, depende de la existencia de jerarquías. Pero que las alianzas efectivas, de momento, tengan un alcance limitado, antes que ser signo de la debilidad de la concepción de la subjetividad y del proyecto político de las feministas negras, es sobre todo indicio de la violencia con la que se amuralla el sujeto soberano.

5. Redefinir las diferencias

Integrante del colectivo feminista negro del río Combahee, Audre Lorde, además de formar parte del grupo de mujeres que posibilitó la emergencia del concepto de imbricación, elabora una fructífera reflexión sobre el concepto de diferencia, de extensas repercusiones en perspectivas feministas posteriores. La noción de diferencia ha sido entendida y aplicada en la cultura occidental de maneras divergentes, contradictorias; también en el ámbito feminista, como es sabido. Monique Wittig, junto con sus compañeras feministas materialistas francófonas, criticó con dureza la diferencia en cuanto diferencia sexual. Diferencia era, para ella, un término que procedía de lo que llamó “El pensamiento heterosexual” (Wittig, 2006, p. 53) o “contrato social heterosexual” (Wittig, 2006, p. 61). Implicaba siempre una clasificación dual y opresiva; lo diferente era lo Otro. La sociedad produce el concepto de lo Otro diferente con el fin de efectuar, y legitimar, la apropiación de ese Otro que ha construido. Con anterioridad a la marca social y cultural, la de lo Otro, no hay referente para el término. La idea, ciertamente, la recoge de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, mas Wittig la dirige no solo contra la falta de simetría del dualismo mujeres y hombres; la dota de un más extenso alcance al afirmar que la oposición binaria es una clasificación no natural sino social, cuyo fin es el control de unos individuos, las nombradas mujeres y quienes están en situación de dominación, por parte de otros sujetos, los llamados hombres y los que ejercen la dominación.

Mujeres y hombres son, para Wittig, clases sexuales. El ejercicio del poder social no solo separa en clases sociales, también en clases sexuales. El trabajo, en toda su amplitud, económico, sexual, intelectual, corporal, físico, emocional, se divide y jerarquiza de acuerdo con esa clasificación sexual que se ha establecido artificialmente y que a la vez que se produce se oculta, ya que lo producido se sitúa en el lugar de lo nombrado natural y alejado de lo cultural. Esta lógica de

la inversión, como eficaz herramienta de poder, también es visibilizada por Wittig: “La ideología de la diferencia sexual opera en nuestra cultura como una censura, en la medida en que oculta la oposición que existe en el plano social entre los hombres y las mujeres poniendo a la naturaleza como su causa” (Wittig, 2006, p. 22). La diferencia entre los sexos y toda otra diferencia, en cuanto marca que instaura el objeto de apropiación y sometimiento, es denunciada por Wittig: “En efecto, la sociedad heterosexual está fundada sobre la necesidad del otro/diferente en todos los niveles” (2006, p. 53). En su contexto feminista, Wittig se posicionó contra el feminismo francés de la diferencia sexual, al considerar que reforzaba y naturalizaba la apropiación de las mujeres por parte de los hombres.

Establecer una diferencia, según Wittig, suponía producir una herramienta con la que efectuar materialmente la dominación. En sus textos, la noción de diferencia fue objeto de sus críticas ya que la situó en el marco de la ideología de la dominación. En este aspecto, su concepción del sujeto humano, que en su lucha contra el dualismo rechaza por completo las diferencias en lugar de movilizar sus significados, no parece tener el alcance crítico, contra el sujeto clásico del humanismo, que consideramos que poseen las nociones de interdependencia e imbricación. No obstante, Wittig reivindica el cuerpo y la materialidad junto con el lenguaje, en interacción recíproca, sin jerarquizaciones; además, y consecuentemente, entrelaza naturaleza y cultura, cuestionando su existencia independiente:

En nuestras mentes y en nuestros cuerpos se nos hace corresponder, rasgo a rasgo, con la idea de naturaleza que ha sido establecida para nosotras. Somos manipuladas hasta el punto que nuestro cuerpo deformado es lo que ellos llaman “natural”, lo que supuestamente existía antes de la opresión. (Wittig, 2006, p. 32)

Tampoco hay que olvidar que siguiendo los análisis de su compañera Colette Guillaumin, desnaturaliza junto al sexo la marca de la raza, con lo que cuestiona el privilegio de la blanquitud y su naturalización: “Colette Guillaumin ha demostrado que, antes de la realidad socioeconómica de la esclavitud negra, el concepto de la raza no existía, o por lo menos, no tenía su significado moderno, pues designaba el linaje de las familias” (Wittig, 2006, p. 34). De ahí que Wittig, con sus ensayos, contribuya a dismantelar al sujeto prepotente ávido de dominación, el que es encumbrado por “El pensamiento heterosexual”.

Desde el feminismo negro, el concepto de diferencia adquiere matices bien distintos. Audre Lorde no discute explícitamente la noción de sexo ni su dualidad, tampoco cuestiona sino que claramente afirma la multiplicidad de diferencias considerándolas en imbricación y dotadas de energía afirmativa y creativa. Como mujer negra, lesbiana, de clase social devaluada, guerrera, poeta, madre, feminista, la diferencia sexual no fue el punto de arraigo de su feminismo; la di-

ferencia significada por el sexo es una diferencia concreta que siempre está conectada con otras, nunca se reduce a sí misma, no es establecida como fundamento ni como signo de ninguna *esencia verdadera*. Afirma, en este sentido:

Ser mujeres juntas no era suficiente. Éramos diferentes. Ser chicas gay juntas no era suficiente. Éramos diferentes. Ser Negras juntas no era suficiente. Éramos diferentes. Ser mujeres Negras juntas no era suficiente. Éramos diferentes. Ser tortilleras Negras juntas no era suficiente. Éramos diferentes. (Lorde, 2009, p. 377)

Las diferencias no solo nos constituyen sino que se entrelazan en nuestra constitución, hilvanadas conforman el tejido complejo que somos, ni superpuestas ni sumadas como si cada una conservara en sí misma un imaginado ser específico. Las palabras de Lorde dan cuenta de manera muy significativa de que el suyo es un feminismo que reivindica las diferencias, en una dimensión a la vez conceptual y material. La diferencia no es, como en Wittig, marca ideológica cuyo efecto material es la dominación; la diferencia es nombrada “hogar”, espacio de nuestro reconocimiento, donde prospera nuestra vida en relación: “Tardé mucho tiempo en darme cuenta de que nuestro lugar era el hogar mismo de la diferencia más que la seguridad de cualquier diferencia en particular” (Lorde, 2009, p. 378).

Una sola diferencia no daba cuenta de lo que ella era, de cómo se percibía y se sentía. No quiere clasificaciones jerárquicas, reivindica las alianzas entre las categorías que nos conforman. Cuestiona el orden vertical que enfrenta a nuestras distintas identificaciones, pero no, en absoluto, a las diferencias mismas. A estas hay que visibilizarlas y reconocerlas para poder así comprenderlas y vivirlas en una interrelación que evitará, por una parte, la violencia o la represión, autocensura, de características que nos pertenecen; por otro lado, alumbrar las diferencias nos permitirá establecer vínculos teóricos y afectivos, de alcance político, con las otras personas. Las diferencias existen entre las personas y las diferencias habitan en el interior de cada persona. Su propuesta implica, como en el *Manifiesto feminista negro*, cuestionar desde el feminismo la pretensión totalizadora de los conceptos, también del concepto Mujer, porque no solo somos mujeres y porque las mujeres no somos mujeres de manera idéntica y monolítica. El término Mujer no debe oprimir ni a nuestra multiplicidad constitutiva ni a otras mujeres concretas a las que Mujer, según la definición occidental convencional, no representa.

La afirmación de las diferencias que recorre los ensayos de Lorde posee un carácter especialmente innovador. Es en su discurso donde podemos encontrar una concepción directamente feminista de las diferencias que nos interpela y nos hace pensar, sobre todo porque el ideal moderno de igualdad que uniformamente experimenta en Lorde una crucial modificación sin necesidad de renunciar a la igualdad en el sentido de la distribución horizontal de los recursos materiales, inte-

lectuales y vitales. Nos induce a revisar nuestra óptica occidental, aquella que define las diferencias en dirección negativa, como lo Otro que está ahí para ser dominado, según comentábamos con Wittig. Lorde subraya asimismo esa negativa y problemática conceptualización de las diferencias propia de nuestra sociedad capitalista, blanca, colonial, sexista, heterosexista, pero la cuestiona sin rechazar en sí las diferencias, porque no interpreta que las diferencias se reduzcan a ser el instrumento fabricado y empleado para la dominación.

Lorde “redefine” las diferencias, modifica su lugar y su significado; las considera constitutivas y fuente de riqueza y creatividad. Denuncia el modo en el que la sociedad las falsea y manipula de acuerdo con sus intereses de poder y de control. Abre un nuevo enfoque en el que se rompe la concepción del sujeto moderno, ese “amo” cuya “casa” se cimienta en el rechazo y la violencia de lo diferente de sí. Su feminismo enfrenta ese agresivo andamiaje mediante entrelazamientos cuya capacidad transformadora depende precisamente de que las diferencias entre quienes se disponen al trabajo compartido sean explicitadas y valoradas, no de la búsqueda de una artificial unidad que oculte y tergiversar las singularidades.

En su texto “Edad, raza, clase y sexo: las mujeres redefinen la diferencia”, indica que aquello que nos divide y nos distancia “es nuestra negativa a reconocer las diferencias y a analizar las distorsiones que derivan de darles nombres falsos tanto a ellas como a sus efectos en la conducta y las expectativas humanas” (Lorde, 2003, p. 123). Las enturbiamos cuando las convertimos en signos de deficiencia, de disvalor, de inferioridad, de enfermedad, maldad; cuando son objeto de un lenguaje de odio que nos aniquila; además, cuando ese odio lo interiorizamos adoptando el punto de vista del opresor dominante, asumiendo la devaluación como justificada, incuestionable, merecida. Mencionando a Paulo Freire, Lorde afirma que

...el verdadero objetivo del cambio revolucionario no es sólo la situación de opresión de la que pretendemos liberarnos, también lo es esa parte del opresor que nos ha sido implantada en nuestro interior y que sólo reconoce las tácticas de los opresores y las relaciones de los opresores. (2003, p. 134)

De ahí, asimismo, la importancia de “redefinir” las diferencias, de no seguir otorgando obediencia a los discursos que las falsean, lo que sucede, por otro lado, cuando las ignoramos o las pensamos como irrelevantes.

Tanto el camino que instrumentaliza las diferencias para *legitimar* la dominación como la senda que las niega conducen a la noción de sujeto que en sus efectos ahoga y reduce nuestras vidas. En su entrevista con Adrienne Rich, Lorde muestra cómo el vínculo entre las amigas se enriquece y fortalece a través de hacer evidente los aspectos que las diferencian, sin ocultarlos ni minimizarlos. Conversando sobre el miedo en el contexto docente, Adrienne Rich comenta: “Yo

también estaba aterrorizada al empezar aquel trabajo. Para mí era un terror blanco; estás en el punto de mira, pensaba, se te va a notar el racismo...” (2003, p. 94). Audre Lorde interviene diciendo: “Para mí fue un terror Audre, un terror Negro”, y añade: “No sabía cómo despegar los labios y hacerme comprender” (2003, p. 94).

El privilegio de la blanquitud hay que iluminarlo si, como es el caso, se persigue la alianza para eliminar los privilegios, los privilegios también en función de la clase social, del sexo, de la sexualidad, de la edad, todos gestados en imbricación. Y tampoco podemos olvidar el privilegio de corte epistémico que Lorde puso en evidencia y cuestionó; es una importante dimensión de la crítica a ese autotransparente sujeto racional occidental. Lorde realiza su tarea feminista sin recurrir a grandes edificios amasados con lenguajes técnicos, en su mayoría enigmáticos excepto para quienes siguen la senda de la especialización. Su discurso está atravesado de poesía, de elementos biográficos, de sentimientos, vivencias, experiencias, del transcurrir de lo cotidiano, cercano, sencillo, corporal, junto con formulaciones más teóricas y conceptuales, además de referencias a otros pensamientos, textos, personas y acontecimientos. Se expande sin quedar reducido en exclusiva al imperio del razonamiento occidental y su pretensión de objetividad. Esto no significa que se invierta la jerarquía del orden epistémico manteniéndose el lugar de dominación solo que estando ocupado por otros lenguajes. Se trata de la visibilización, por un lado, de lo que Gayatri Spivak, en su análisis sobre la subalternidad, denominó “violencia epistémica” (2009, p. 66), en el contexto de la construcción del Otro a través del colonialismo, o del racismo, sexismo, clasismo, en Lorde; y, por otro lado, y en consecuencia, de lo que se trata es de afirmar la imbricación de los lenguajes que nos conforman, porque cuerpo y mente no existen en aislamiento, porque la vida se vive, se percibe, se conoce con la mediación de múltiples perspectivas y de plurales situaciones experienciales.

Ejercemos violencia epistémica cuando excluimos como ininteligibles saberes y vivencias que no son reconocibles en nuestro estrecho modelo epistémico. Así que el lenguaje disidente, su marco conceptual y experiencial, no nos afecta, porque somos incapaces de entender las palabras que formula, no queremos, y no es cuestión de la lengua concreta en la que se hable; la imposibilidad de escucha es más radical debido a que lo Otro subalterno está constituido por el colonizador como objeto y no como sujeto de conocimiento. El concepto de “injusticia epistémica” (Fricker, 2007), también relevante en cuanto supone un acto de violencia, resalta que ciertos testimonios, argumentos y puntos de vista, aun cuando son legibles, son devaluados, menospreciados, en función del individuo que los pronuncia y de su contexto.

Desde su posición de mujer negra, lesbiana, socialmente precarizada, Lorde insistió en estas críticas. Con ellas agitó la prepotencia del criterio único de verdad occidental, el criterio de la única voz legitimada, autorizada y experta, voz que se sostiene en el rechazo de cualquier otra voz, que conforma lo que excluye, y en la acción misma de exclusión, como inaceptable, irracional,

no digno de ser considerado. De ahí la importancia de traer a la luz aquello que nuestra noción occidental de lo humano define como obscuro, inferior, errado de algún modo, en los límites de lo humano, y tanto en un sentido ontológico como epistemológico. Mirar hacia lo constituido en la abyección es un camino insoslayable para desplazar al sujeto impermeable y sus dañinos efectos materiales.

6. Cuando sudan los conceptos

La fuerza crítica, y a la vez creativa, del feminismo negro y de Audre Lorde inspira las propuestas de Sara Ahmed; su reivindicación del movimiento desviado, *queer*, no recto, ni lineal ni derecho, no sometido al imperio de la blanquitud de la razón moderna occidental y de los edificios conceptuales y vitales que establece. En su obra *Vivir una vida feminista*, nos dice: “Leer el trabajo de feministas negras y feministas de color me cambió la vida; comencé a valorar que, cuanto más se acerca la teoría a la piel, mayor es su capacidad de hacer cosas” (2018, p. 25). Y no por casualidad menciona aquí la piel, piel negra, no blanca, de las feministas negras y de color, como Audre Lorde, bell hooks, Gloria Anzaldúa, a las que alude directamente. Su teoría, la de Ahmed, y lo afirma directamente, procede de su “lugar en el mundo”, de “no tener cabida en un mundo” (2018, p. 28), en el mundo blanco, heterosexual, de una única y recta dirección, ese mundo construido como reflejo de la grandeza soberana del sujeto absolutista occidental.

La expresión “conceptos sudorosos” que nos acerca Ahmed merece toda nuestra atención. Es una idea que usó en primera instancia en relación con las palabras que dedicó a Audre Lorde en el aula. Fue Lorde quien motivó en Ahmed la formulación de “conceptos sudorosos”. Dice Ahmed:

Cuando leí por primera vez a Audre Lorde, fue como si me lanzaran un salvavidas. Las palabras, que emanan de la descripción de su experiencia como mujer, madre, lesbiana, poeta, guerrera negra, me encontraron donde estaba; un lugar distinto del suyo, pero sus palabras me encontraron. (2018, p. 28)

Quien experimenta la incomodidad de caminar por senderos desviados, ese cuerpo para el que el entorno espacial y normativo no está diseñado, ese cuerpo vive con esfuerzo, en tensión, con dificultad; ese cuerpo suda, el sudor manifiesta su agitación.

El sudor incide en conectar cuerpo y concepto, en defender que lo conceptual no procede de un ámbito separado, aislado, descontextualizado sino que emana de una concreta posición vital; cuando el concepto suda, ese particular modo de estar en el mundo no es sencillo, requiere un intenso trabajo: “un concepto sudoroso es aquel que sale de la descripción de un cuerpo que no se siente a gusto en el mundo” (2018, p. 28), pero, precisamente, lo que genera ese cuerpo que enfrenta constantes obstáculos es aquello que nos motiva e impulsa, una perspectiva innovadora,

disidente, una que es hábil para la acción transformadora, como comenta Ahmed en relación con el pensamiento de Lorde. Con sus conceptos sudorosos, otorga valor, relevancia, justamente a ese saber situado, pleno de experiencias y emociones, a ese saber que la razón moderna occidental agrede desde un modelo epistemológico que excluye y jerarquiza y que organiza lo que es inteligible y lo que no lo es.

Pero no todos los conceptos son sudorosos porque hay conceptos que son proyecciones de los cuerpos para los que está estructurado el entorno, espacial, cultural, discursivo, esos cuerpos que encuentran en los objetos y en aquello que les rodea una extensión de sí mismos, esos cuerpos no se esfuerzan, el mundo está organizado a su medida, para su potenciación, para que prosperen sin resistencia alguna. Por ello, son los conceptos sudorosos los más creativos, los que nos permiten abrir espacios de habitabilidad para las vidas “desorientadas”, las vidas *queer*: “Una orientación queer puede ser aquella que no pasa por alto lo que está “fuera de la línea”, y por tanto actúa fuera de la línea con otros” (Ahmed, 2019a, p. 152). El desvío *queer* produce conceptos sudorosos; Ahmed nos incentiva a no dejarlos fuera de nuestro campo de visión. La aguafiestas feminista también suda y su esfuerzo obstinado quiebra la constancia de las agresiones sexistas, racistas, poniendo en evidencia la violencia. Y de nuevo Audre Lorde y bell hooks son referentes para Ahmed: “La figura de la feminista aguafiestas tiene mucho en común con la figura de la mujer negra enojada, a la que autoras como Audre Lorde y bell hooks han dedicado minuciosos análisis” (Ahmed, 2019b, p. 148). Emociones como la ira también nos hacen sudar y gritar en voz alta. Así, Ahmed, con sus conceptos y figuras, persistiendo en la senda desviada que recorren las feministas negras, desestructura, “desorienta” la noción moderna de sujeto, que traza una línea recta ignorando el daño que ocasiona.

7. Descolonizar lo humano

Desde el feminismo decolonial, y anticolonial, en el que se incluye, Ochy Curiel reconoce, como importantes fuentes de inspiración, el trabajo del Colectivo del río Combahee y de Audre Lorde, junto con el feminismo indígena, autónomo, lésbico. La crítica al sistema mundo moderno colonial se revela imprescindible como herramienta de transformación social y epistemológica. El feminismo decolonial analiza en profundidad la interconexión de los sistemas de opresión del capitalismo, la modernidad y el colonialismo, de modo que muestra que la modernidad occidental capitalista se asienta y se sostiene en el colonialismo. El concepto de colonialidad del poder de Aníbal Quijano, que nombra la persistencia a la largo del tiempo del modelo de dominación colonial, es rearticulado y enriquecido, toma cuerpo, en la perspectiva feminista decolonial. Curiel incide en cuestionar la colonialidad del saber (Curiel y Falconí, 2021, p. 74), la violencia que supone considerar como conocimiento solo el que se ajusta al canon moderno occidental, desestimando, anulando, las experiencias y prácticas generadoras de saberes que proceden de personas y comunidades subalternizadas por el sistema colonial. Desde aquí, el feminismo decolonial de Curiel denuncia la violencia epistémica y también ontológica del sujeto moderno colonial.

Como uno de los conceptos más fructíferos de la crítica feminista a este sujeto invasor, Curiel retoma y reivindica la noción de imbricación del *Manifiesto feminista negro*. En su lectura, desde su lugar teórico y vital, la imbricación de las categorías de opresión remite a la negación de la autonomía e independencia de las categorías que nos oprimen, al hecho de que se constituyen en interconexión, y en especial acentúa que en el territorio de Abya Yala se imponen al mismo tiempo, en articulación, con el colonialismo; no presentan génesis distintas sino que realizan en conexión un ejercicio de conquista que arrasa culturas, comunidades vitales, concepciones del mundo previas y premodernas. No se trata, en tal caso, de que las categorías se crucen o interseccionen en algún punto y en algún momento; la idea es más profunda, permite una labor de crítica intensa, que disloca los cimientos del sistema mundo colonial y, por tanto, del sujeto dueño del imperio. Hay que preguntarse, y en la pregunta Curiel señala una óptica crucial, no solo cuáles son las diferencias, también cómo fueron producidas (Curiel, 2021). La respuesta: se construyen en imbricación por el sistema mundo colonial; un sistema esclavista, racista, sexista, clasista, heterosexista. De ahí que la lucha no pueda ser parcial, contra una categoría concreta; la lucha tiene que ser conjunta, dirigida a la destrucción de todas las relaciones y categorías de opresión: radical.

8. Conclusión: seguir en la crítica

Persistir en la resistencia es la tarea feminista que aquí defendemos. Las perspectivas de crítica, las autoras y los materiales textuales son plurales, exceden las posibilidades de un trabajo limitado, lo que no deja de ser prometedor. Afirmamos las alianzas que atraviesan temporalidades, pensamientos procedentes de distintas épocas, que conjugan marcos conceptuales no homogéneos, enredando territorios y comunidades dispares; que muestran corporalidades y lenguajes multicolores y polisémicos. Esos vínculos feministas nos enseñan saberes con los que interpretar la organización del mundo en el que vivimos y nos dotan de herramientas para la acción transformadora. En especial, estas reflexiones feministas *desorientan* al sujeto humanista mediante los conceptos de interdependencia, en su complejidad, el de imbricación, con su radicalidad, y el de diferencia, pleno de creatividad. Palabras que nos conmueven y que nos permiten continuar con la tarea, la tarea de pensar y vivir a distancia de la violenta ficción moderna occidental de sujeto, de amplia sombra.

Referencias

- Ahmed, S. (2018). *Vivir una vida feminista*. Edicions Bellaterra.
- Ahmed, S. (2019a). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Edicions Bellaterra.
- Ahmed, S. (2019b). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja negra.
- Brown, W. (2014). *La política fuera de la historia*. Enclave de Libros.
- Butler, J. (1998). How Bodies come to Matter: An Interview with Judith Butler (Interview with Irene Costera Meijer and Baukje Prins). *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 23(2), 275-286.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Paidós.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Síntesis.
- Butler, J. (2008a). Entrevista con Judith Butler / Entrevistada por María Prado Ballarín y Elvira Burgos Díaz. En E. Burgos Díaz, *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, (pp. 395-422). Machado Libros.
- Butler, J. (2008b). Entrevista a Judith Butler. En L. Glocer Fiorini y Á. Gimenez de Vainer (Comp.), *El cuerpo: lenguajes y silencios*, (pp. 83-91). Apa Editorial.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Butler, J. (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*. Katz Editores.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Butler, J. (2018). Repensar la vulnerabilidad y la resistencia. En J. Butler. *Resistencias. Repensar la vulnerabilidad y repetición*. Paradiso Editores.
- Butler, J., y Athanasiou, A. (2017). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Eterna Cadencia Editora.
- Combahee River Collective. (2012). Un manifiesto feminista negro. *Combahee River Collective*. En R. Platero, (ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, (pp. 75-86). Bellaterra.
- Curiel, O. (2021, abril 23). *Aportes y límites de la interseccionalidad. Clase magistral en Universidad de Santiago de Chile y Universidad Nacional de Colombia*. [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=LGwuJC1ZGBM>
- Curiel, O., y Falconí Trávez, D. (2021). *Feminismos decoloniales y transformación social*. Icaria editorial.
- Falquet, J. (2022). *Imbricación. Más allá de la interseccionalidad. Mujeres, raza y clase en los movimientos sociales*. Madreselva.
- Fricker, M. (2007). *Injusticia epistémica*. Herder.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.

- Haraway, D. J. (2019). *Seguir con el problema*. Consonni.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Horas y horas.
- Lorde, A. (2009). *Zami. Una biomitografía. Una nueva forma de escribir mi nombre*. Horas y horas.
- Nietzsche, F. (2006). Fragmento póstumo de otoño de 1885-otoño de 1886. Fragmento 2 (162). En D. Sánchez Meca (ed.), *Nietzsche. Obras completas*, volumen IV, (p. 125). Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral. En D. Sánchez Meca (ed.), *Nietzsche. Obras completas*, volumen I, Escritos de juventud, (pp. 609-619). Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). Crepúsculo de los ídolos. Cómo se filosofa con el martillo. En D. Sánchez Meca (ed.), *Nietzsche. Obras completas*, volumen IV, Escritos de madurez II y Complementos a la edición, (pp. 611-691). Editorial Tecnos.
- Radicalesbians. (2009). La mujer identificada con mujeres (1970). En R. Mérida Jiménez (ed.), *Manifiestos gays, lesbianos y queer. Testimonios de una lucha (1969-1994)*, (pp. 75-82). Icaria, 2009.
- Spivak, G. C. (2009). *¿Pueden hablar los subalternos?* Museu D' Art Contemporani de Barcelona.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Editorial Egales.

AUTOR

Elvira Burgos Díaz. Doctora en Filosofía. Profesora Titular de Universidad de Zaragoza.

DECLARACIÓN

Conflicto de interés

No tenemos ningún conflicto de interés que declarar.

Financiamiento

Sin ayuda financiera de partes ajenas a este artículo.

Agradecimientos

N/A

Notas

El artículo es original, no es producto de artículos anteriores.