

Doctorado Honoris Causa Dra. Judith Butler



Jueves 26 de marzo 2015
Universidad de Costa Rica

**Palabras del doctor Henning Jensen Pennington,
Rector, al entregar el Doctorado Honoris Causa a la
Doctora Judith Butler**

“Si la esperanza es una demanda imposible, entonces demandamos lo imposible. Que el derecho a la vivienda, a la comida y al trabajo digno son demandas imposibles, entonces demandamos lo imposible. Si es imposible demandar que aquellos que se benefician de la recesión económica redistribuyan sus riquezas y acaben con su codicia, entonces sí; demandamos lo imposible.”

Hago mías esas palabras de una de las figuras más relevantes de la filosofía contemporánea, quien este día nos honra al aceptar el título de Doctora Honoris Causa conferido por la Universidad de Costa Rica. Doy la bienvenida a la profesora Judith Butler, filósofa estadounidense, cuyos aportes críticos, profundos y renovadores a distintos campos nos han enriquecido durante las últimas décadas, en relación con el poder, el género, la sexualidad y el dolor, entre otros.

La profesora Butler obtuvo su Doctorado en Filosofía en la Universidad de Yale, en 1984, y se ha desempeñado como docente en las universidades Wesleyan y Johns Hopkins, antes de ocupar la cátedra Maxine Elliot, en los departamentos de Literatura Comparada, Retórica y Estudios de la Mujer, así como en el Programa de Teoría Crítica de la Universidad de Berkeley, en California, de la cual ella ha sido Directora Fundadora. También se distingue como profesora de Filosofía, en la Cátedra Hanna Arendt, en la European Graduate School.

Nuestra homenajeadada Butler ha logrado también una abundante producción académica, recogida en una larga bibliografía, que no solo incluye libros sino también artículos especializados. Asimismo, su pensamiento y sus teorías se han traducido en importantes contribuciones a la teoría política, los estudios culturales y el activismo en diversidad sexual.

Retomando la cita con la cual empecé, pronunciada por la doctora Butler en uno de sus discursos en el año 2011, los invito a reflexionar por un momento sobre nuestras demandas imposibles. Individualmente, todos luchamos por ideales, a veces aparentemente imposibles para la sociedad; pero como colectividad, luchamos contracorriente por estructuras de poder que impiden pensamientos alternativos. Ciertamente, nosotros hemos iniciado este acto solemne pensando en demandas imposibles, pero yo espero que al finalizarlo pensemos en el valor que puede darles a nuestras demandas esta categoría y, sobre todo, en la fuerza potencial de nuestras demandas, si dejan de ser consideradas imposibles.

Queremos pensar que, en nuestra sociedad contemporánea, todos y todas poseemos derechos que son respetados e igualdad de condiciones para ejercerlos; que no existen otros derechos, para los cuales haya que pedir respeto, que trasciendan género, raza y nacionalidad; pensar que un empleo puede serle otorgado indistintamente a un hombre o a una mujer, pues la escogencia se fundamenta en la preparación profesional, y no en la apariencia. Sin embargo, esta lucha aún nos compete, y por ella, lamentablemente, mueren hombres y mujeres to-

dos los días. Aunque percibamos lejanos los crímenes cometidos por defender la equidad de género, a lo largo y ancho del mundo, es justo reconocer que aquí mismo todavía tenemos muchas brechas por cerrar. Aunque percibamos que la estructura de creencias justifica lo injustificable, no debemos ir muy lejos para comprobar la realidad: la violencia existe dentro de los hogares costarricenses, cuando existe dominación, maquillada o evidente. La desigualdad basada en el género no es una lucha que les competa únicamente a las mujeres, o solo a los hombres; es una lucha de todos y todas, como personas.

Butler ha librado esta batalla desde múltiples aristas, y con un activismo cada vez mayor desde que publicó, en 1990, uno de sus libros más influyentes: *El género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad*. En él, la profesora Butler marca un cambio radical en la forma de entender el sexo y el género; pone en discusión el “sexo”, entendido como la base material o natural del género, como un concepto sociológico o cultural.

Este pensamiento de la doctora Butler es el efecto de una concepción generada dentro de un sistema social marcado ya por la normativa del género. En otras palabras, la idea del “sexo” como algo natural se ha configurado dentro de la lógica del binarismo del género: hombres y mujeres.

Eso lleva a considerar el género como una identidad preformada, e implica que el género es una actuación reiterada y obligatoria en función de normas sociales. Hablar de la teoría performativa del género implica que se trata de una práctica social, una

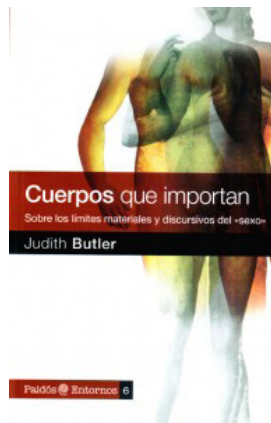
reiteración continua y constante, en la cual la normativa de género se negocia. Así, el pensamiento revolucionario de la doctora. Butler en cuanto al concepto de género y sexo no ha quedado inscrito en sus libros, sino que incluso ha dado impulso y vigor a los movimientos transgénero, queer y gay.

Otro libro de la doctora Butler, clave para conocer su pensamiento, es *Cuerpos que importan*; en él la autora se refiere a los límites materiales y discursivos del "sexo" y se cuestiona cuáles y cómo son los cuerpos que importan o los que no importan, en el marco de una sociedad que prioriza sobre las vidas y los cuerpos, a partir de construcciones sociales y culturales.

Individualmente luchamos por ideales que pueden ser imposibles para la sociedad, y en colectivo luchamos contracorriente por estructuras de poder que no permiten pensamientos alternativos.

Con su disertación acerca de la precariedad de la vida, referida a la vulnerabilidad humana y a la facilidad con que puede eliminarse la vida, Butler aborda temas como exclusión, el materialismo y los cuerpos contruidos. Hablamos de una lucha de poderes, en la cual la fragilidad de la vida se contrapone al dominio de quienes establecen quiénes importan y quiénes no importan en una sociedad.

Quiero destacar que la señora Butler es activista y miembro del Consejo Directivo de la Agrupación Voces Judías por la Paz; también integra la agrupación Defensores por la Paz Palestino-Israelí de Estados Unidos, y apoya la campaña planteada por su grupo y otros para sancionar y boicotear al Estado de Israel.



En sus declaraciones, Butler ha manifestado su identificación con un judaísmo que no esté asociado a la violencia de estado y en ese sentido ha argumentado que Israel no representa a todos los judíos.

Hace más de dos años, esta filósofa recibió el Premio Theodor W. Adorno, un prestigioso galardón alemán concedido a quienes contribuyen de manera sobresaliente en las áreas de la Filosofía, el teatro, la música y el cine. El Premio lleva el nombre del filósofo y músico judío alemán, profesor de la Universidad de Fráncfort del Meno durante más de veinte años.

Al ser distinguida con el Premio Adorno, la doctora Butler se convirtió en la primera mujer integrante de un selecto grupo de teóricos, entre quienes se encuentran Norbert Elías, Jürgen Habermas, Michael Gielen, György Ligeti, Pierre Boulez y Jacques Derrida. Sin embargo, en su caso, el otorgamiento del galardón desató una polémica entre la comunidad judía alemana, la cual rechaza su posición crítica contra el Estado de Israel y, en consecuencia, se opuso a la designación.

Cabe resaltar que los Doctorados Honoris Causa son títulos honoríficos, otorgados por las universidades a personas destacadas en los ámbitos académico y social. ¿Por qué considerar a la doctora Butler como candidata a este título? Al honrarla de este modo, no solo tenemos en cuenta su vasta y profunda trayectoria, la cual habla por sí sola del enorme talento de esta filósofa y de su valioso legado.

La situación suscitada en torno al Premio Adorno constituyó para mí un aliciente y me llevó a proponer lo que hoy se convierte en una realidad: otorgarle a Judith Butler este Doctorado Honoris Causa de la Universidad de Costa Rica y recordar así que las universidades, en el ejercicio de su autonomía, deben promover la libertad de cátedra, de expresión y de pensamiento.

Rodrigo Facio Brenes, ex rector de nuestra Universidad, se refirió a esta Institución con las siguientes palabras: “Libre es, pues, la Universidad de Costa Rica; abierta a todas las tendencias; receptiva de todas las inquietudes filosóficas, científicas o sociales, respetuosa de las ideas. Y no aceptaré nunca más calificativos que ese: el de libre”.

Por ello coincidimos en que la entrega de este Doctorado Honoris Causa a la profesora Judith Butler reafirma nuestro compromiso, permanente e incondicional, con la libertad de cátedra y de expresión, en el marco del mutuo respeto. La Universidad de Costa Rica le reconoce así a la doctora Butler el haber sometido al debate significativos cuestionamientos que no solo han marcado el quehacer del feminismo, la teoría política y el activismo político, sino que, además, han impregnado de esa polémica los espacios de la crítica y la creación literarias.

Como indica la doctora Leticia Sabsay, socióloga especialista en estudios de género, los trabajos filosóficos de Butler son complejos y resulta muy difícil divulgarlos sin desvirtuarlos.



Las opiniones políticas de la doctora Butler se han extendido a muchos asuntos, pero sin restringirse solo al Oriente Medio ni al Estado de Israel. Su ejercicio filosófico, político y activista, la ha llevado a manifestarse sobre la violencia y las injusticias imperantes en otras partes del mundo; por ejemplo, sobre las guerras emprendidas por Estados Unidos y la discriminación racial en ese país; ha hablado sobre la violencia contra las personas transgénero en Turquía; la tortura en Guantánamo, y el antisemitismo en Alemania.

Con especial afecto, aprecio el homenaje de la señora Butler al destacado intelectual palestino Edward Said, por quien yo profeso gran admiración. Esta misma semana, se pronunció en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) sobre la desaparición de 43 estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa, donde con firmeza declaró que no puede haber democracia sin el derecho a la protesta, y exhortó a los mexicanos a no permitir que gobiernen el miedo ni el terror.

Ningún gobierno debería gobernar a su pueblo con terror, y ninguna sociedad debería reprimir a sus miembros, por ser hombres, mujeres, o tener cualquier otra denominación. Evidentemente, la Doctora Butler es consecuente con su pensamiento, forjado durante décadas. Nos honra que esta tarde pueda compartirlo con nosotros.

Precisamente, en el discurso que ofreció al recibir el premio Adorno, Butler se refirió a una pregunta formulada por el propio Adorno, en el libro *Minima Moralia*: reflexiones desde la vida dañada, donde acuñó el aforismo “Es gibt kein richtiges Leben im falschen”



(“No hay una vida correcta en la falsedad”), con el cual nos dice que la vida ética (o el buen vivir, según la tradición aristotélica), no es posible porque vivimos en una sociedad inhumana. En consonancia con este aforismo, Adorno expresó también que cualquier visión del ser humano es ideológica, excepto la negativa.

Sin embargo, la señora Butler discrepa de ese pensamiento de Adorno y manifiesta al respecto: “...no me llevó a perder la esperanza sobre la moralidad...” y se cuestiona, entonces, cómo puede una persona llevar una vida buena en una vida mala. Por tanto, plantea que enfrentamos dos problemas: el primero es cómo vivir bien la propia vida, de manera tal que podamos decir que estamos viviendo una vida buena, en un mundo donde la vida buena es estructural o sistemáticamente es adjudicada a muchos otros; el segundo, en qué forma se nos adjudica esta pregunta a nosotros ahora o cómo, el contexto histórico en el cual vivimos, condiciona y permea esa pregunta en sí.

Como indica la socióloga y doctora especializada en estudios de género, Leticia Sabsay, los trabajos filosóficos de Butler son complejos y muy difíciles de divulgar sin desvirtuar.

En aquel momento, la profesora Butler enseñó que sí es posible vivir una vida buena, a pesar de un contexto malo, pero si y solo si luchamos contra la falsedad del sistema, dejando de lado la precariedad de la vida y la exclusión, el rechazo y el silencio, y optando por la promulgación de principios democráticos de igualdad y equidad, y de principios económicos de interdependencia. Por ello, ahora yo me pregunto: ¿tenemos demandas imposibles, como las que mencioné al principio?

Espero que sí las tengamos; pero pensemos que, a pesar de que la realidad pueda verse atormentada por sistemas de opresión, si existe esta búsqueda de lo bueno, de lo ético y de condiciones de convivencia y reconocimiento, existe también la esperanza de que estas demandas, al final, sean realizables.

Seguidamente, es un honor escuchar a la doctora Judith Butler, a quien nuevamente agradezco el haber aceptado el título de Doctora Honoris Causa por la Universidad de Costa Rica.

Muchas gracias.



Palabras de la Dra. Judith Butler

Me siento honrada al recibir este grado honorífico de la Universidad de Costa Rica. Me honra profundamente que piensen en mí, o más bien, en mi trabajo. Agradezco que honren mi trabajo, pues, como saben, no es solamente el trabajo mío, sino algo profundamente compartido. Incluso entiendo que este grado honra un campo de estudio cada vez más importante en estos tiempos, conformado por el encuentro de muchos otros: el feminismo, los estudios sobre sexualidad y los estudios de género; pero, tal vez, también implica un encuentro con la filosofía ética, el estudio de la no violencia y la teoría política democrática. Todos estos campos están profundamente conectados con el estudio de los nuevos movimientos sociales, la filosofía de la democracia radical y la teoría social crítica.

Como saben, muchos estudiosos escriben solos, temprano en la mañana, antes de la clase, o bien, en la noche, ya muy tarde, cuando ya se les acaban las obligaciones diarias. Pero, tal vez sin importar cuán solos nos sentimos, siempre estamos trabajando con los otros, con otros que ya se han ido, otros cercanos y presentes, u otros que trabajan en partes muy diferentes del mundo.

Así que hoy ustedes me honran a mí, pero al hacerlo honran a muchas otras personas que han hecho posible mi trabajo, puesto que lo han conducido hacia direcciones nuevas y le han dado nueva vida.

Todo trabajo, al ser traducido, toma una vida nueva, una vida después de esta, una vida interesante y sorprendente. Uno no siempre debería esperar reconocerse en la traducción de su propio trabajo. Incluso en inglés, mi trabajo resulta muy difícil de entender. Así que tiene sentido preguntarse qué se le está exigiendo al lector para acceder a este trabajo. ¿Justifica alguna razón el trabajar tan duro? Quizá la respuesta sea que se requiere trabajar arduamente para desafiarse aseveraciones convertidas ya en sentido común.

Toma mucho trabajo demostrar cómo estas aseveraciones del sentido común han violentado a varias poblaciones. ¿Qué tan seguido, el feminismo ha tenido que luchar contra la premisa del “sentido común”, según el cual las mujeres no son iguales? ¿Qué tan seguido, las luchas a favor de los derechos civiles han tenido que luchar contra las doctrinas de “sentido común” de supremacía racial? ¿Y qué tan seguido, quienes están luchando por la democracia han tenido que luchar contra la noción de que la gente no es la indicada para escoger cómo es mejor ser gobernada?

En los 25 años transcurridos desde que escribí *El género en disputa*, he tenido que enfrentarme a muchas preguntas críticas, incluyendo las de quienes trabajan muy cerca de mí. Hasta el día de hoy, a muchas personas les preocupa que *El género en disputa* haya establecido el sexo como algo construido culturalmente; por eso niegan la materialidad del cuerpo e incluso la repudian.

¿Cómo contestamos esta crítica? Primero, conviene considerar que la afirmación de que un cuerpo es construido no significa que el cuerpo sea completamente construido, ni que solamente sea una construcción. Debemos entender en qué sentido y hasta qué punto, un cuerpo es conformado y dotado de significado, en virtud del marco histórico en el cual es comprendido. ¿Y cómo pensamos acerca de la materialidad del cuerpo? Por supuesto, lo sabemos: existen varias maneras de entender la materialidad del “sexo”.



Algunas personas se refieren al “sexo” simplemente como las características sexuales primarias; otras reivindican que el “sexo” caracteriza tanto las partes anatómicas como algo más elusivo, e incluso esencial, sobre quién es una persona. Otros insisten en que el “sexo” es un compuesto complejo de anatomía, hormonas y cromosomas; mientras otros tienden a pensar que todas estas dimensiones científicas de “sexo” son reunidas y definidas solo por la función reproductiva, y, por tanto, el “sexo” puede establecerse en virtud del lugar relativo que uno ocupa en la vida reproductiva. Así, las funciones reproductivas del hombre les dan sentido a todos esos diversos elementos, y lo mismo, en el caso de las mujeres.

Sin embargo, existen por lo menos dos retos mayores que esta forma de pensar: primero, no todos los cuerpos sexuados son reproductivos, pues ciertas personas aún no están en la edad de la reproducción y, en segundo lugar, otras personas fueron incapaces de reproducirse o no quisieron reproducirse nunca, pero pese a ello han llevado su vida sin la reproducción. Así que, ante la multiplicidad de posiciones encarnadas en relación con el mandato cultural de la reproducción, ¿podemos decir que es necesario, incluso éticamente obligatorio, concebir el cuerpo sexuado fuera de los términos de la reproducción?

Después de todo, la reproducción sexual es solo una manera de organizar y entender la sexualidad del cuerpo y, si se convierte en el único modo de entender el cuerpo sexuado, definiendo todos sus elementos constitutivos posibles a la luz de su factible función reproductiva, descartamos la posibilidad de la vida sexual desvinculada de la reproducción. No obstante, si ampliamos el paradigma de la sexualidad dentro de lo que pensamos del cuerpo sexuado, acaso se logre mostrar este cuerpo sexuado, en otras palabras, qué órganos están sexuados ahora. ¿Cómo pensamos tanto en la sexualidad como en el cuerpo sexuado fuera del marco donde el cuerpo sexuado, su misma materialidad, es limitado conceptualmente por la función reproductiva?

Únicamente debemos repasar la historia de la ciencia para observar que la definición misma de la palabra "sexo" ha cambiado al transcurrir los siglos, e incluso hoy los historiadores de la ciencia sostienen argumentos animados de cómo identificar genes determinantes del "sexo".

Algunas asociaciones atléticas internacionales discuten sobre los niveles de testosterona capaces de establecer la capacidad de alguien para competir en deportes femeninos. Esos niveles hormonales varían muy significativamente entre las mujeres, y a veces plantean la pregunta sobre si alguien, identificado como mujer, puede competir en deportes femeninos. Existen, además, variaciones cromáticas que en ocasiones afectan a un 10% de la población; así que ese criterio difícilmente es confiable para determinar el sexo.

Inevitablemente, nosotros afirmamos que hay diferencias materiales entre los sexos; pero, al aseverarlo, implícitamente nos estamos refiriendo a una u otra versión histórica del materialismo. En otras palabras, no negamos la generalidad de las diferencias materiales, aunque, dadas las variaciones y excepciones; sería un error, incluso una forma de crueldad, nombrar como universales estas diferencias. Incluso en el momento obvio de declarar la realidad y materialidad de los dos sexos, estamos ya en un campo discursivo, disputando qué significa para nosotros y cuál de los significados debería prevalecer. Sin este marco, no podríamos entender la historia de la ciencia, ni cómo opera el "sexo" en diferentes lenguajes; tampoco podríamos entender la dificultad y el carácter demandante de traducir de un lenguaje a otro trabajos sobre "la materialidad del sexo".

Finalmente, yo pienso que las ciencias empíricas buscan establecer el cuerpo como un fenómeno empírico discreto, pero a veces fracasan en entenderlo como un ser vivo, o en distinguir adecuadamente entre los modos de vivir y los modos de morir. Si el cuer-

po es tratado como una cosa positiva, discreta, medible y verificable, nosotros muy bien podemos tener la certeza de su existencia, incluso de su “materialidad”, de acuerdo con una manera positivista de verlo.

Pero, ¿acaso en ese preciso momento no hemos de ver las relaciones donde existe el cuerpo, las relaciones sin las cuales no puede existir ningún cuerpo? ¿Qué tal si el cuerpo es un campo de relaciones, siempre dependientes e interdependientes? ¿Qué tal si el cuerpo está envejeciendo, viviendo, enamorándose, enfermándose, muriéndose o si ya ha muerto? ¿Cómo podemos entender la dimensión temporal de una vida encarnada, si nos mantenemos restringidos por el relato positivista del cuerpo como un “hecho material”?

Es verdad: nombramos al cuerpo de distintos modos, dependiendo del discurso que utilicemos, del lenguaje que hablemos, del propósito que queramos que cumpla el cuerpo o del significado social pueda tener. Tal vez lo que llamamos su “materialidad” escape constantemente a cualquier nombre que podamos darle. No existe ningún nombre para el cuerpo y, por lo tanto, cualquier cosa que sea el cuerpo, no puede ser capturado nunca por ningún nombre en particular; está allí, elusivo, persistente y, aun al final, es más incapturable por el discurso. Esta no es una manera de negar la existencia del cuerpo; más bien constituye una forma de decir que, no importa cuán firmes estemos en nuestras afirmaciones respecto de conocer, asir y verificar y producir el cuerpo material, nos encontramos atrapados en un discurso que no puede afirmarse como el único modo de entender qué es el cuerpo ni cómo signi-

fica. Los cuerpos continúan viviendo, unas veces como seres vivos, pero otras no, y nosotros buscamos darle nombre a aquello que nunca puede ser completa ni finalmente nombrado. El cuerpo tal vez sea el nombre para nuestra humildad conceptual.

¿Por qué nos preocupamos por esas cuestiones teóricas? Existe una razón: nos preocupan las mujeres, las minorías sexuales y quienes con regularidad no se resignan a no ser reconocidos o a serlo de una manera errónea. Cuando se vive como un cuerpo víctima de un reconocimiento equivocado, quizás se sufre insulto, acoso, prejuicio cultural, discriminación económica, violencia policíaca o patologización psiquiátrica, y ello implica no realizarse viviendo en el mundo; es vivir en las sombras, no como un sujeto humano, sino como un fantasma. Así, hoy vemos cómo, a través de movimientos sociales en procura del reconocimiento y la emancipación de comunidades de personas LGBTQ, muchos han salido de las sombras; han vuelto sus vidas visibles y audibles, vidas que tienen los mismos derechos que cualquier otra de amar, de perder, de celebrar y de lamentarse.

Por tanto, buscamos, por supuesto, reconocimiento en el mundo, para existir como sujetos sociales, participando en un mundo común y corriente. Al mismo tiempo, sabemos que no hay reconocimiento perfecto en el mundo. No obstante, eso no significa parar la lucha por el reconocimiento, pero sí entender el reconocimiento precisamente, como una batalla continua. Pedimos reconocimiento no solo por quienes somos, sino por nuestra capacidad de autodeterminación, nuestra demanda de igualdad y libertad. ¿Cómo pueden, cuerpos que han estado

viviendo en las zonas sombreadas, emerger a una luz más brillante, la cual tal vez no sea una iluminación completa, pero sí es una luz más brillante?

Quienes emprenden esa lucha lo hacen en solidaridad unos con otros, no como individuos heroicos. Pero aun así, si vivimos en un mundo donde los cuerpos únicamente son entendidos dentro de las normas convencionales de género, o si quienes están excluidos de la sociedad solamente son tomados como los no civilizados. Entonces, ¿cómo pueden volverse esas vidas visibles y audibles, bajo tales condiciones? ¿Cómo pueden ser reconocidos esos cuerpos, si no encajan en la norma social respecto de cómo deben ser los cuerpos? ¿Qué actos de agencia son necesarios para contrarrestar las fuerzas de la exclusión y la no realización, pero también las de la violencia? ¿Cómo pueden reunirse los cuerpos para significar su existencia, su inteligibilidad y su persistencia? En ocasiones, el solo acto de dar un paso adelante, caminar juntos y reunirse afirma una existencia social, significa una demanda política y promete un futuro político diferente.

Aunque mucho de mi propio pensamiento se ha preocupado con el feminismo, la política de género y los derechos sexuales, creo que es importante ver como la pregunta de quién puede ser reconocido se extiende a muchas poblaciones; incluso, se extiende cada vez más a grandes números de gente que ahora viven vidas precarias. Tales preguntas cobran vida cuando poblaciones precarias se reúnen a protestar en contra de medidas de austeridad, a protestar en contra de leyes migratorias injustas y racistas, a protestar las condiciones en aumento

del empleo temporal y dispensable y la explotación, el sentimiento profundo de que no hay futuro, la carga de deudas impagables, el miedo a regímenes autoritarios, la violencia social y policiaca. La gente se congrega no sólo para darle voz a su oposición a las políticas que hacen sus vidas menos vivibles, sino también a veces simplemente y enfáticamente para resistir, para permanecer unidos, en público, más iluminados que antes, para llamar la atención a aquellas vidas corporales específicas que sufren cuando no hay un techo disponible, cuando las fuentes de alimentos están mal distribuidas y cuando el sustento básico y los servicios de salud no están disponibles o no están asequibles.

Una y otra vez ellos permanecen juntos cuando su propia presencia en la calle manda un electroshock a través de la sociedad, como si dijeran, 'nosotros, los invisibles, nosotros existimos'. Esto pasa en varios países, en casi todos los países, cuando la gente se despierta y se mueve en público, aquellos que son transgénero, queer, mujeres, indocumentados, miembros desprotegidos de comunidades religiosas, minorías raciales, esto es, como los precarios.

Aunque siempre hay un riesgo de ser acosado o herido o asesinado cuando se reúnen, como hemos visto en muchas de las mayores manifestaciones en Europa, en Turquía, en Rusia, y recientemente en Iguala, México.

Estoy consciente particularmente de esos 43 estudiantes que son de Ayotzinapa, México, y que han desaparecido, que se les supone muertos, sólo porque se habían reunido para protestar contra las medidas de austeridad en su universidad

y buscaban conmemorar a aquellos que se habían levantado valientemente antes que ellos.

Cuando pensamos en esos estudiantes, para lamentar su pérdida y exigir justicia en su nombre, estamos conscientes que ellos 'desaparecieron' porque se congregaron, porque invocaron y ejercitaron su derecho de asociación, el derecho de expresar sus opiniones. En inglés decimos, pusieron sus cuerpos en la línea. Ellos ejercitaron sus derechos más básicos de democracia y aún así fueron tratados como criminales, como los enemigos del estado, por el estado y la policía.

Estas pérdidas merecen ser reconocidas y las circunstancias de su desaparición necesitan ser conocidas públicamente. Confío que todos aquí podemos estar de acuerdo con eso. ¿Y porque es eso? Porque eran vidas que importaban, e importan aún, y ellos se merecían vivir esas vidas y ahora merecen ser lamentados.

Al empezar estas observaciones, sugerí que los debates sobre cómo entender el cuerpo y sobre la categoría sexo muchas veces desafían nuestras ideas de sentido común; cuestionan nuestras ideas respecto del cuerpo, formadas a partir de las normas dominantes en la sociedad. Sugerí que puede ser muy difícil replantear nuestras ideas de qué es natural y qué es necesario, cuando pensamos acerca del género y la sexualidad. Sugerí, además, que estos debates teóricos se vuelven importantes cuando mucha gente, que vive fuera de la norma o en situaciones precarias, lucha por reconocimiento y apoyo para sus vidas. Incluso me he referido a tres grupos diferentes, a veces superpuestos: las mujeres, el género y las minorías sexuales; todos poblaciones pre-

carias; también, a quienes se reúnen abiertamente para ejercer sus derechos democráticos, aunque eso signifique enfrentarse al riesgo de sufrir violencia.

Así que, en un nivel, nosotros estamos preguntando acerca de la idea implícita del cuerpo que opera en ciertas demandas políticas y movilizaciones; en otro, tratamos de encontrar cómo las movilizaciones presuponen un cuerpo que requiere apoyo, apoyo político y popular, pero también apoyo infraestructural, incluyendo claramente el económico y el de los medios. Muchas de las asambleas públicas atraen a gente que se concibe a sí misma en condiciones precarias o efectivamente lo está. Estos cuerpos, al mostrar su precariedad, también están resistiendo a esos mismos poderes.

Si individualizamos ese asunto, podemos decir que cada cuerpo individual tiene derecho cierto al alimento, a la vivienda, a la libertad de moverse y a respirar protegido de la violencia. Al universalizarse tal enunciado (todo cuerpo tiene este derecho), también se particulariza, puesto que entiendo el cuerpo como discreto, como un asunto individual, y ese cuerpo individual está conformado significativamente por una norma, la cual indica qué es un cuerpo y cómo debe ser conceptualizado.

Eso parece bastante obvio y, por supuesto, correcto; pero se considera un idea del sujeto de derechos corporal e individual puede fracasar en capturar el sentido de vulnerabilidad, exposición, incluso dependencia, que es presupuesto por el derecho mismo, y corresponde, yo sugeriría, a una visión alternativa del cuerpo. En otras palabras, si aceptamos esa par-

te de qué es un cuerpo -y esto es de momento una afirmación ontológica- en su dependencia en otros cuerpos y redes de apoyo, entonces estamos sugiriendo que no está del todo bien concebir los cuerpos individuales como una forma distinta de otra.

Por supuesto, no están mezclados en un cuerpo social amorfo, pero si no podemos conceptualizar fácilmente el significado político del cuerpo humano, sin entender esas relaciones donde vive y prospera, fracasamos, en el mejor de los casos, en cumplir los diversos fines políticos que queremos alcanzar. Así, según lo entiendo, no es justificable que este cuerpo o aquel estén atados a una red de relaciones, pero el cuerpo, a pesar de sus fronteras claras o tal vez en virtud de ellas, es definido por las relaciones que posibilitan su propia vida y sus acciones.

¿Qué diferencia hace entender el cuerpo en tales términos? Quiero sugerir que si entendemos los cuerpos como definidos por su interdependencia, eso significa que este cuerpo realmente no puede existir sin otro cuerpo. Para lograr sobrevivir y florecer, ese 'yo' requiere un 'tú'. Así, estamos ligados unos a otros socialmente de maneras importantes. No puedo vivir sin convivir con un conjunto de personas. Y siempre las luchas individuales de sobrevivencia son también luchas sociales.

¿En qué tipo de mundo, la privación de derechos es aceptada como una forma necesaria de vida? No podemos dejar que estas maneras "ordinarias" de pensar limiten nuestras propias imaginaciones políticas.

Incluso, nosotros somos todos potencialmente precarios. La precariedad no nos define a ninguno de nosotros; sin embargo, es una posibilidad y nos puede afectar a todos. Si yo debo sobrevivir y florecer, incluso tratar de conducir una buena vida, será una vida vivida con otros, una vida que solo es vida con esos otros. No perderé este “yo” que soy yo; más bien, quienquiera que yo sea será transformado por mis relaciones con otros, ya que mi dependencia de otro, e incluso mi confianza, son necesarias para vivir y vivir bien. Nuestra compartida exposición a la precariedad constituye un terreno para nuestra igualdad potencial y nuestras obligaciones recíprocas de producir juntos las condiciones de una vida vivible.

Al reconocer la necesidad que tenemos los unos de los otros, reconocemos también los principios sociales que informan las condiciones sociales, democráticas de una vida digna. Estas son condiciones críticas de la vida democrática; constituyen parte de una crisis continua, para estar seguro; pero también pertenecen a una forma de pensar y actuar en respuesta a las urgencias de nuestro tiempo. Seamos sensibles, aun cuando parezca que estamos abrumados y sin esperanza, al responder con deseo, esperanza, ira y dolor, mantenemos vivos los sentidos, y así vivimos como las vidas encarnadas que somos y nos merecemos ser.







“Cuerpos que importan en el contexto centroamericano”

*Aportes compartidos en el
Foro impartido por la Dra. Butler
27 de marzo, 2015*

Para discutir sobre la noción de cuerpos que importan desde una posición situada en Centroamérica, quiero iniciar con una descripción breve de ciertos eventos, que sirva de aproximación al grado de violencia, ejercida en múltiples formas, que marca la cotidianidad en esta región del mundo.

En Guatemala, la represión contra las comunidades indígenas viene de nuevo en alza desde el nombramiento, en calidad de Presidente de la República, del ex militar Otto Pérez Molina, figura muy cercana al dictador Efraín Ríos Montt. Según informó el relator especial de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, James Anaya, tras su misión en Guatemala, la presencia de empresas en los territorios indígenas ha generado una situación de grave conflictividad y ha causado enormes divisiones en las comunidades. Él denunció el uso indiscriminado de los estados de prevención por parte de los poderes públicos, la presencia creciente de las fuerzas policiales y militares, en comunidades, donde usan excesivamente la fuerza.

Además, Anaya señaló que en Guatemala existe una situación de impunidad en cuanto a los

actos de hostigamiento y violencia física, incluyendo violencia sexual contra las mujeres indígenas, en un contexto marcado por la falta de acceso efectivo de los pueblos indígenas a la justicia.

En Honduras, desde el Golpe de Estado del 2009, se ha duplicado la violencia contra las mujeres, contra la población LGBTQ y contra el gremio periodístico. La organización lésbico-feminista *Catrachas*, tituló un documental sobre el femicidio así: *Honduras: el paraíso femicida*. Según datos del Comisionado de los Derechos Humanos, al menos 3.923 mujeres murieron de manera violenta en Honduras entre el 2002 y el 2013, pero el 90% de esos casos permanecen impunes.

Durante el año 2013, cerca de 600 mujeres fueron asesinadas; pero aún ni uno solo de los asesinatos ha sido llevado ante los tribunales de justicia. En el año 2012, se registraron 606 muertes violentas de mujeres, de las cuales el 52,6% corresponde a femicidios (319 mujeres muertas).

Honduras tiene una de las tasas de homicidios más altas del mundo. Al menos 20 personas son asesinadas cada día, en una nación con ocho millones de habitantes. La tasa de homicidios por cada 100.000 habitantes, que en 1999 era de 42,1 es ahora de 86, casi ocho veces lo que la OMS considera ya como epidemia, puesto que la media mundial es de 8,8.

En El Salvador, las organizaciones LGBTI han denunciado que después de las marchas de orgullo aumentan los crímenes de odio. Cuatro días después de realizarse la decimoctava marcha del Orgullo Gay en El Salvador, en el 2014, tres personas de la

población LGBTI fueron asesinadas. Karla Avelar, representante de una ONG-Trans, responde que eso es un hecho, pues cada año aumentan los asesinatos tras la marcha. Paty Hernández, de ASPIDH Arcóris Trans, dice que desde la primera marcha, efectuada en junio de 1997, se incrementan en el país los actos violentos y los asesinatos posteriores a la manifestación. Hernández y Avelar sobrevivieron a actos de odio como esos, ejecutados en 1997 por un grupo de hombres, intolerantes ante la idea de que los LGBTI se manifestaran públicamente para exigir sus derechos; a Hernández le rompieron una costilla, mientras forcejeaba con los hombres que querían subirla a un automóvil para llevársela y asesinarla, pero ella logró escapar. Ese mismo año, después de la marcha, a Avelar le ocurrió lo mismo; no obstante, ella no escapó y recibió 14 balazos; sin embargo, logró sobrevivir, a diferencia de otras compañeras trans que cayeron asesinadas.

Este recuento nos confronta, por un lado, con la normalización del odio y la violencia en nuestra región, y por otro, con la vulnerabilidad y el dolor, y en él podemos contextualizar las palabras de la Doctora Honoris Causa por la Universidad de Costa Rica, Judith Butler.

M.Sc. Gabriela Arguedas Ramírez,
Escuela de Filosofía
Centro de Investigación en Estudios de la Mujer
(CIEM)



Contextualización

Creo que, como lo sugiere la doctora Judith Butler, la filosofía no tendría por qué ahuyentar la inseguridad, y que no saber a ciencia cierta qué se quiere decir no es una desventaja para pensar radicalmente; es precisamente allí donde vacilamos y tenemos el coraje de decir en voz alta lo que no sabemos, cuando la crítica adquiere toda su vitalidad y potencia.

Por lo tanto, en esta breve intervención, quiero formular algunas preguntas para las que, desde ya, confieso no tener respuestas. Son cuestionamientos útiles para pensar en líneas de interlocución con una obra que palpita y exuda vitalidad y vigencia, como la de la profesora Butler: ¿Qué significa leer a Judith Butler desde Costa Rica? ¿Por qué al leer la obra butleriana reconocemos en ella ecos de lo que nos preocupa a nosotros? ¿Y qué hacer con esos ecos? ¿De qué modo ponerlos a retumbar desde nuestro propio contexto? ¿Cómo leer situadamente un pensamiento a su vez situado? ¿Cómo emplear políticamente una obra que discute en forma erudita con diversas matrices de pensamiento como el hegelianismo, el psicoanálisis, la tradición feminista y la teoría crítica, pero que, no obstante ese grado de densidad teórica, está atado en forma indisoluble al mundo y a la vida? ¿De qué modo capitalizar para un pensamiento radical centroamericano los giros, las audacias y el ímpetu de la crítica de Butler?

Sin duda, esas son demasiadas preguntas, y como ya les he confesado, yo no puedo contestarlas, en principio, porque en ellas está en juego un “nosotros” carente de estabilidad que, a su vez, plantea

interrogantes, y del que he excluido a la profesora, Butler sin tener claro por qué y si corresponde hacerlo así. ¿Qué puede entenderse, por ejemplo, cuando nos preguntamos por una lectura costarricense de Judith Butler? Investigadores de nuestra propia Universidad se han encargado de mostrar que la construcción de un “nosotros” costarricense no solo está plagado de imposturas y artificios metafísicos, sino que, además, en función de esa construcción ficticia pero efectiva, se han realizado múltiples exclusiones y prácticas de violencia. Conviene, entonces, preguntar cuál es ese “nosotros” costarricense, para el cual el pensamiento butleriano resulta pertinente. Y de nuevo, ¿cómo podría resultarnos pertinente si la propia constitución de un nosotros se encuentra en juego?

Creo evidente que si nos resulta llamativo, si nos convoca y moviliza, es porque el trabajo de Judith Butler apela a un tipo de lector (o “usuario” como preferiría llamarlo Foucault), cuya estratégica unidad viene dada por su lugar dentro de un campo de fuerzas. A saber: esta es una filosofía - si se me permite llamar así a una escritura de una belleza tan desafiante como ésta - compuesta sin ánimo de neutralidad ética ni política. Butler, desde las primeras hasta la última de sus obras, se ha ocupado de volver legibles prácticas de exclusión y violencia que la filosofía no solo se había encargado históricamente de disimular o invisibilizar, sino, algunas veces, incluso de legitimar y encubrir.

Sin embargo, también cabe decir que si Butler arremete contra la violencia en sus múltiples manifestaciones (de género, heterosexista, biomédica, colonial, armada, ejercida por el Estado o desplegada

en nombre de distintos saberes) no lo hace por un sentido moral de la justicia. Este es un pensamiento escrito en primera persona, dentro de un linaje en el que podríamos reconocer a Benjamin, Foucault, Anna Arendt, Rosa Luxemburgo, Beauvoir y al feminismo en general, pero en el cual también podría reconocerse a teóricos latinoamericanos como Roque Dalton, Fars Borda y Camilo Torres.

El pensamiento de Butler habla de un sufrimiento y una violencia padecidos, también desde el impulso crítico proveniente de los sectores que combaten ese orden social. La teoría butleriana versa sobre cuerpos y prácticas que están ya ahí; pero a pesar de ello no logramos percibirlos desde las grillas de inteligibilidad dominantes. Su obra nos invita a forzar esas grillas para transformar lo históricamente posible.

Ese “nosotros” al que interpela el pensamiento butleriano posee, entonces, una unidad precaria (aunque unidad al fin y al cabo), que proviene de la voluntad crítica. En consecuencia, nos agrupa como lectores centroamericanos de Butler (en un ejemplo de lo que Spivak denomina esencialismo estratégico), el reclamo a unas instituciones y prácticas que se supone responden a una visión universalista del derecho, pero que en verdad funcionan en forma excluyente negándoles el reconocimiento a actores sociales y a sectores completos de la ciudadanía.

El porqué Butler resulta pertinente, en un contexto como el nuestro, se vuelve evidente cuando reparamos en el sexismo, la homofobia y la transfobia de un país como Costa Rica, donde hasta hace unas semanas la población trans no podía elegir

su nombre en el Registro Civil y donde los homosexuales y las lesbianas siguen sin poder gozar de los mismos derechos que las personas heterosexuales. No se debe olvidar que hace pocos meses se encendieron públicamente las alarmas, cuando alguien alegó que la seguridad social debía realizar operaciones de cambio de sexo en el país.

Esa pertinencia también es evidente, si nos fijamos en que la política migratoria costarricense no establece condiciones prácticas para recibir y hospedar a miles de inmigrantes nicaragüenses a quienes se les niega su estatuto identitario porque, dentro de los marcos jurídicos y culturales actuales, solo resultan legibles como mano de obra descartable. O cuando los discursos hegemónicos insisten en imaginar a Costa Rica como una nación blanca e impoluta, dentro de la cual indígenas, negros, personas empobrecidas y mujeres siguen quedando relegados como ciudadanos y ciudadanas de segunda clase.

Leer a Judith Butler desde nuestro contexto supone combatir esos mecanismos de exclusión jurídico-políticos, pero también implica ensanchar las grillas de inteligibilidad, desde las cuales se realizan esos procedimientos de exclusión. Como señalé antes, estamos hablando de un pensamiento situado y leer situadamente a Judith Butler supone utilizar su gestualidad crítica en todos esos desafíos locales: leer desde una nación periférica el pensamiento de una autora proveniente de un país metropolitano, no supone una pérdida de la pureza por el efecto de las sucesivas versiones que suscita.

En Argentina, mientras realizaba mis estudios doctorales con la doctora María Luisa Femenías, una sudamericana estudiosa de la obra de la profesora Butler, fui testigo de cómo un pensamiento podía verse potenciado por sus sucesivas traducciones (no solo en aulas y coloquios, sino en plazas y calles). Mi contacto era con una Butler a quien una costarricense estudiaba allá, en Argentina, y con una profesora formada en el feminismo español. Con cada una de esas traducciones y derivaciones, la crítica no perdía su vigor; más bien, al perder su pureza, lo ganaba.

La vigencia de un pensamiento no viene dada por la traducibilidad de sus preguntas, sino por su capacidad de descolocarnos, de permitirnos ver hasta qué punto los sujetos podemos formarnos en franca desobediencia de unas normas que, si bien nos constituyen, también hacen posible el devenir de un yo que las cuestiona y se arriesga a sí mismo al reclamar el reconocimiento. A esta desobediencia, Butler la llama virtud. Nosotros -y creo que ahora queda más claro a quiénes me refiero- solo podemos ser butlerianos en el contexto de esa desobediencia situada, virtuosa.

En una palabra, creo que debemos celebrar la presencia de la profesora Butler, en el tanto su trabajo ha contribuido a delinear preguntas y problemas que también son nuestros. Sin embargo, ya es tiempo de corregirme: ese “nosotros” inestable y difícil al que interpela el pensamiento de Butler, incluye también a la propia profesora Butler (y no solo en tanto figura académica de renombre internacional, sino como militante social y activista). Quiero decir que así como sus preguntas pueden llegar a ser nuestras, igualmente nuestras preguntas son también suyas.

Concluyo añadiendo que, como parte del diálogo apasionado que en nuestro contexto ha suscitado la obra butleriana -mis estudiantes del seminario dedicado a su obra amenazaron con hacer carteles en su nombre similares a los confeccionados por los fans de las estrellas de rock- debemos permitirnos apasionarnos ante sus palabras.

Cierta vez, en Buenos Aires, mientras estudiaba el pensamiento de la profesora Butler, una compañera de estudios, militante feminista y también doctoranda en aquel momento, para probar uno de sus argumentos, leyó un fragmento de *Giving an Account of Oneself*. Mientras ella leía y movía las manos, se le quebró la voz (aunque quizá sería más exacto decir, una vez más, que se nos quebró la voz), pues en el silencio de la sala, de pronto nosotros habíamos sido narradas y éramos, en una forma profunda, enteramente reconocidas, hechas y deshechas, por una voz procedente de lejos, pero a la que sentíamos nuestra. Y si es una fortuna que hoy podamos escuchar esa misma voz tan cerca, también será una dicha que siga en adelante con nosotros, mientras construimos una región y un país más justos.

**Dr. Camilo Retana,
Profesor e Investigador
Escuela de Filosofía**

Fascismo social, desposesión y cuerpos “descartables” en Centroamérica

Para desarrollar estas reflexiones sobre Centroamérica, me baso en el texto de Judith Butler y Athena Athanasiou titulado *Desposesión: lo Performativo en lo Político* (*Dispossession: The Performative in the Political*, Polity Press, 2013). Es un texto muy importante; plantea la desposesión más allá de la lógica de la posesión. Es decir, propone una forma de entender y de posicionarse políticamente frente a las grandes privaciones (las migraciones forzadas, el hambre, la violencia y las profundas disparidades en el acceso a recursos), sin tener que recurrir al argumento de la desposesión como lo que ya se perdió, puesto que en realidad nunca se tuvo, y trascender así las soluciones basadas en la redistribución desde la perspectiva liberal.

En el libro citado, la profesora Butler advierte sobre el peligro de las historias particulares de colapsar unas dentro de otras. Entonces, consciente de ese riesgo, ya que el texto fue escrito analizando otros contextos, me tomaré el atrevimiento de usar algunos de sus conceptos para reflexionar sobre la realidad centroamericana.

Parto entonces del concepto de “desposesión”, definido por Butler y Athanasiou, como “una condición dolorosamente impuesta por la violencia normativa y normalizadora, la cual determina los términos de la subjetividad, la sobrevivencia y la posibilidad de una vida vivible.” Con base en ese concepto, voy a argumentar que en Centroamérica se viven tales condiciones de desposesión que

ha llegado a instalarse una biopolítica de instrumentalización de la existencia humana y de desecho de muchos cuerpos. Nada más déjenme recordarles algunos datos para apoyar mi argumento.

Centroamérica es una de las regiones más violentas del mundo, con países como El Salvador, Honduras y Guatemala, donde se presentan algunas de las tasas de homicidios más altas del mundo (UNODC, 2011). En San Pedro Sula, Honduras, la ciudad más peligrosa del planeta fuera de la zona de guerra abierta, la tasa de homicidios es de 171x100,000 habitantes (Consejo Ciudadano para la Seguridad Pública y Penal, 2015). Para entender la magnitud de la violencia imperante en esa ciudad, es importante tener presente que la Organización Mundial de la Salud (OMS) considera ya epidémica una tasa de homicidios superior a 10x100,000 habitantes.

Asimismo, en Honduras, desde el golpe de estado del 2009, los homicidios de hombres se incrementaron alrededor de un 60%, pero los de mujeres crecieron un 263% (Universidad Nacional Autónoma de Honduras, 2013). De hecho, como tendencia general, en todos los países centroamericanos, los homicidios de mujeres han aumentado a un mayor ritmo que los de hombres. (Proyecto Estado de la Nación, 2012). Una situación similar había reportado ya Ciudad Juárez, después de la aprobación del Tratado de Libre Comercio entre México, EEUU y Canadá (NAFTA); ahí los homicidios de hombres se incrementaron en un 300%, pero los de mujeres, en un 600% (Wright, 2006).

Por otra parte, de los siete miembros que fundaron en Honduras el Colectivo Unidad Color Rosa, una organización de personas trans, seis fueron asesinados durante el golpe o en los meses posteriores. En ese mismo país, entre el 2009 y el 2011, 61 activistas de grupos LGBTIQ han sido asesinados, pero casi ninguno de los casos ha sido llevado a la justicia (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2011).

Como parte de este proceso letal contra las mujeres y las personas de los grupos históricamente discriminados, El Salvador presenta la tasa de femicidios más alta del mundo; Guatemala y Honduras también se encuentran entre los 10 países con las tasas más altas de asesinatos de mujeres como resultado de la violencia sexista (Small Arms Survey, 2012).

En términos de otros datos relevantes para caracterizar la desposesión en Centroamérica, el 55 % de la población vive en la pobreza y un 30% en la extrema pobreza (CEPAL, 2012). La gran mayoría de la fuerza de trabajo de la región está colocada en el sector informal (63%) y ello implica una vida llena de inseguridades de todo tipo (OIT, 2011). De hecho, esta informalización del trabajo se convierte en una pedagogía para la vida precaria.

En algunos de los países, las condiciones de desposesión son tan extremas que, por ejemplo, en Guatemala sufre desnutrición el 53% de la población, y el 60% de la niñez en las zonas rurales, sobre todo indígenas, vive con desnutrición crónica (OPS, 2009); esto último, como me enseñó Gabriela Arguedas, tiene efectos irreversibles. Hasta en Costa Rica, se-

gún datos de la FAO, el 10% de la población sufre hambre todos los días. Asimismo, existen en la región varios millones de personas cuya existencia no ha sido ni siquiera registrada, ya que en Centroamérica aproximadamente el 30% de los nacimientos no se registran (BID, 2007). ¿De qué tipo de derechos y reconocimiento vamos a hablar para personas a las cuales no se les registra ni siquiera la existencia?

En esta forma, los cuerpos hambrientos, explotados, asesinados y sin registrar reflejan un sistema de género, imbricado con un sistema económico, político y de clases, racializado y con un fuerte resabio de colonialismo. Esto ocurre porque en Centroamérica la transición a la democracia fue incompleta y restringida; el proceso de democratización se combinó rápidamente con el neoliberalismo. Se acabó la guerra, pero sin poner fin a las condiciones que la habían generado.

Así, en Centroamérica, las ideologías del mercado, aplicadas de manera encarnizada, han resultado en la extracción de la riqueza, casi sin reglas; esto resulta esencial para producir corrupción y negocios ilegales de todo tipo, tales como el tráfico de drogas, de armas y de personas, así como el autoritarismo y la impunidad. Centroamérica es, por tanto, un excelente ejemplo de cómo el neoliberalismo usa la democracia como instrumento para sus negocios, pero al mismo tiempo construye un sistema social caracterizado por las experiencias de vida bajo relaciones de poder en extremo desiguales.

Esto muestra que la democracia puede imponerle, al capitalismo neoliberal, límites que el capitalismo puede absorber, bajo el mecanismo de reformas legales y concesiones para ciertos grupos; pero también prueba que el capitalismo le puede imponerle a la democracia límites, que ella no puede absorber. Todo eso quiere decir que el neoliberalismo restringe y le impone claros límites a la democracia; muchos de ellos establecidos por los poderes de facto, que operan en el “segundo estado,” según palabras de Rita Laura Segato (2014).

El poder nunca ha sido tan anónimo ni tan difuso. Boaventura de Sousa Santos llama a este fenómeno “dronificación del poder”. Este régimen, dice de Sousa Santos, se llama fascismo social (2009); es un régimen civilizacional, más que político, y se caracteriza por la segregación, la exclusión, los altos niveles de violencia, el resurgimiento de los fundamentalismos religiosos y las relaciones renovadas con los centros globales de poder. Asimismo, como respuesta a la precariedad, el racismo y la exclusión, en muchas comunidades refuerza los tradicionalismos de género, los fundamentalismos religiosos y la valoración positiva de la masculinidad agresiva y autoritaria.

El fascismo social produce entonces una sociedad políticamente democrática, pero profundamente autoritaria en sus relaciones sociales, y crea muchas oportunidades para la desechabilidad de cuerpos. El fascismo social genera, además, un sistema de segregación dividido entre zonas salvajes hobbesianas y zonas civilizadas (de Sousa Santos, 2005), donde el contrato social sí opera, con límites y existe espacio para el reconocimiento de algunos derechos.

En las zonas civilizadas, el Estado es de hecho un territorio en disputa, capaz de acomodar ciertas demandas de las mujeres, de los trabajadores y de los movimientos LGBTIQ, entre otros colectivos. No obstante, en el caso de Centroamérica, las “zonas civilizadas” cada vez son más limitadas y abarcan a menos población. El resto habita en ese espacio/tiempo de las “zonas salvajes” y sufre altos niveles de desposesión. Es decir que en las “zonas salvajes” se instalan con mayor facilidad la desposesión y la biopolítica de desechabilidad de cuerpos.

Entonces, bajo estas condiciones, el concepto de reconocimiento de derechos humanos se arriesga a perder su peso moral y su legitimidad, y a quedar solo como una posibilidad para quienes habitan las zonas civilizadas, a menos que imaginemos nuevas formas de integrarlos a una lucha más amplia por la justicia.

Para concluir, recorro de nuevo al pensamiento de la doctora Butler, según el cual, para perturbar la hegemonía del capitalismo neoliberal, se requiere abrir espacios conceptuales, discursivos, afectivos y políticos, a fin de agrandar nuestro imaginario económico y político. Butler propone, en el texto mencionado al inicio, que la performatividad puede actuar como resistencia política, es decir, como el ejercicio no autorizado de demandar el derecho a la existencia, que convierte la precariedad en una vida política reconocida. Para que eso ocurra, yo agregaría que debemos plantear la necesidad de construir las demandas políticas a partir de los grupos más excluidos y desposeídos.

A lo mejor la redistribución de la riqueza y el privilegio son propuestas ancladas en el liberalismo, como afirmaba Butler; ¿pero qué tal si con nuestra presencia, como cuerpos ensamblados, empezamos a redistribuir la ansiedad y la inseguridad, hasta que la demanda colectiva de quienes viven vidas precarias se convierta en una evidente reducción de la ansiedad de los incluidos y privilegiados? Sin embargo, esto no va a ocurrir hasta que todas y todos vivamos una vida reconocida, digna de ser vivida.

Dra. Moserrat Sagot Rodríguez
Directora
Programa de Posgrado en Estudios de la Mujer

