

Acciones de resistencia: la teoría performativa de la manifestación de Judith Butler

Lorena Santos-de-Torregroza¹

Recepción: 09-01-2023 / Aceptación: 09-11-2023

Resumen. En este artículo se explican los elementos esenciales de la teoría performativa de la manifestación de Judith Butler y su relación crítica con la teoría arendtiana de la acción política. La tesis que se defiende es que la *performatividad corporeizada* de las congregaciones de agentes excluidos o sometidos a precariedad en el espacio público, descrita por Butler, crea nuevos espacios de aparición, en sentido arendtiano. Sin embargo, y yendo más allá de Arendt, para Butler las congregaciones de estos agentes constituyen el símbolo material de la precariedad a la que han sido sometidos y con sus cuerpos intervienen directamente en la vida política mediante acciones de resistencia.

Palabras clave: Manifestación política; cuerpo; espacios de aparición; Judith Butler; Hannah Arendt.

[en] Resistance Actions. Judith Butler and the Performative Theory of Assembly

Abstract. This article explains the essential elements of Judith Butler's performative theory of manifestation and its critical relationship with the Arendtian theory of political action. In this sense, the embodied performativity of the congregations of agents excluded or subjected to precariousness in the public space, described by Butler, creates new "spaces of appearance" in the Arendtian sense. However, Butler goes beyond Arendt, as he proposes that the congregations of these agents constitute the material symbol of their precariousness, and with their bodies, they intervene in the public sphere through actions of resistance.

Keywords: Assembly; Body; Spaces of Appearance; Judith Butler; Hannah Arendt.

Sumario. 1. El concepto de "Pueblo" y la manifestación política según Butler. 2. El aparecer de los cuerpos excluidos: un paso más allá de Arendt. 3. Vulnerabilidad que resiste ante la violencia. 4. Conclusión. Bibliografía.

Cómo citar: Santos-de-Torregroza, L. (2023). Acciones de resistencia: la teoría performativa de la manifestación de Judith Butler. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 239-247.

1. El concepto de "Pueblo" y la manifestación política según Butler

En el libro *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Judith Butler realiza una crítica del concepto de pueblo advirtiendo que "el pueblo" no es una realidad previa a su enunciación, sino que son los agentes incluidos en el los que trazan los límites entre los que pertenecen al "pueblo" y los que no². Butler no tiene el objetivo de definir qué es el pueblo, ni tampoco de ofrecer una interpretación definitiva que determine quiénes deben o pueden estar enmarcados en esta categoría, sino más bien mostrar que "pueblo" es un concepto complejo que inevitablemente es excluyente, sea cual sea su definición. Su interés se enfoca, en todo caso, en aquello que es excluido cada vez que se consti-

tuye un determinado orden hegemónico que establece la definición de pueblo.

En el proceso de la conformación de un colectivo que se autodefine como "el pueblo" se establecen los presupuestos de la inclusión. Su razón de ser cobra fuerza cuando se hace referencia explícita a los excluidos, a aquellos que no hacen parte. Los excluidos del "pueblo" constituyen aquello que es opuesto a lo que se propone como el "pueblo" y, en muchas ocasiones, señala Butler, se convierten en una amenaza permanente para la colectividad que lo conforma. Habría que añadir a lo que argumenta Butler, que si se acepta la tesis de Chantal Mouffe según la cual "la distinción nosotros/ellos es la condición de posibilidad de la formación de identidades políticas"³, entonces toda identidad es *relacional* e implica la afirmación de una diferencia; en la percepción de

¹ Universidad Complutense de Madrid.
Correo electrónico: loresa07@ucm.es

² J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Barcelona, Paidós, 2017, p. 11.

³ Ch. Mouffe, *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 23.

un “otro” se afirma una exterioridad que permite la construcción de la interioridad. En este sentido los excluidos son también la razón de ser del “pueblo”, lo que permite que éste siga existiendo. Si se eliminan a los “otros” que no pertenecen al “pueblo”, el “pueblo” se disuelve. En la construcción del “pueblo”, como bien señala Villacañas siguiendo a Laclau, “el antagonismo político es constitutivo [...] Diversos sectores pueden formar parte del núcleo hegemónico, pero debe existir un resto que no puede ser la parte legítima de la comunidad”⁴.

En concordancia con estas ideas, a Butler le interesa evidenciar que no es posible constituir un concepto como “el pueblo” sin que exista una frontera reconocida al interior del discurso que lo instituye y que marque los límites de quiénes están incluidos y quiénes no. Esta demarcación tiene que ver con actos discursivos de reconocimiento que son en muchos casos oscuros, porque no son explícitos y porque en realidad son formas de poder “hasta cierto punto performativas”⁵. En este sentido, Butler propone no sólo que se interprete la versión que explícitamente sostiene quién es el “pueblo”, sino que también se evidencie qué tipo de poder representa.

Para lograr su propósito, Butler defiende la importancia de la reunión de los cuerpos que ponen en cuestión significantes políticos más allá del discurso: “las acciones corporeizadas tienen significados distintos que no son discursivos ni pre-discursivos. Estas formas de reunión son significantes antes (y aparte) de las reclamaciones que planteen”⁶. Cualquier tipo de reunión corporeizada, incluidas las concentraciones silenciosas, significa más que cualquier tipo de discurso que la haya convocado a su manifestación. Este es un punto fundamental para Butler en su comprensión del “pueblo” y en su esfuerzo por pensar la manifestación más allá de esta categoría: la *performatividad corporeizada* que representan las congregaciones en el espacio público o *assemblies*, es decir las protestas, manifestaciones o marchas⁷. Resulta imposible, por tanto, ignorar la materialidad y significado de los cuerpos reunidos en un espacio público, así como también la de aquellos cuerpos que no pueden aparecer. Por *performatividad corporeizada* se entiende por tanto aquí la aparición de los cuerpos en el espacio público —entendido ampliamente— que solo con su presencia, o ausencia, son significativos. Esto nos faculta a hablar aquí de *performance*⁸: una acción que es

significativa de modo autorreferencial y que construye realidad⁹.

La aparición de los cuerpos en la manifestación política, tal y como la entiende Butler como performatividad corporeizada, puede entenderse recurriendo al concepto de acción política de Arendt. Para Arendt, la acción política pone algo en movimiento¹⁰; en este sentido la manifestación pública es acción política, pues incluso cuando la manifestación es silenciosa, la presencia de los cuerpos habla. Además, en el sentido arendtiano, la acción política surge *inter esse*¹¹, acontece en la relación humana y no requiere de un agente constituido previo a la acción, sino que es el agente el que se construye gracias a ella¹².

Butler analiza el significado del acto de enunciación “*We, the people*” y su relación con las manifestaciones de gente que se reúne en la calle o la plaza pública¹³. En otras palabras, cuestiona si la colectividad reunida en el espacio público solamente utiliza el lenguaje como instrumento de comunicación y reivindicación política, o si intervienen otros medios en ese reclamo, como por ejemplo el cuerpo con sus movimientos y gestos, también con su quietud y silencio, o la infraestructura del espacio público en el que se reúne la gente para manifestarse. Butler defiende que antes de que la congregación pública (*assembly*) comunique su reclamo a través del habla, la unidad de los cuerpos en un espacio público, representa una voluntad popular. La frase “*We, the people*” además de ser el inicio del preámbulo de la Constitución de Estados Unidos que marcó la ruptura legal con Gran Bretaña, también es una frase que se invoca en muchas manifestaciones de colectivos que no comparten el marco legal norteamericano¹⁴. Antes de articular mediante el lenguaje “Nosotros, el pueblo”, éste ya está siendo representado en la misma reunión de los cuerpos, en sus movimientos, en la cohabitación plural del espacio público. En ese sentido, se hace patente una complementariedad entre lo lingüístico y lo corpóreo en las actuaciones que conducen a una autodeterminación política.

Es importante comprender que Butler no se deshace de la importancia del lenguaje en las reivindicaciones de colectivos en la escena pública, pues considera que “el lenguaje no solo actúa, sino que lo hace con mucha fuerza”¹⁵. Es decir, el acto discursivo es a la vez teatral y lingüístico. En ese sentido, el lenguaje por sí mismo no puede proceder sin plantear el cuerpo, pues cuando intenta proceder como si el cuerpo no fuese fundamental para su propia actuación, las figuras del cuerpo reaparecen de forma espectral dentro de la operación lingüística

⁴ J. L. Villacañas. *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, 2015, p. 73.

⁵ J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 14.

⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁷ En inglés, el gerundio *assembling* (del verbo *to assemble*, reunir o congregarse), se utiliza para hacer referencia a reuniones públicas donde se reclama algo o se protesta y que en español se denominan de diversas formas: manifestación, protesta, marcha (*Amer.*). La traducción anglicada “asamblea” o “asamblea pública” es confusa, porque “asamblea” en español (que deriva del francés) significa una reunión para discutir y tomar decisiones y de ahí su recurrente uso institucionalizado presente en expresiones del tipo “asamblea de propietarios”; un sentido que deja de lado la *espontaneidad* de muchas protestas. Butler usa el sustantivo *assembly* en su sentido político, contenido en la expresión *freedom of assembly*, libertad de reunión. El rango posible de significados de *assembly* es muy amplio en comparación con *asamblea* en español.

⁸ En la teoría de los actos de habla de Austin, los enunciados performativos son autorreferenciales y crean realidades: por ejemplo, una

declaración de guerra o un acuerdo de paz. Butler aplica el concepto al cuerpo, de una forma que se asemeja a la teoría de la realización escénica. Cf. E. Fischer-Lichte, *Estética de lo performativo*, Madrid, Abada, 2014.

⁹ E. Fischer-Lichte, *Estética de lo performativo*, op. cit., pp. 45-60.

¹⁰ H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Austral, 2020, p. 201.

¹¹ *Ibidem*, pp. 21-22.

¹² J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 278.

¹³ J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., pp. 157 ss.

¹⁴ *Ibidem*, p. 156.

¹⁵ *Ibidem*, p. 35.

que pretende negar el cuerpo¹⁶. Tanto el lenguaje como la corporeidad están relacionadas de una forma *quiásmica*, en donde “el discurso mismo es un acto corporal con consecuencias lingüísticas específicas”¹⁷. Sin embargo, la cuestión que le interesa tratar a Butler es cómo en las manifestaciones no solo interviene la petición verbal de derechos abstractos, sino que también, en medio de estas reuniones, se hace visible el cuerpo de los actores que ponen en escena sus reivindicaciones a través de sus movimientos, gestos y quietud, en suma, a través de la presencia o ausencia de su propio cuerpo. Por lo tanto, Butler ofrece un nuevo marco de comprensión que evidencia el significado político de la *corporeidad performativa* de cada uno de los agentes visibles e invisibles, presentes o ausentes, reunidos o no en la esfera pública. Es decir, el cuerpo no solo comunica en los actos de verbalización, sino que también produce un significado en la quietud, el silencio o en su propia ausencia¹⁸.

Para Butler el pueblo “no aparece como una presencia colectiva que habla al unísono”¹⁹, sino que, independientemente de lo que se considere como “pueblo”, éste está integrado por personas que pueden aparecer o no aparecer juntas, que no están de acuerdo –y no tienen por qué estarlo– sobre todas las demandas que se articulan en nombre del “pueblo” y que no siempre tienen la libertad de movimiento para reunirse en el mismo lugar para reivindicar sus demandas²⁰. A diferencia de la teoría populista de Laclau que piensa el pueblo como el proyecto de una unidad política hegemónica, construida simbólicamente, que universaliza una cadena de demandas particulares en un significante vacío²¹, a Butler le interesa saber en qué medida los manifestantes en el espacio público representan la totalidad de las demandas de un pueblo abstracto que presupone la inclusión de unos agentes y la exclusión de otros, centrándose en los cuerpos concretos y lo vivido en ellos²². En ese sentido, el concepto “pueblo” nunca podrá captar ni representar plenamente la pluralidad de aquellos que lo integran, pues para Butler, el “pueblo” está conformado también por los excluidos. Siguiendo a Arendt, Butler expone que el estar *excluido* del espacio de aparición es estar privado del “derecho a tener derechos”, pues la acción plural y pública es el ejercicio de hacer parte de la comunidad originada en el espacio de aparición, y solo mediante el ejercicio del derecho que tienen los agentes de actuar *con* otros es posible crear espacios de aparición²³. Sin embargo, si el espacio de aparición no se puede separar de la acción plural que trae consigo, ¿cómo se constituye, entonces, la pluralidad que actúa? ¿quién entra en esa pluralidad y quién no? ¿son acaso los excluidos del espacio de aparición presencias espec-

trales, desaparecidas de la vida política?²⁴ Estas son las cuestiones que Butler se plantea para comprender de qué manera aquellos que son excluidos de la vida política, reducidos a la mera existencia, logran cruzar las fronteras del espacio político establecidas por un discurso hegemónico a través de *acciones de resistencia*. Con esto, Butler busca sacar de la sombra a aquellos que se han quedado al margen de todo discurso sobre el “pueblo”, a los excluidos que se congregan en espacios públicos –también los virtuales²⁵– para dar visibilidad a una serie de demandas que tienen que ver con mejorar el sistema político y, con ello, sacarlos de la *precariedad* en la que viven. Pues si se admite que los excluidos se encuentran fuera del espacio político, reducidos a formas despolitizadas del ser, se está aceptando implícitamente la legitimidad de los modos dominantes de establecer los límites de lo político. Utilizar un discurso específico que articula el “pueblo” a partir de la “exclusión” de otros tiene unas implicaciones bien concretas en las vidas y cuerpos de las personas que han sido excluidas y que va mucho más allá de lo meramente “conceptual” o “discursivo”²⁶. Pese a que los excluidos han sido tachados de “irreales” por aquellos que quieren monopolizar las condiciones de acceso a la realidad política, pese a que el espacio público ha sido definido a partir de su exclusión, ellos actúan revelando la precariedad materializada en sus cuerpos vivos²⁷.

La noción de precariedad se revela aquí como una clave para dilucidar el concepto de manifestación política en Butler, que tiene raíces arendtianas. Sin que Butler recurra explícitamente al concepto de natalidad arendtiano –la posibilidad político-existencial de un nuevo comienzo–, este habita implícitamente en la teoría de la manifestación butleriana. Arendt situó en el centro de la reflexión la consideración de que los humanos son *natales*, en contraposición con la tradición metafísica que ha tomado la mortalidad como experiencia límite de la finitud humana²⁸. El nacimiento es el modo en el que el ser humano aparece, se hace visible e interrumpe en el mundo por primera vez. Esta condición de ser natales es, justamente, la que sostiene la capacidad humana para re-iniciarse una y otra vez durante el transcurso de la vida. Es pues el concepto de natalidad el que posibilita comprender que, aunque el sistema político, social y económico despoje a los agentes excluidos de la posibilidad de tener vidas dig-

¹⁶ J. Butler, *Los sentidos del sujeto*, Barcelona, Herder, 2016.

¹⁷ J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, op. cit., p. 31.

¹⁸ J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., pp. 16, 172.

¹⁹ *Ibidem*, p. 168.

²⁰ *Ibidem*, p. 170.

²¹ E. Laclau, *La razón populista*, Madrid, FCE, 2005.

²² J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit.

²³ *Ibidem*, p. 65.

²⁴ *Ibidem*, p. 82.

²⁵ En *Cuerpos aliados y lucha política* Butler arroja la idea de que el espacio público no solo incluye los espacios físicos (plazas, calles, etc.), sino también los virtuales, pues a través de las redes sociales se establecen vínculos de solidaridad. Esta idea fue expuesta inicialmente por la autora en su Conferencia *La alianza de los cuerpos y la política de la calle* en el 2011, organizada por la Oficina de Arte Contemporáneo de Noruega (OCA). Disponible en: J. Butler y R. Martínez, *La alianza de los cuerpos y la política de la calle*, *Debate Feminista*, 46, 2012, pp. 91-113. Sin embargo, la virtualidad como espacio político-público de congregación es una tesis interesante que aún no ha sido plenamente desarrollada por Butler.

²⁶ O. Belmonte y I. Ortega., A propósito de Butler: una fenomenología del cuerpo vivido, narrado y representado, *Isegoría*, 56, 2017, pp. 241-261.

²⁷ *Ibidem*, p. 85.

²⁸ F. Birulés, *Hannah Arendt: Libertad política y totalitarismo*, Barcelona, Gedisa, 2020.

nas de ser vividas, éstos no se resignan a vivir en la precariedad, sino que son impulsados por su capacidad de comenzar y emprender nuevas agencias dentro del espacio político. Esta facultad inherente a la condición humana de interrumpir el curso de la vida hacia la muerte y comenzar de nuevo, obra a manera de recordatorio para los agentes excluidos que, aunque estén condenados a morir en la precariedad, “aunque han de morir, no han nacido para esto, sino para comenzar”²⁹.

Butler ha tratado la precariedad como uno de los temas centrales de su filosofía, pues la precariedad es algo más que un principio existencial: cualquier ser humano, sin importar su condición social, se puede ver abocado a la indignancia, a la enfermedad, a las lesiones corporales, etc. En términos generales, la precariedad puede ser pensada como una condición universal, en la medida en que su idea remite al hecho básico de que toda vida está en manos de otro y a que existe una ineludible dependencia social³⁰. De manera más específica, los seres humanos se ven expuestos ante condiciones que no pueden controlar y que, en la mayoría de los casos, determinan el futuro de sus vidas³¹. Sin embargo, esta exposición se ve intensificada cuando las condiciones laborales, sociales y políticas son reducidas para ciertos colectivos. Algunas poblaciones que sufren carencias sociales y económicas se ven mucho más expuestas al daño, a la violencia y a la muerte. Por ello, Butler propone una ética de la no violencia basada en el hecho de comprender cuán fácil es eliminar una vida —no solo física o materialmente, sino también simbólicamente—, apelando a la responsabilidad política de asegurar una vida reconocida y por lo tanto “vivable” para todos³².

Cuando las personas que están en situaciones de precariedad se reúnen para reclamar una “vida vivible”, el modo en cómo ejercen su reivindicación, en el encuentro de sus cuerpos, es muy significativo. Pues estos cuerpos que actúan juntos en la esfera pública son los mismos que sufren el impacto de la precariedad. A la vez, son cuerpos que actúan unidos en lazos de solidaridad configurando un “nosotros” a través de las *actuaciones performativas* que no son únicamente verbales³³. Por este motivo, Butler rescata las modalidades de *performatividad* que operan de manera conjunta y que configuran la pluralidad y, en muchos casos, la resistencia de la agencia. Es decir, la relación del “nosotros” se co-crea en la acción conjunta de los cuerpos: el movimiento, la quietud o los gestos de mi cuerpo en medio de la acción del “otro” no es un acto mío, sino que se enmarca en la pluralidad que surge del hecho de estar juntos³⁴. La noción de relacionalidad intersubjetiva es abordada por Butler en un primer momento en el libro *Los sentidos del sujeto* (2016) como intercorporalidad, pues, siguiendo a Merleau-Ponty y a Malebranche, “solo cuando

actúan sobre nosotros podemos empezar a actuar”³⁵, es decir, cuando la acción del otro —su movimiento— me toca, me convierte en un ser con la posibilidad de sentir y de actuar. Esta intercorporalidad entendida por Butler como la condición humana de *estar-dados* a la interdependencia es el fundamento de la acción porque, aunque el sujeto individual actúe como un modo de autoafirmación, su acción es también un modo de autoafirmación del mundo y, por tanto, del otro al que está tocando con su acción³⁶. Con ello, Butler ofrece una nueva interpretación del concepto arendtiano de pluralidad, haciendo hincapié en que la pluralidad solo es posible cuando va ligada a la *performatividad corporeizada* y a la interdependencia.

2. El aparecer de los cuerpos excluidos: un paso más allá de Arendt

Las manifestaciones públicas de los movimientos *Occupy*, el de los Indignados o el de distintos colectivos anti-precariedad son formas de acción política, según Butler, centradas en la *performatividad corporal*³⁷. Es decir, en todas ellas hay un punto en común y significativo que las une: el actuar en concierto abre un espacio de aparición fundamentalmente atravesado por la condición corporal de la pluralidad³⁸. En el espacio relacional de los cuerpos que se sitúan en la escena pública *surge* la acción política; en el «entre» de la materialidad de los agentes es donde se articula la pluralidad³⁹. Sin embargo, Butler critica que los espacios de aparición se encuentran restringidos legalmente para que solo algunas personas puedan aparecer en escena como sujetos reconocidos. Solamente aquellos que están dentro de los modos legales de aparecer son reconocidos y pueden presentarse en el espacio público, quedando excluidos aquellos que carecen del derecho a tener una vida vivible⁴⁰. Este argumento de Butler permite comprender que solo aquellos cuerpos que adquieren forma y figura en el contexto de ciertas normas discursivas son los legitimados para comparecer en el espacio público como *cuerpos políticos*.

²⁹ J. Butler, *Los sentidos del sujeto*, op. cit.

³⁰ *Idem*.

³¹ El movimiento *Occupy* se originó en Estados Unidos durante el 2011 motivado por la crisis financiera del 2008. El objetivo de la protesta era ocupar continuamente Wall Street con el fin de hacer visible la desigualdad social del 99% de la población frente a la acumulación de riqueza y corrupción del 1%. Para Butler, esta movilización captó la materialidad de la precariedad de los agentes reunidos, pues sus cuerpos constituyeron la evidencia fehaciente de su reclamo en el espacio público. Así mismo, Butler señala que el movimiento español de los Indignados, también conocido como 15-M, que con su presencia permanente en el espacio público reclamó una mayor democracia participativa, implícitamente planteó también que los cuerpos allí reunidos tenían derecho a congregarse libremente, sin miedo a la violencia policial o a la censura política. Cf. J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 17 ss.

³² A. Cavarero, “Butler, lectora de Arendt”, en F. Birulés y D. Leibetseider (eds.), *Judith Butler. El arte de leer*, Madrid, Katz, 2022, p. 27.

³³ E. Ingala, “From Hannah Arendt to Judith Butler: The Conditions of the Political”, en G. Rae, y E. Ingala (eds.), *Subjectivity and the Political Contemporary Perspectives*, New York, Routledge, 2018, pp. 35-55.

³⁴ J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 42.

²⁹ H. Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 265.

³⁰ J. Butler, *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2017, p. 30.

³¹ *Ibidem*, p. 28.

³² J. Butler, *La fuerza de la no violencia*, Barcelona, Paidós, 2019.

³³ J. Butler., V. Cano., y L. Fernández, *Vidas en lucha: Conversaciones*, Buenos Aires, Katz, p. 45.

³⁴ J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 16.

A lo anterior hay que añadir la conocida tesis de Butler de que existen *marcos* políticamente saturados mediante los cuales es posible aprehender o no una vida como “dañada”; marcos que constituyen operaciones de poder que ponen límites a la esfera de aparición, sin decidir por completo las condiciones de todo aparecer⁴¹. En su libro *Marcos de guerra*, Butler repiensa el derecho a la vida para aquellos que no cuentan con unos vínculos sociales que afirmen y aseguren las condiciones necesarias para hacer una vida “vivable”. En este sentido, propone la necesidad política y social de minimizar la precariedad de forma igualitaria, asegurando las condiciones básicas que sostengan la vida. Solo con ello se abre la posibilidad de que las personas puedan actuar igualitariamente en la esfera pública, pues las condiciones que hacen posible la vida son las que incentivan y sostienen las acciones políticas⁴². Por otro lado, Butler también defiende la idea de que, en muchos casos, es justamente esa precariedad la que impulsa a los agentes para que aparezcan en la escena pública y reivindiquen sus derechos como vidas valiosas, merecedoras de ser vividas.

Como respuesta a la precariedad, Butler propone ampliar los marcos de la comunidad humana para comprender que todos somos interdependientes, no solo de otras personas, sino de los entornos e infraestructuras que nos sirven de sostén y garantizan la posibilidad de que la vida sea vivible⁴³. Es a partir de la inevitable interdependencia de la humanidad que el ser humano *aparece* como agente que tiene capacidad para la acción. En otras palabras, las condiciones que hacen posible la vida son las que incentivan y sustentan la acción política. Aquí Butler cuestiona la separación arendtiana entre la esfera privada y la esfera pública⁴⁴, pues Arendt comparte con la tradición griega la comprensión del actuar como el abandono del espacio doméstico en el que los humanos están abocados a suplir las necesidades de la vida⁴⁵, e ingresan en el espacio relacional de lo público en el que es posible tener una experiencia de comunidad⁴⁶. En cambio, Butler defiende la idea de que la política ya no se define como una actividad exclusiva de la esfera pública, sino que atraviesa constantemente las líneas que la separan de la esfera privada. Es decir, la política está presente en el hogar, en el barrio o en los espacios virtuales que no están insertos en las paredes de

la casa o la plaza pública. Sin embargo, Butler se apoya en Arendt cuando afirma que el espacio de aparición, en el más amplio sentido de la palabra, surge del actuar en concierto, por lo que se puede dar en cualquier tiempo y lugar. Para Arendt, en este espacio de aparición “yo aparezco ante otros, como otros aparecen ante mí [...] El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción”⁴⁷. El verdadero espacio de aparición es el que se articula y extiende entre las personas que actúan juntas, sin importar el lugar ni el tiempo en donde estén. Los hombres aparecen en el mundo mostrando quiénes son mediante el acto y el discurso pues, solo mediante la respuesta a la pregunta planteada al recién llegado “¿Quién eres tú?”, los humanos revelan activamente su única y personal identidad⁴⁸. En la esfera pública, el humano arroja luz al mundo con palabras y actos propios y, de este modo, nace de nuevo, es decir, revela quién es⁴⁹. Es el “quién” el que pasa al primer plano, como cualidad reveladora, en la contigüidad con otros. Es decir, es en la esfera pública donde nadie puede “ser” sin que alguien lo mire y lo escuche, sin aparecer ante los otros; el espacio en donde se “multiplican las oportunidades para que cada uno pueda distinguirse, mostrar con la acción y con las palabras su unicidad, *quién* es”⁵⁰. Sin embargo, para Butler la acción política no está necesariamente vinculada al discurso –a la palabra–, como lo afirma Arendt, pues el cuerpo y sus necesidades acaban siendo parte de la acción, por un lado, como mecanismo de impulso para el movimiento del agente y, por el otro, como revelación corpórea de su precariedad: la condición corporal precaria del agente se constituye en el vehículo de la acción política.

Butler sostiene que aquellas personas excluidas, los cuerpos laborantes sometidos a la precariedad, son capaces de actuar políticamente a través de la reunión de sus cuerpos, los cuales no solo *aparecen* en el espacio público como vehículos del reclamo verbal, sino que ellos mismos constituyen el símbolo material de la precariedad a la que han sido sometidos. En este sentido, la teoría butleriana de la manifestación apunta a pensar que los cuerpos precarizados de los agentes excluidos al *mostrarse* juntos en silencio, en la esfera pública, constituyen *la palabra* de su específica acción política; el cuerpo del manifestante deviene aquí en signo y a la vez sentido, pues en esto consiste su performatividad. La simbolización de los cuerpos manifestantes no habría que interpretarla entonces como una representación que envía a otro lugar como su referente: los cuerpos no están ahí en lugar de algo más, sino solo de sí mismos, reclamando atención por su propia precariedad mientras la significan de modo directo.

Es a través de la pluralidad que dichos cuerpos precarios se transforman en cuerpos políticos. Sin embargo, esto no significa que el cuerpo laborante se diluya en la acción política, sino que es a través de la materialidad –corporalidad– de su precariedad que el sujeto laborante

⁴¹ J. Butler, *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*, op. cit., p. 13-14.

⁴² J. Butler y A. Athanasiou, *Dispossession: The Performative in the Political*, Cambridge, Polity Press, 2013.

⁴³ J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 49.

⁴⁴ La crítica feminista de Butler a la distinción arendtiana entre la esfera pública y privada se fundamenta principalmente en que Arendt relega a las mujeres a la labor reproductiva en la esfera privada, situando el cuerpo femenino como un cuerpo extraño, infantil y *prepolítico*, sin capacidad para actuar libremente en la esfera pública. Esta crítica la expone Butler en su conferencia *La alianza de los cuerpos y la política de la calle* impartida en el marco de la serie *El estado de las cosas*, organizado por la Oficina de Arte Contemporáneo de Noruega (OCA). Disponible en: J. Butler y R. Martínez, *La alianza de los cuerpos y la política de la calle*, *Debate Feminista*, 46, 2012, pp. 91-113.

⁴⁵ H. Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 98.

⁴⁶ N. Sánchez, *Hannah Arendt: La filosofía frente al mal*, Madrid, Alianza, 2021, p. 106.

⁴⁷ H. Arendt, *La condición humana*, op. cit., pp. 221-222.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 203.

⁴⁹ J. Hermsen, *La melancolía en tiempos de incertidumbre*, Madrid, Siruela, 2019, p. 101.

⁵⁰ F. Birulés, *Hannah Arendt: Libertad política y totalitarismo*, op. cit.

se consolida como agente político. Lo anterior se ejemplifica en las manifestaciones de los trabajadores indocumentados en Los Ángeles que reclaman su derecho a la reunión y a la ciudadanía. Su aparición en las calles actuando como ciudadanos que reclaman sus derechos no solo afecta el modo cómo ellos aparecen en el espacio público, sino también la configuración del espacio de aparición⁵¹. Con su aparición, los precarios se hacen presentes en la esfera pública y se resisten a seguir siendo los invisibles de la esfera política. En este sentido, para Butler la acción es siempre corporal, emerge del ejercicio performativo *entre-las-personas* –por lo que es plural– y configura nuevos espacios de aparición que no están atados a un tiempo y a un lugar e incluso que son considerados extra-políticos. Esta tesis de Butler se inspira también en la idea arendtiana de que la *aparición* en el mundo a través de la acción permite por primera vez al sujeto contar como alguien –un *quién*– que ocupa un lugar y tiene derecho a manifestar su posición en la discusión de lo común⁵². Sin embargo, en la reflexión de ida y vuelta de Butler con Arendt, hay una crítica al argumento arendtiano de que “la política no se enciende con la mecha de la necesidad, sino más bien con la condición de la liberación del sujeto de las cadenas del hambre y las penurias materiales”⁵³, pues se afirma que el fundamento de la acción política de los “excluidos” es su propia necesidad material manifestada en una forma de solidaridad social, en la que “el propio acto de reunirse implica perseverancia y resistencia”⁵⁴. En ese sentido, para Butler la acción política no se puede definir mediante la negación de las relaciones interdependientes de las que la vida depende, ya que solo como “criaturas biológicas que reconocen las condiciones de interdependencia que aseguran nuestra pervivencia y desarrollo podremos luchar por la consecución de algunas de nuestras metas políticas”⁵⁵. Butler también critica la tesis de Arendt sobre la exclusión del *cuerpo* como estructura fundamental de la acción política, pues los agentes a los que Arendt asocia con la forma corpórea de la existencia no tienen la capacidad de emprender nuevas agencias en tanto que su condición primordial es la “transitoriedad” de sus obras. Sin embargo, la influencia de Arendt en el planteamiento butleriano de la teoría performativa de la manifestación es evidente, pues le permite a Butler entender cómo “las reuniones públicas estructuran y desestructuran el espacio de aparición”⁵⁶ y plantear, a partir de ello, que

la acción conjunta de los cuerpos –su simple congregación, sus gestos, su parada en un lugar y, en definitiva, todo lo que forma parte de la *asamblea* y que no puede confundirse con las expresiones verbales– puede representar en sí mismo los principios de la libertad y la igualdad⁵⁷.

No hay que olvidar que la arquitectura del lugar en el que ocurren las manifestaciones es re-organizada por los movimientos que allí se instalan. Cuando un colectivo se traslada de una plaza asfaltada a un callejón lateral sin asfaltar, produce un poderoso significado: se mueven entre las líneas difusas que separan lo público de lo privado, resignificando con el movimiento de sus cuerpos espacios privados para que ahora sean reconocidos como públicos⁵⁸. Por medio de la *performatividad corporeizada* se re-funcionalizan entornos materiales. Para Butler, la acción humana “depende de toda clase de apoyos, ya que siempre es una acción apoyada”⁵⁹. De este modo, el cuerpo es un conjunto de relaciones vivas que dependen de la infraestructura social y ambiental que permiten su actuación. Esa interdependencia humana muestra la inevitable vulnerabilidad a la que se está expuesto cuando no se tienen los suficientes soportes que permitan el mantenimiento de la vida y, por tanto, el sostén de la acción política⁶⁰. Es por ello que, Butler defiende la importancia de que las manifestaciones de las personas sometidas a precariedad creen nuevos centros –lugares– simbólicos de la acción política que evidencien la carencia de infraestructuras que hagan que sus vidas merezcan la pena de ser vividas. Pues es a través de la acción conjunta de los cuerpos en la manifestación que se ponen en cuestión los aspectos imperfectos de la política y se visibilizan las infraestructuras precarias en las que estos colectivos intentan sostener sus vidas.

3. Vulnerabilidad que resiste ante la violencia

Para la filosofía butleriana la vulnerabilidad⁶¹ hace referencia a la capacidad humana de abrirnos a la experiencia de ser tocados o afectados por el “otro”, dejando entrever la inevitable interdependencia a la que nos vemos abocados como seres humanos⁶². El hecho de que el ser humano sea un ser fundamentalmente vulnerable implica que el sujeto no tiene la capacidad para cuidarse de forma independiente e individual, sino que depende del cuidado de otros. En este sentido, Butler comprende que la condición de vulnerabilidad está íntimamente relacionada con la capacidad que tienen las personas para *responder*, pues el *ser* vulnerables nos convierte en seres afectables, es decir, abiertos a ser tocados por las demandas de los otros⁶³. Aquí Butler, inspirada en Lévinas, retoma el imperativo ético que surge del rostro del Otro, pues nuestra existencia depende y se soporta en el Otro. En este sentido, al ser seres relacionales e

⁵⁸ *Ibidem*, p. 76.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 77.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 69-70.

⁶¹ Desde comienzos del 2000, Butler articula el tema de la vulnerabilidad en su filosofía. Son numerosos textos en los que presenta consideraciones respecto al tema: *Precarious Life* (2004), *Giving an Account of Oneself* (2005), *Frames of War* (2009), *Dispossession: The Performative in the Political* (2013), *Vulnerability in resistance* (2016), *The Force of Nonviolence* (2020).

⁶² J. Butler, *La fuerza de la no violencia*, op. cit., p. 51. Cf. también: J. Butler, V. Cano y L. Fernández, *Vidas en lucha: Conversaciones*, op. cit., p. 64-65; J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 54.

⁶³ J. Butler, *Vulnerabilitat, supervivència*, Barcelona, CCCB, 2008.

⁵¹ J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 83.

⁵² N. Sánchez, *Hannah Arendt: La filosofía frente al mal*, op. cit., p. 90.

⁵³ *Ibidem*, p. 91.

⁵⁴ J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 30.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 50-51.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 54.

⁵⁷ *Idem*.

interdependientes “mi propio ser va más allá de mí y se entreteje con múltiples otros sujetos, con el Otro, quien a su vez forma parte de mi yo”⁶⁴. La demanda ética, en este sentido, surge del rostro del Otro, pues no somos solamente responsables de nuestros actos ante las instituciones o los sistemas legales, sino fundamentalmente ante el Otro. Sin embargo, para Butler esta demanda no se manifiesta exclusivamente a través del lenguaje, en un discurso articulado, sino que, Butler defiende que lo que se me impone del Otro, en primera instancia, es su proximidad corporal: “si es el «rostro» el que actúa sobre nosotros, puede decirse que en cierta medida estamos afectados y, al mismo tiempo, reclamados por este”⁶⁵. Aquí el rostro del Otro no tiene que ver con sus rasgos en materia de nación, cultura, religión o raza, sino que el rostro del Otro me reclama en tanto que *homo dolens*; el rostro comunica la esencia de lo humano: su fragilidad, su vulnerabilidad y su precariedad⁶⁶. El rostro humano nos convoca éticamente a responder, pues nos interpela profundamente despertando una necesidad de actuar; es el rostro del Otro el que me moviliza.

En la filosofía butleriana el dolor y el duelo son lazos fundamentales que articulan los cuerpos de los agentes precarizados en comunidades políticas. El dolor como experiencia fundamental de la corporeidad humana es una experiencia *ex-tática* que “nos arranca de nosotros mismos, nos liga a otros, nos transporta, nos desintegra, nos involucra en vidas que no son las nuestras”⁶⁷. Según Butler, la experiencia del dolor materializada en el cuerpo precario moviliza a los agentes para forjar comunidades políticas y actuar en concierto. Esto significa que cada cuerpo no es simplemente un solo cuerpo, sino que es también los otros cuerpos con los que se relaciona y sin los cuales su existencia no sería posible. No obstante, esto no quiere decir que “el cuerpo se desdibuje completamente en un cuerpo social amorfo, sino que para captar su significado político tenemos que entenderlo en relación con la premisa ontológica butleriana sobre nuestra vulnerabilidad constitutiva”⁶⁸. La consideración del cuerpo como susceptible a ser vulnerado o a experimentar como vulnerable es un giro que Butler da en su teoría del cuerpo; giro evidente desde el momento en el que tiene en cuenta el duelo y el dolor como experiencias articuladoras de las comunidades políticas⁶⁹. De este modo Butler asegura que solo es posible encontrar

una ontología del cuerpo al entender la vulnerabilidad como su *estructura primordial*⁷⁰.

La tesis de que el eslabón que une a los agentes en una comunidad política radica en el reconocimiento de la *vulnerabilidad al dolor* fue desarrollada por Butler inicialmente en su libro *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* y ampliada más adelante, en *Cuerpos aliados y lucha política*, con respecto a la solidaridad. El paso que da Butler para comprender la vulnerabilidad no solo como la realidad sufriente del ser humano, sino también como la experiencia de solidaridad y corresponsabilidad, nos da la oportunidad de interpretar el concepto de vulnerabilidad como “un ser y estar constitutivo de todas y cada una de las experiencias de la realidad humana [...] la vulnerabilidad es la expresión fundamental de la condición humana”⁷¹. Es decir, la vulnerabilidad implica a los agentes en aquello que está más allá de ellos mismos, pero que a la vez es parte de su propia experiencia sintiente materializada en su corporeidad⁷².

Si nuestra capacidad para actuar está ligada a nuestra capacidad para responder, la respuesta que damos requiere que seamos sensibles a aquello que está fuera de nosotros. Esta capacidad de respuesta implica el reconocimiento de que no somos seres aislados viviendo en un individualismo radical, sino que somos seres relacionales en donde el Otro hace parte de nuestra existencia. Para Butler, este es el fundamento esencial en la construcción de agencias que se reúnen para reclamar mejores infraestructuras que hagan posible una vida libre de precariedad. A tal efecto, el eslabón que une a las personas y las cohesiona en un grupo que actúa en común es la solidaridad: *dejarse afectar* por la vulnerabilidad al dolor en el otro. Ésta es la que vincula los cuerpos y los impulsa a que actúen performativamente unidos en el espacio público. La solidaridad es un acto que se sustenta en el “dejarse” tocar por la vulnerabilidad del otro y que entrelaza a los cuerpos en acciones de resistencia. En otras palabras, la vulnerabilidad une a los sujetos en alianzas que les permiten resistir ante la precariedad.

Aquí surge una de las tesis más importantes de la filosofía butleriana y que transforma por completo el modo habitual de comprender la vulnerabilidad como una condición social o económica de fragilidad, debilidad o “dañabilidad” que impide que las personas tengan la fuerza necesaria para reclamar sus derechos y que las coacciona en una situación de permanente precariedad. Por el contrario, Butler comprende la vulnerabilidad –inspirándose en Gandhi– como “la fuerza del alma” que permite persistir –con el cuerpo– en condiciones, muchas veces violentas, que atentan contra la posibilidad de persistencia⁷³. La vulnerabilidad no se debe identificar solamente con la pasividad individual, sino que es posible ofrecer un marco de comprensión mucho más amplio en el que la vulnerabilidad obra como un motor que impulsa acciones de resistencia. Al res-

⁶⁴ M. Cano, *Judith Butler: Performatividad y vulnerabilidad*, Barcelona, Shackleton Books, 2021.

⁶⁵ J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 109.

⁶⁶ J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, op. cit., pp. 20-21.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 51.

⁶⁸ M. Cano, *Judith Butler: Performatividad y vulnerabilidad*, op. cit.

⁶⁹ A. Martínez, La Tensión entre Materialidad y Discurso: La mirada de Judith Butler sobre el cuerpo, *Cinta moebio* (54), 2015, pp. 325-335. Aquí Martínez hace un análisis de la teoría butleriana del cuerpo en los escritos sobre el género, como en *El género en disputa* (1990) y *Cuerpos que importan. El límite discursivo del sexo* (1993) y evidencia el giro conceptual que realiza Butler sobre la teoría del cuerpo desde el concepto de género hasta cuando introduce la vulnerabilidad como experiencia constitutiva de la corporalidad en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2004).

⁷⁰ J. Butler, “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación”, en, B. Sàez (ed.), *Cuerpo, memoria y representación*, Barcelona, Icaria, 2014, pp. 47-80.

⁷¹ M. Seguró, *Vulnerabilidad*, Barcelona, Herder, 2021, pp. 14-15.

⁷² J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, op. cit., p. 154.

⁷³ J. Butler, *La fuerza de la no violencia*, op. cit., p. 196.

pecto, Butler propone el ejemplo de la resistencia de los migrantes a lo largo y ancho de las fronteras europeas. Reconoce que, aunque en la mayoría de los casos los han privado de cualquier capacidad, muchos buscan el modo de aprender idiomas, hacerse mapas de los territorios desconocidos y conformar comunidades que los sostienen en su vulnerabilidad. Articulan, también, sus demandas en acciones performativas que evidencian su vulnerabilidad. Se presentan sin papeles ante los poderes policiales, exponiendo su “piel” a la violencia, pero encarnando en su cuerpo la propia demanda. En el *gesto* de presentarse sin papeles dicen, sin decirlo, “aquí hay una vida”⁷⁴. Otro ejemplo son las huelgas de hambre en el interior de las cárceles, como las que se emprendieron en Palestina en la primavera del 2012. Estas constituyen formas de resistencia, obligatoriamente restringidas a espacios cerrados, en donde los cuerpos confinados en formas paralelas de aislamiento plantean sus demandas de libertad y de juicios justos, su derecho a moverse en el espacio público y a ejercitar las libertades públicas⁷⁵.

En estos casos, el carácter viviente de aquellos que han sido sometidos a condiciones de precariedad se muestra como la resistencia de unas vidas que no han terminado, por lo que no serán unas vidas sujetas al silencio y a la desaparición en la esfera pública. Al presentarse como vidas vivientes que aún no se han extinguido, que siguen respirando y, por lo tanto, que aún pueden resistir, aún sus cuerpos podrán actuar en conjunto —a pesar del confinamiento— para reclamar sus derechos de tener infraestructuras que los soporten y les permitan tener buenas vidas⁷⁶.

Como se ha mencionado anteriormente, Butler no rechaza por completo la necesidad del lenguaje en el ejercicio de manifestación política, sino que por el contrario reconoce su papel. Ante la precariedad es necesario, según Butler, que se estimule el disenso y el debate incluyendo a todos aquellos que sostengan un punto de vista crítico sobre la política oficial y la cultura civil, garantizando el estatus de ser “hablantes viables”, pues es a través de este intercambio de ideas, muchas veces críticas, que se construye el núcleo de la democracia⁷⁷. A este respecto, Butler es crítica de las formas hegemónicas —muchas veces violentas— que establecen límites a lo que se considera como un “hablante viable” o a lo que se considera digno de debate dentro de la esfera pública; por ejemplo, aquel que “sostenga posiciones que no están en línea con la norma nacionalista pasará a perder credibilidad como hablante, y los medios dejarán de estar abiertos para él o ella”⁷⁸.

Si queremos explicarlo en clave arendtiana, podemos decir que con estas restricciones se corre el riesgo de eliminar el espacio de confrontación en donde los hombres aparecen *dialogando* en la pluralidad, intercambiando distintos puntos de vista para crear un mundo en común. Son pues, las acciones políticas de los seres humanos las

que le dan forma y significado a una comunidad política, pues solamente se puede ver y experimentar el mundo tal y como este “realmente” es, al entenderlo como algo que es común a muchos, y que únicamente es comprensible en la medida en que, los humanos hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas⁷⁹.

Ante la hegemonía violenta que reduce, cada vez más, las posibilidades de que las personas sean “hablantes viables” para aparecer en la esfera pública, siempre es posible resistir, y tal resistencia no es sino una forma de contra-violencia⁸⁰. En ese sentido, la crítica de Butler a la violencia, la cual tiene la capacidad de destruir las relaciones que vinculan y conectan para actuar en conjunto, está relacionada con la tesis arendtiana sobre la violencia. Arendt señala que la violencia tiene un carácter instrumental y tiene la capacidad de destruir el poder, pero nunca es capaz de crearlo⁸¹, pues el poder corresponde “a la capacidad humana no sólo de actuar sino también de actuar en concierto. El poder nunca es propiedad de un solo individuo, pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido”⁸². Aunque la violencia quiebre el poder, según Butler, siempre es posible resistir. Pues la capacidad de actuar en concierto crea una contra-violencia —no violenta— que encuentra nuevas formas de poder sustentadas en acciones que mantienen los vínculos vivos y persistentes⁸³ y que, por tanto, salvaguardan la comunidad política, que es el centro de la democracia.

Ante estas tesis es importante considerar también la propuesta agonista de Chantal Mouffe, pues es esencial que en el debate crítico se genere el reconocimiento legítimo de las demandas de todos los que participan en la agencia, aun cuando sean considerados como oponentes. Pues no hay nada más nocivo para el sistema democrático que permanecer en un modelo antagónico en el que ninguna de las partes comparte ninguna base en común⁸⁴ y se excluye —deslegitimen— aquellos que no comparten las propias demandas. Para que la violencia merme y la precariedad no se extienda es necesario abrir espacios de debate en la esfera pública —entendida ampliamente en el sentido de Butler— en el que puntos de vista críticos, muchas veces expresados en *acciones performativas* no-violentas, sean reconocidos como legítimos. Lejos de representar este hecho “un peligro para la democracia es, en realidad, su condición misma de existencia”⁸⁵.

4. Conclusión

La filosofía butleriana ofrece una visión amplia para comprender la capacidad que poseen los agentes sometidos a precariedad para reivindicar sus demandas en el espacio público a través de la reunión de sus cuerpos. En ese sentido, Butler saca de entre las sombras a aquellos

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 188-189.

⁷⁵ J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, *op. cit.*, p. 127.

⁷⁶ J. Butler, *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*, *op. cit.*, p. 93.

⁷⁷ J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, *op. cit.*, p. 22.

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 2018, p. 80.

⁸⁰ J. Butler, *La fuerza de la no violencia*, *op. cit.*, p. 15.

⁸¹ H. Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2020, p. 71.

⁸² *Ibidem*, p. 59.

⁸³ J. Butler, *La fuerza de la no violencia*, *op. cit.*, p. 23.

⁸⁴ Ch. Mouffe, *En torno a lo político*, *op. cit.*, pp. 26-27.

⁸⁵ Ch. Mouffe, *El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 16-17.

que han sido sometidos a precariedad y, por tanto, han sido excluidos de la esfera pública, reconociendo que su vulnerabilidad es un motor que permite emprender nuevas acciones de resistencia. El aporte fundamental de la filosofía butleriana radica en la propuesta sobre el *acto performativo corporeizado* que al ser realizado en concierto crea nuevos espacios en el que los agentes *aparecen* públicamente para hacer manifiestas sus reivindicaciones, no solo a través del habla, sino también a través de sus cuerpos laborantes: ellos mismos constituyen el símbolo material de la precariedad a la que han sido so-

metidos y con sus cuerpos intervienen actuando en la esfera pública. Con esto se hace patente el vínculo entre la teoría performativa de la manifestación de Butler y la teoría arendtiana del espacio de aparición y la acción política. Apoyándose en los conceptos arendtianos de acción política, pluralidad y espacio de aparición, Butler da un paso más allá para describir la performatividad corporeizada de la manifestación política, otorgándole un reconocimiento teórico a aquellos cuerpos en condiciones de precariedad que actúan políticamente en su aparecer y cuya vulnerabilidad resiste ante la violencia.

Bibliografía

- Arendt, A., *La condición humana*, Barcelona, Austral, 2020
 —, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2020.
 —, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 2018.
 Belmonte, O., y Ortega, I., “A propósito de Butler: una fenomenología del cuerpo vivido, narrado y representado”, *Isegoría*, 56, 2017, pp. 241-261.
 Birulés, F. *Hannah Arendt: Libertad política y totalitarismo*, Barcelona, Gedisa, 2020.
 Butler, J., *La fuerza de la no violencia*, Barcelona, Paidós, 2019.
 —, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Barcelona, Paidós, 2017.
 —, *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2017.
 —, *Los sentidos del sujeto*, Barcelona, Herder, 2016.
 —, “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación”, en, B. Sàez (ed.), *Cuerpo, memoria y representación*, Barcelona, Icaria, 2014, pp. 47-80.
 —, *Vulnerabilitat, supervivència*, Barcelona, CCCB, 2008.
 —, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.
 —, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Barcelona, Paidós, 2006.
 Butler, J., Cano, V. y Fernández, L., *Vidas en lucha: Conversaciones*, Buenos Aires, Katz, 2019.
 Butler, J. y Athanasiou, A., *Dispossession: The Performative in the Political*, Cambridge, Polity Press, 2013.
 Butler, J. y Martínez, R., “La alianza de los cuerpos y la política de la calle”, *Debate Feminista*, 46, 2012, pp. 91-113.
 Cano, M. *Judith Butler: Performatividad y vulnerabilidad*, Barcelona, Shackleton Books, 2021.
 Cavarero, A., “Butler, lectora de Arendt”. En, F. Birulés, y D. Leibetseder (eds.), *Judith Butler. El arte de leer*, Madrid, Katz, 2022.
 Fischer-Lichte, E., *Estética de lo performativo*, Madrid, Abada, 2014.
 Ingala, E., “From Hannah Arendt to Judith Butler: The Conditions of the Political”. En, G. Rae, y E. Ingala (eds.), *Subjectivity and the Political Contemporary Perspectives*, New York, Routledge, 2018.
 Hermsen, J., *La melancolía en tiempos de incertidumbre*, Madrid, Siruela, 2019.
 Laclau, E., *La razón populista*, Madrid, FCE, 2005.
 Martínez, A., La Tensión entre Materialidad y Discurso: La mirada de Judith Butler sobre el cuerpo, *Cinta moebio* (54), 2015, pp. 325-335.
 Mouffe, Ch., *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007
 —, *El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999.
 Sánchez, N., *Hannah Arendt: La filosofía frente al mal*, Madrid, Alianza, 2021.
 Seguró, M., *Vulnerabilidad*, Barcelona, Herder, 2021.
 Villacañas, J., *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, 2015.