

RESEÑA

Judith BUTLER, *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge y Londres, Harvard University Press, 2015.

La obra de la filósofa norteamericana Judith Butler ha recorrido diversas temáticas a lo largo de su desarrollo: puede distinguirse, a partir de la publicación de *Dar cuenta de sí mismo*¹, un desplazamiento del foco en los estudios de género y *queer* en favor de temáticas ético-políticas de mayor alcance. Podría decirse que los desarrollos teóricos del primer momento gravitan en torno al concepto de *performatividad* y que las discusiones de un momento posterior pueden tener como eje de lectura el concepto de *precariedad*. Así parece entenderlo la misma Butler, ya que en el presente volumen intentará ofrecer una posible articulación entre ambos ámbitos teóricos².

El mismo consta de seis capítulos independientes, acompañados de una introducción. Se sostiene la independencia de los capítulos en el hecho de que Butler suele compilar artículos propios que aparecieron con anterioridad en otras publicaciones, por lo cual es conveniente tener en cuenta, antes de su lectura, la datación exacta de los mismos y el contexto original para el que se produjeron. Así, el estudio introductorio que acompaña a cada selección constituye

el momento en que la filósofa vuelve sobre sus pasos y ofrece una mirada crítica sobre su propio recorrido teórico. En este caso, ofrece un esquema conceptual general de los debates a desarrollar, así como un trasfondo coyuntural ligado al avance del neoliberalismo. Dicho trasfondo alude a dos cuestiones: la creciente privatización del espacio público, por un lado, y, por otro, la concepción neoliberal del individuo como autosuficiente y, por eso, individualmente responsable de su suerte. A estas ideas, Butler opondrá, respectivamente, la tesis *política* de que la asamblea pública reclama, a la vez que constituye performativamente, el mismo espacio público que se pretende privatizar. En segundo lugar, opondrá la tesis *ética* de que toda vida es precaria y, en ese sentido, requiere de una serie de condiciones para poder desarrollarse. Así, la suerte del individuo no sería una responsabilidad individual de cada quien, sino una responsabilidad social. En este trasfondo, se delinea preliminarmente la relación de la asamblea pública con la democracia, la soberanía popular, y el pueblo, así como también la relación de la asamblea pública con la performatividad. En este punto puede observarse cómo se opera un desplazamiento conceptual respecto de la performatividad, que pasa de ser una cuestión individual y lingüística —como se la presenta en *El género en disputa*³— a ser una cuestión plural y corporal. Otro punto que aparece delineado en la

¹ J. Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

² Pp. 26-27. A partir de esta nota, todas las referencias bibliográficas serán a la obra reseñada, a no ser que se indique lo contrario.

³ J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.





introducción y que será tratado de forma secundaria, pero sostenida, en los diversos capítulos es la cuestión del espacio público y la esfera pública en relación con los medios de comunicación (en particular, las redes sociales) y la prisión. Sobre este marco conceptual que pretende dar cuenta de lo político, se ancla la cuestión ética de la precariedad, retomada desde la propia elaboración de Butler en *Marcos de Guerra*⁴. Es sobre la base de estos dos núcleos conceptuales que Butler parece dividir esta obra: señala que los primeros capítulos se dedican a la cuestión política, ligada con el núcleo teórico performatividad, mientras que los últimos capítulos se dedican a la cuestión ética vinculada al núcleo teórico de la precariedad y la convivencia⁵ (*cohabitation*). De esta manera, puede plantearse como posible hipótesis de lectura, para los capítulos subsiguientes, que la asamblea pública cumpliría, por un lado, con una función política —«el ejercicio del derecho plural y performativo a aparecer»⁶— y una función ética —«una demanda corporal por un conjunto de condiciones económicas, sociales y políticas más vivibles que ya no estén afectadas por las formas inducidas de precariedad»⁷—. Como señalé anteriormente, en el presente volumen se intentará la articulación de los dos ámbitos teóricos —de la performatividad y la precariedad—, de manera que una posible reformulación de la hipótesis de lectura que acabo de elaborar podría consistir en

sostener que la asamblea pública es el *locus* en el cual se ancla dicha articulación.

El primer capítulo, «Gender politics and the right to appear», propone abocarse a la tarea de articular en el ámbito del derecho a aparecer (*right to appear*) la performatividad de género y la precariedad de la vida. La teoría de la performatividad del género está vinculada con los esquemas de reconocimiento de lo humano, y, en ese sentido, ofrece un punto de partida para pensar el poder, la agencia y la resistencia, y hacerlo extensible a otras luchas por el derecho a aparecer. Asimismo, propone como hipótesis pensar el espacio de la aparición a partir de la precariedad de la vida. En ese sentido, retoma la idea del espacio de la aparición de Hannah Arendt como aquello que sólo se da en la pluralidad humana, pero a quien le reclama que excluya del ámbito de lo público a todo aquello que genere dependencia, siendo el cuerpo la exclusión paradigmática. Todas estas hipótesis gravitan en torno a la exhortación hacia una alianza de las minorías sexuales con otras poblaciones consideradas como precarias, en contra de una política con base identitaria.

En el segundo capítulo, «Bodies in alliance and the politics of the Street», Butler comienza retomando esta última cuestión, y advierte que este tipo de propuesta política se ancla en una ontología social del sujeto, que presupone que el sujeto y el cuerpo se encuentran desposeídos por la precariedad. En segundo lugar, destaca que el espacio público no puede darse por sentado; en este sentido, los cuerpos en la calle producen performativamente el espacio público que reclaman, a la vez que reclaman su propio sostén vital, el cual, paradójicamente, es necesario para poder seguir actuando. Reaparece la cuestión del espacio público, también articulada a partir de Arendt, con la diferencia de que, en este caso, Butler señala que la acción política requiere que los cuerpos aparezcan, y esta aparición, insiste, se da sólo en la pluralidad humana. Por otra parte, se yuxtapone el concepto arendtiano del *derecho a tener derechos* con el también arendtiano de *espacio de aparición* en tanto ambos son condiciones políticas que no dependen de una organización institucional, y comienzan a existir en virtud de su mero ejercicio en la

⁴ J. Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Mexico: Paidós, 2010.

⁵ La traducción castellana que menciono en la nota 1 traduce literalmente «cohabitación». Sin embargo, y por sugerencia de la Dra. María Luisa Femenías, opto por el término «convivencia», ya que el primero retiene el significado de «hacer vida marital», según puede constatarse en el *Diccionario de la Real Academia Española*. Dicho significado no aparece en el término que elijo.

⁶ «a plural and performative right to appear» p. 11, traducción mía.

⁷ «a bodily demand for a more livable set of economic, social, and political conditions no longer afflicted by induced forms of precarity», *ibid.*, traducción mía.

acción plural concertada. Los cuerpos, al ejercer este derecho que no es derecho, al reunirse en la calle y resistir y exponer su precaridad, ejercen una performatividad corporal que no necesita discurso, operándose así el desplazamiento desde una performatividad lingüística e individual a una corporal y plural.

El capítulo tres, «Precarious life and the ethics of cohabitation», versa sobre las obligaciones éticas que son globales y que emergen en relaciones de distancia y proximidad. En particular, Butler intentará desmontar dos prejuicios: la necesidad de la proximidad para la respuesta ética y el carácter comunitario y consensual de esas obligaciones. Para desmontar ambos prejuicios, recurrirá, respectivamente, a Emmanuel Levinas y a Arendt. Butler reconoce en Levinas la disonancia entre la importancia de la proximidad corporal para la respuesta ética y el hecho de que la obligación ética se extienda a aquellos que no son próximos y que están por fuera de la comunidad. A partir de esta disonancia, sostendrá que la responsabilidad ética depende de la capacidad de dar respuesta, la cual, a su vez, depende de la vulnerabilidad del «Yo» frente al «Tú». En este sentido, sostiene que la relación ética supone el abandono de la perspectiva egológica por una perspectiva en la cual, si bien «mi» vida es distinta a «tu» vida, el límite es adyacencia y no distancia. La versión de Levinas, según Butler, enfatiza el aspecto pasivo de la relación ética, mientras que la versión de Arendt enfatiza el aspecto activo. En su argumento contra Eichmann, la teórica alemana sostiene que nadie puede elegir con quién convivir en la tierra, y que, partiendo de esa premisa, y de la premisa de que la libertad sólo puede desplegarse en la pluralidad no elegida, las prácticas genocidas atentan contra la misma libertad humana. Partiendo de esta base, Butler sostiene que la tesis arendtiana exhorta al compromiso con instituciones que preserven la pluralidad, y que cualquier sentido de pertenencia comunitaria debe estar supeditado a la oposición al genocidio. Sin embargo, concluye Butler, tanto Levinas como Arendt no alcanzan a ver cómo la obligación ética con los otros está inevitablemente relacionada con la precaridad y la vulnerabilidad del cuerpo.

En el capítulo cuatro, «Bodily vulnerability, coalitional politics», Butler propone relacionar, por un lado, tres cuestiones: la vulnerabilidad corporal, las coaliciones y la política de la calle (*street politics*). Por otro, abordará la cuestión de la vulnerabilidad como forma de activismo y resistencia, partiendo del escepticismo que el feminismo tiene para con el concepto de vulnerabilidad. En primer lugar, señala que el hecho de que algunas estrategias feministas hayan utilizado a la vulnerabilidad como estrategia política —y hayan sido objeto de crítica por ese uso— no implica que la vulnerabilidad sea un concepto que define a la mujer. Estas características son instrumentos de la inferiorización y precarización de las mujeres. Si el reconocimiento de la vulnerabilidad termina borrando nuestra capacidad de acción política, entonces somos más vulnerables de lo que éramos antes de que se nos signara como tales. Aquí, la vulnerabilidad —o precariedad— aparece como dependencia radical de los otros, y Butler señala, rápidamente, que en nuestro horizonte de comprensión dependencia y explotación son dos nociones que se piensan como inseparables, cuando no necesariamente lo son. En este sentido, para Butler, la asamblea pública, la exposición de los cuerpos en la calle, reclamando por sus derechos, es, por un lado, el rechazo de la exposición políticamente inducida de la precarización, pero, además, el reconocimiento y la exposición deliberada de la vulnerabilidad como modo de resistencia a la precarización.

El quinto capítulo, «We the people-Thoughts on freedom of assembly», es, a mi criterio, el más denso en cuanto a articulaciones e ideas, y, tal vez, el más representativo del espíritu del volumen. La primera de estas es la ya señalada insistencia de Butler en la performatividad corporal como más fundamental que la lingüística, y como la performatividad propia de la asamblea pública. En segundo lugar, analiza las relaciones entre las asambleas y la formación del «pueblo», alegando que hay una imposibilidad epistemológica de saber quiénes son el pueblo, y señalando el carácter heterogéneo de aquellos individuos que se reúnen en la calle. Ese mero reunirse en la calle, aun con distintos fines, constituye performativamente una voluntad popular. En





tercer lugar, se analiza la relación entre la libertad de reunión y la soberanía popular bajo dos hipótesis: una que sostiene que la libertad de reunión, aun no perteneciendo a un derecho natural, es un derecho que debe ser garantizado más allá de cualquier institución gubernamental y, aún más, que la libertad de reunión es la precondición de toda política. La segunda hipótesis sostiene que la soberanía popular sólo puede legitimar mediante el voto a sus representantes si existe una separación tajante entre la soberanía popular y esos representantes que permita que el pueblo retenga parte del poder que delega. En cuarto lugar, se tematiza una noción que en capítulos anteriores sólo fue insinuada: el reverso constitutivo de la esfera pública no es la privada, sino lo que Butler llama esfera de confinamiento, es decir, la prisión. La asamblea y la esfera pública no sólo se constituyen por la exclusión de aquellos que no pueden aparecer en público, sino que la aparición en público se ve acechada por el riesgo de confinamiento: reunirse en la calle o defender esa reunión pueden ser motivo de detención. Finalmente, cierra su capítulo con una exhortación a la no violencia de las asambleas, sosteniendo que esta aparece sólo en el contexto de una situación violenta en la que el cuerpo encarna un principio de conducta que no necesariamente implica pasividad. Sin embargo, y ante el hecho de que muchas veces algunos gestos no violentos pueden ser leídos como destructivos —en tanto desafían el orden de cosas—, remite a la necesidad de insertar a la no violencia dentro de un horizonte de inteligibilidad que la haga reconocible como tal; tarea en la que los medios de comunicación cumplirían un rol esencial.

Para finalizar, se incluye como sexto capítulo el texto que Butler preparó con motivo de recibir el premio Adorno en 2012, «Can one lead a good life in a bad life?». En este sentido, el principal interlocutor será Adorno y su afirmación de que no se puede vivir una buena vida en el contexto de una mala vida. Aquí, Butler pondrá en juego la relación del yo —«mi vida»— con las condiciones sociales en las que emerge esa vida. Esencial para esta es la noción de la crítica, que viene desarrollándose desde el ya citado *Dar cuenta de sí mismo*. Vivir una buena vida

escapa a la decisión individual, pues la propia vida está desposeída por su propia sociabilidad. En ese sentido, vivir una buena vida implica la práctica de la crítica frente a ese mundo social en el que mi vida y su valor emergen. Si bien no puede entenderse el problema de vivir una buena vida sin entender la sociabilidad de esa vida y la vulnerabilidad a la que está expuesta, no sería una respuesta adecuada aquella que elimine al sujeto de la vida, es decir, al yo, al absorberlo en una norma común. Hay dos «vidas»: mi vida y la buena vida, entendida como forma social de la misma, que están implicadas entre sí, y la dificultad reside en que mi vida solamente puede ser entendida en un contexto más amplio de interdependencia social. La cuestión de la buena vida, entonces, no puede plantearse en términos estrictamente individuales, pero ¿cómo hacerlo sin absorber mi vida? Por otra parte, vuelve a arremeter contra la distinción arendtiana entre esfera pública y privada: esta concepción de la política es insuficiente, pues no tiene en cuenta la operación de poder que delimita lo público de lo privado y cómo esta delimitación otorga un valor diferencial a la vida; sin embargo, la distinción que Arendt propone entre vida del cuerpo y del espíritu no es cartesiana y puede tomarse como punto de partida para pensar una política distinta del cuerpo. El rechazo de una esfera de la desigualdad (esfera privada) para constituir una de la igualdad (esfera pública) implica una contradicción. Una nueva política del cuerpo debe exponer esa contradicción y el rechazo de la esfera privada sobre el que se sustenta. El resto del capítulo no hace más que profundizar en la relación entre precariedad y performatividad, dos cuestiones que ya han sido hartamente abordadas en capítulos anteriores, y cuyo tratamiento en este capítulo no representa, según creo, un aporte esencial a dichos planteos.

Como señalé más arriba, si bien el texto fue publicado a fines de 2015, y la mayoría de sus capítulos fueron escritos con anterioridad a esa fecha, creo que es claro que la actualidad y relevancia del presente volumen son indiscutibles cuando se piensa en los acontecimientos que siguieron a su publicación: el avance de la derecha neoliberal en Europa y América del Sur y el posterior triunfo de Donald Trump en

Estados Unidos. En este sentido, considero que su relectura de Hannah Arendt constituye una interpretación que revitaliza las ideas más relevantes de una de las pensadoras más importantes para el pensamiento político del siglo xx, y que, acompañada de los aportes que Butler puede hacer desde el campo del activismo feminista y LGBTQ, sólo puede verse enriquecida. En el escenario actual que nos interpela, las ideas aquí expuestas revisten una suma importancia para el movimiento feminista, el cual se ve exhortado

a generar alianzas con otros movimientos y organizaciones sociales. Creo que la preocupación de Butler empieza a delinearse en el sentido de cómo el feminismo conforma el pueblo, ese pueblo que, sólo en su construcción democrática, será el único factor de cambio posible frente a la razón neoliberal y a la privatización del espacio y los bienes públicos.

Magdalena Marisa NAPOLI
Universidad Nacional de La Plata

