

2019

## **Marcos de reconocimiento de las vidas precarias: desposesión y vulnerabilidad en Judith Butler**

Edwin Murcia Ríos  
*Universidad de La Salle, Bogotá*

Follow this and additional works at: [https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia\\_letras](https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras)



Part of the [Ethics and Political Philosophy Commons](#)

---

### **Citación recomendada**

Murcia Ríos, E. (2019). Marcos de reconocimiento de las vidas precarias: desposesión y vulnerabilidad en Judith Butler. Retrieved from [https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia\\_letras/123](https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/123)

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Departamento de Filosofía, Arte y Letras at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

**Marcos de reconocimiento de las vidas precarias: desposesión y vulnerabilidad  
en Judith Butler**

Edwin Murcia Ríos

Universidad de la Salle  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Programa de Filosofía y Letras  
Bogotá D.C.  
2019

**Marcos de reconocimiento de las vidas precarias: desposesión y vulnerabilidad  
en Judith Butler**

Edwin Murcia Ríos

Tutor: Hernán Ferney Rodríguez García

Trabajo de grado para optar al título de Profesional en Filosofía y Letras

Universidad de la Salle  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Programa de Filosofía y Letras  
Bogotá D.C.  
2019

Dedicado a mi hija Aura que con su luz  
aprendo el cuidado de la vida.

## Agradecimientos

A mi padre Mario Murcia, mi madre Yolanda Gómez, mis hermanas mayores Miriam y Ruth Murcia quienes me han apoyado desde el inicio en mis estudios. En especial, a mis hermanos menores. A mi hermano Mario Murcia por sus lecturas críticas y correcciones de estilo a mis primeros textos de esta carrera universitaria y al presente trabajo. A mi hermano Luis Murcia por sus pacientes explicaciones de lógica. También, agradezco a mi sobrina Lina Murcia porque desde su infancia me ha acompañado con su alegría en mis decisiones. Desde luego, de manera emotiva a mi compañera Viviana Molano, que se esforzó en buscar, en medio del trajín de nuestros días, espacios que propiciaran un ambiente tranquilo para escribir esta monografía, con gratitud por su escucha y comentarios en mis relecturas. Sin duda, a todos los profesores con los que cursé materias, por compartir sus conocimientos y el amor por pensar un mejor mundo. A mi tutor Hernán Rodríguez, por apoyarme en armar este rompecabezas.

## Tabla de contenido

Capítulo I .....	10
Fundamentos conceptuales para comprender el problema del reconocimiento.....	10
Esfera pública, espacios de apariencia y excepciones irreales.....	10
Ontología social de la precariedad y la vulnerabilidad .....	15
Seres extáticos y el deseo de reconocimiento.....	18
¿Qué es la norma?.....	25
La relación entre performatividad, lenguaje y cuerpo.....	26
¿Qué son marcos de reconocimiento?.....	32
Capítulo II.....	35
Voces de reconocimiento, encuentros con algunas limitaciones.....	35
Diálogos de reconocimiento entre Butler y Honneth.....	36
Sobre el deseo de reconocimiento: un lugar entre la autonomía y el sometimiento .....	44
Ontología corporal en tensión con políticas de desposesión .....	48
Velos en la humanización y ausencia del rostro vulnerable .....	54
La concepción posestructuralista del cuerpo: ¿una falla estructural? .....	63
Capítulo III.....	67
Otras vidas, escenarios de abandono y olvido .....	67
Una aproximación al problema de las vidas que habitan en el espacio público.....	68
Marcos de reconocimiento en los medios de comunicación como foco de análisis de las vidas precarias .....	72
Representaciones públicas de los rostros precarios .....	77
Conclusiones.....	89
Bibliografía.....	93

## Introducción

La siguiente investigación surge de una inquietud social motivada por observar de manera frecuente personas que habitan y persisten en el espacio público. A partir de una revisión de antecedentes acerca de este fenómeno social parece prudente no dar por sentado lo que estamos acostumbrados a conocer de los habitantes de calle. Esta idea sugiere considerar que ciertas respuestas encontradas al respecto son más complejas de reflexionar dado su carácter habituado. Aquella indagación crítica acerca de estos asuntos de exclusión humana conduce a encontrar en la academia una relación con el problema del reconocimiento. El reconocimiento proviene de textos hegelianos que ha sido motivo de revisiones e interpretaciones por diversos autores en las últimas décadas, y que representa parte primordial de las relaciones humanas en una disposición constante de identificación con el otro, ante la necesidad compartida de reconocimiento de cada condición participante.

La dialéctica hegeliana del reconocimiento surge de la reflexión de sí mismo, del pensar con la identidad del otro, de ese verse en el otro como igual en la medida que se le acepta, para luego retornar a uno mismo como otro, individual. Esto supone una relación recíproca de reconocimiento que implica que para existir dependemos de los otros. Empero, el asunto no es tan fácil, como bien lo advertía Hegel, debido a que el reconocimiento involucra una contienda inexorable para obtenerlo. La relación entre personas se expone entonces como conflictiva, cuyo origen es la lucha por el reconocimiento. Lo interesante de la disputa es que no acontece si se elimina al contrario, debido a que el vencedor quedaría sin tener a alguien que posibilite su reconocimiento. Razón por la cual resulta una dependencia mutua en la que se establece como necesario una lucha moderada, pero con la tensión constante por el conflicto.

En lo concerniente a la falta de reconocimiento de los habitantes de calle no es sólo una cuestión social y económica, sino además es un problema cultural. Por ello, debido a circunstancias actuales de esta problemática esta investigación se apoya en la filósofa Judith Butler, quien desarrolla una teoría del reconocimiento desde una lectura paradigmática de Hegel. La autora es escogida por la noción de vida precaria que trabaja ligada al concepto de desposesión, el cual hace referencia a estar expuestos a los otros, constituidos políticamente debido a la vulnerabilidad de nuestros cuerpos, como también a las normas sociales de

reconocimiento como parte de la interpelación del otro y que hacen posible el persistir como seres humanos.

Butler es una de las principales pensadoras sobre la performatividad de género y los derechos de las minorías sexuales, aunque en sus últimos libros se ha centrado en escribir en un sentido más general acerca de las vidas precarias. En la manera en que las guerras y otras condiciones sociales generan que algunas poblaciones no sean consideradas dignas de ser lloradas. Lo que le interesa actualmente a la autora es investigar cómo la precariedad designa una condición compartida y, en cierta forma, mediadora, que podría fomentar alianzas entre poblaciones que no importan o son consideradas desechables. La idea de Butler es tomar distancia ante la política relacionada con la identidad establecida que a veces ignora la diferencia. Más bien apuesta a establecer relaciones entre las personas que propicien la disputa, la ruptura y la solidaridad, aun cuando surja el antagonismo o el desacuerdo entre ellas<sup>1</sup>.

Como se advierte en este asunto del grado de reconocimiento de la gente que habita en la calle no ha sido abordado por estudios filosóficos. Si bien, Axel Honneth es uno de los principales exponentes de la teoría del reconocimiento, que relaciona el contexto social e institucional con la teoría crítica, y en cuya propuesta asocia la lucha de clases con el reconocimiento para analizar sus negaciones, no desarrolla la categoría de lucha ni las diversas experiencias sociales de desprecio, caracterizadas como formas de negación del reconocimiento. Es por esto que, para esta investigación utilizaremos los referentes teóricos de Butler, siguiendo a Honneth solo en cuanto a la propuesta de analizar fenómenos negativos que se expresan acerca de las condiciones de desprecio, con la intención de encontrar un acceso a los presupuestos normativos que condicionan dichas vidas precarias.

El objetivo de esta investigación es exponer los presupuestos éticos y políticos planteados por Butler sobre el problema de los marcos de reconocimiento que constituyen fronteras de exclusión de las vidas precarias. Para comprender, por medio del análisis de mecanismos, cómo se legitima en la esfera pública el hecho de que hay vidas inteligibles y que hay otras

---

<sup>1</sup> Comentarios biográficos de Butler tomados de la introducción de *Cuerpos Aliados y Lucha. Política: Hacia una Teoría Performativa de la Asamblea* (2017).



vidas ininteligibles. De este modo propiciaremos las bases para la reflexión sobre el problema del reconocimiento diferencial a partir de la definición de humano que se les otorga a las personas que habitan la calle mediante las representaciones públicas. De ahí que la pregunta que orienta esta investigación es la siguiente: ¿Cómo las normas de reconocimiento crean fronteras de exclusión y de qué manera ciertas vidas precarias no consiguen habitar el mundo social de forma realizable? Indagación que invita a reflexionar en lo tocante a las posibilidades de la vida en común a través del problema del reconocimiento.

El trabajo está organizado en los siguientes capítulos. El primer capítulo tiene como objetivo analizar los elementos conceptuales planteados por Butler, y a partir de ello comprender que vidas precarias se reconocen en la esfera pública como vidas inteligibles (reales) y vidas ininteligibles (irreales). Revisaremos qué es la esfera pública y cómo restringe una forma de reconocimiento. Para reivindicar lo común, averiguaremos cómo la precariedad y la vulnerabilidad son condiciones que determinan la vida, en vínculo con la performatividad o la explicación de la capacidad de acción. Finalizando la sección analizaremos que los marcos de reconocimiento son esquemas que regulan lo que los sujetos conocen de su entorno y de los otros. En el segundo capítulo, nuestro objetivo es completar la discusión expuesta del reconocimiento desde la revisión que otros autores hacen de la propuesta teórica de Butler. Es decir, se tratan distintas interpretaciones acerca de las definiciones dadas por Butler, con el propósito de ampliar la comprensión del problema del reconocimiento de las vidas precarias. Igualmente, se polemiza sobre la perspectiva postestructuralista de la autora.

El tercer capítulo tiene por objetivo explorar de manera ética y crítica los marcos de reconocimiento que constituyen fronteras de exclusión, de manera que podamos deliberar sobre la noción de humano que se les asigna a los habitantes de calle, al relacionar los referentes teóricos con ejemplos concretos de Bogotá, Colombia. Para tal propósito, se hace una interpretación de las condiciones de las vidas precarias que tratan de vivir fuera de los modos de inteligibilidad instaurados, en relación con las conceptualizaciones revisadas. Luego entablaremos una discusión crítica de algunos discursos que circulan en los medios de comunicación y definen un marco o norma para la escena del reconocimiento, que imposibilita reivindicar la humanidad de estos habitantes de calle. En efecto, las maneras de nombrar su condición vulnerable constituyen el grado de valoración o prejuicio social, lo que

genera estigmatización y esquemas mentales arraigados que suelen influir en las interacciones y las prácticas sociales con respecto a los demás. Por último, en la conclusión se afirma que el grado de reconocimiento de la población de estudio es frágil debido a que hay marcos de pensamiento en lo público que promueven la negación de la interdependencia social, proceso que al sedimentarse supone prejuicios en nuestra postura ante las vidas precarias.

## Capítulo I

### **Fundamentos conceptuales para comprender el problema del reconocimiento**

En esta sección se hace una revisión exploratoria de las herramientas conceptuales definidas por Butler para comprender desde esta perspectiva el problema del reconocimiento. Los conceptos y categorías se presentan en forma de escalones, que al relacionarse entre sí, pretenden aproximarnos a la cuestión de esta investigación. Así las cosas, se consideran algunos modos en que se restringe la esfera pública y la aparición de actores, a saber: las diversas maneras de gobierno que organizan oficialmente la distinción entre las vidas dignas de vivirse y las vidas merecedoras de perderse. Lo anterior, expresa desigualdades existentes en la sociedad. Las distinciones políticas que hay en términos de trato y de reconocimiento desigual de la población es uno de los motivos que exigen pensar, desde un plano ético, una de las bases de la igualdad y deberes recíprocos que son ineludibles en las relaciones sociales. Por eso, se propone que la precariedad, la vulnerabilidad e interdependencia, condicionan nuestra existencia humana sin excepción. Es también un vínculo que se puede relacionar con el principio de igualdad por el cual se reclama tratar a todos con el mismo respeto. Veremos por tanto que el cuerpo humano está limitado y debido a esa contingencia, desea ser reconocido por el otro para perseverar en la vida. Es aquí donde analizaremos el tema de la performatividad como una forma de agencia contra y desde la precariedad, un lenguaje que actúa y se sirve toda persona que busca ser sujeta de derechos, con la intención de obtener reconocimiento de los demás. En última instancia, se trata el problema del marco social y político que encuadra la comprensión e interpretación pública del reconocimiento y en el que advertimos que todas las vidas humanas no tienen el mismo valor.

### **Esfera pública, espacios de apariencia y excepciones irreales**

Butler en su libro *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2006a) analiza los acontecimientos que sufrió EE.UU. después del atentado del 11 de septiembre de 2001. Discute que las medidas que este gobierno tomó se basaron en una política arbitraria de seguridad, recrudescida por un discurso nacionalista que aclamaba por la guerra. La extensión de mecanismos de vigilancia, represalia, censura y violencia militar, suspendieron tanto derechos constitucionales nacionales como internacionales. La autora considera que la insoportable vulnerabilidad a la que quedó expuesta su país por la muerte inconmensurable

de vidas humanas, es un problema igual de grave a de los pueblos que sufren la agresión, explotación y la violencia por la acción de Estados Unidos.

En tal sentido, la autora (2006a; 2010) hace un análisis de los discursos de la derecha y de la izquierda norteamericana que justifican, frente a las otras soberanías, la violencia por su estado de emergencia, negando así de manera diferencial la vulnerabilidad de todo ser humano. Sufrir daños, desposesión, pérdidas de vidas, sufrimiento y miedo, estimula a pensar la vulnerabilidad y la exposición a la violencia como puntos de partida de la vida política global. En efecto, la vulnerabilidad física de nuestra corporeidad ayuda a comprender que hay otros anónimos, personas que no conozco —o tal vez no lo haga— y de los cuales depende nuestra vida (Butler, 2006a). De ahí que, fundamentalmente, esta interdependencia sea característica de toda comunidad y sea fuente de una conexión ética con los demás.

Efectivamente, la política extrajurídica de los Estados Unidos de suspender libertades civiles de disenso de grupos antibélicos e inmigrantes, invadir otras fronteras, difundir de forma unilateral en los medios de comunicación las vidas merecedoras de ser privadas de derechos básicos y manipular el duelo público de las pérdidas dignas de ser lloradas por medio de obituarios, hacen parte de las cuestiones que guía parte de la reflexión de Butler (2006a; 2010; 2011). Esto supone una crítica a algunas formas de representación pública de nombres, imágenes y narraciones que constituyen aparentemente una construcción de un *ethos* nacional. Al respecto, uno de los mecanismos en los cuales se diferencia de manera selectiva las vidas que valen la pena, según Butler (2006a), depende de la distribución regulada del duelo público que decide qué clase de sujeto merece sepultura o, por el contrario, decide que el fin de una vida que no produce sufrimiento, no califica como vida y su duelo es indefinidamente postergado

La obra de Sófocles, *Antígona* (2004), es un ejemplo de las consecuencias políticas de regular el duelo público, recordemos que la protagonista realiza los ritos funerarios de su hermano Polinices, muerto en la guerra contra Tebas, infringiendo el edicto proscrito bajo pena de muerte que prohibía su sepultura, cuya declaración estaba justificada oficialmente por la razón arbitraria del soberano Creonte. El caso es que para Butler (2006a), la regulación del duelo no es un fin de la política, sino que la posibilidad del duelo colectivo es una forma de oponerse a la violencia. Lo que hacen las concepciones excluyentes dentro del ámbito

político es delimitar quién es humano en el sentido que se circunscribe a la aparición en el campo público de qué cuenta como vida vivible y qué cuenta como muerte lamentable:

La esfera pública está constituida en parte por lo que no puede ser dicho y lo que no puede ser mostrado. Los límites de lo decible, los límites de lo que puede aparecer, circunscriben el campo en el que funciona el discurso político y en el que ciertos tipos de sujetos aparecen como actores viables (Butler, 2006a: 19).

Butler sostiene que las representaciones mediáticas, por ejemplo, en el marco de la guerra, el rostro del enemigo se nos presenta como símbolo del mal y esas enmarcaciones nos autorizan, hasta cierto punto, a volvernos indolentes ante aquellas vidas eliminadas. Los límites que constituyen lo que puede o no aparecer dentro de la vida pública, son los límites de un campo de visibilidad públicamente reconocido. La idea es que hay medios que funcionan como voz pública, que pretenden por medio de la reproducción de discursos gubernamentales regular una identificación de sentimiento y lealtad por una causa. Esto otorga viabilidad a una versión de sujeto orientada a difundir su destructibilidad como algo justificable e indoloro, y la versión oficial de otro sujeto expuesto a la violencia o vulnerabilidad como algo impensable (2006a).

Esta restricción acerca de lo que puede ser dicho y considerado como razonable y digno de debate es señal de una política hegemónica que delimita lo que *es* y no puede ser admisible en la esfera pública. De ahí que la esfera pública se constituye en parte por lo que puede aparecer, lo que se puede escuchar, lo que se puede pensar, lo que podemos sentir, lo que podemos hacer. La moralización de una escena tiene lugar cuando la violencia se justifica como legítima con la degradación o el desprecio de ciertas vidas inviables e indignas de ser cuidadas. En suma, la regulación de la apariencia del actor social en los medios de comunicación es un modo de establecer lo que se considera como realidad y lo que no existe. Por tanto, la cuestión que Butler evidencia de manera crítica es suponer que se puede dar cuenta de lo humano, y por ende, qué cuenta como vida en lo social y lo político:

Me refiero no sólo a seres humanos no considerados humanos, y de allí a una concepción restrictiva de lo humano sobre la que se basa su exclusión. No se trata simplemente de hacer ingresar a los excluidos dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección a nivel ontológico, una apertura crítica de preguntas tales como: ¿Qué es

real? ¿Qué vidas son reales? ¿Cómo podría reconstruirse la realidad? ¿Aquellos que son irreales ya han sufrido, en algún sentido, la violencia de la desrealización? ¿Cuál es entonces la relación entre la violencia y esas vidas consideradas "irreales"? ¿La violencia produce esa irrealdad? ¿Dicha irrealdad es la condición de la violencia? (2006a: 60).

Según lo anterior, se trata de cuestionar la difusión y el control de lo que la gente percibe, debido a que hay concepciones estrechas que determinan qué vidas son reales y qué vidas son irreales. De hecho, cuando la exclusión es generada por un marco estatal se fundamenta la agresión o la vulnerabilidad de ciertas poblaciones más expuestas que otras a la violencia. Podemos advertir que, en el espacio público, la vida se cuida y se mantiene de forma diferencial al tener la capacidad de percibir unas formas de vida más vulnerables que otras. Por ello, la deshumanización o desrealización de la diferencia se vuelve más bien la condición para la producción de lo humano “civilizado”. En algún sentido ese proceso es portador de violencia física contra las vidas que no han sido humanizadas o vidas que no encajan dentro de normas culturales referenciales de lo que se presupone que es humano, pero que tampoco están unánimemente establecidas.

Las vidas reales son vidas “dignas de ser lloradas”, con estatus de lo humano, conceptualizadas dentro del marco de una cultura predominante que adquieren significado acatando la norma. Por eso, para que la vida merezca la pena ser vivida, debe ser sostenida y “exige que se cumplan varias condiciones sociales y económicas para que se mantenga como tal” (Butler, 2010: 30). Sin embargo, a juicio de Butler (2002, 2006a, 2010) hay presupuestos, nociones y discursos de corte neoliberalista<sup>2</sup>, que califica qué cuenta como una vida vivible o buena, que van asentando progresivamente un punto ciego sobre el sentido inteligible de lo humano. Más aun, que tienden a circunscribir ¿quiénes se hacen humanos?, ¿cómo debe ser la vida humana?, ¿qué estilos de vida se consideran una vida?, ¿qué socializaciones son

---

<sup>2</sup> Butler afirma que “la racionalidad neoliberal impone la autonomía como ideal moral al mismo tiempo que desde el poder se destruye esa misma posibilidad en el plano económico, porque convierte a toda la población en seres potencial o realmente precarios, y hasta se vale de la siempre amenazante precariedad para justificar su intensa regulación del espacio público y su desregulación de la expansión mercantil. Si uno es incapaz de cumplir la norma de la autosuficiencia económica que se le impone, [...] se convierte automáticamente en una persona potencialmente descartable” (2017: 22).

reconocidas y gozan de derechos?, ¿qué cuerpos importan para ser protegidos, salvados y merecedores de duelo?

Las vidas irreales hacen referencia a los cuerpos humanos que no son valorados ni considerados inteligibles en la sociedad, que empecinadamente viven sin ajustarse o adaptarse a modelos sociales. En palabras de Butler (2006a), “la des-realización del “Otro” significa que aquel no está ni vivo ni muerto, sino en una forma interminablemente espectral” (60). Butler subraya que el poder en parte, dota de realidad a los sujetos mediante esquemas de inteligibilidad cultural y de pensamiento que promueven periferias y segregación a partir de una red de interacciones, prácticas normativas e instituciones sociales. La violencia a la que están expuestas ciertas vidas consideradas “menos vidas”, al no ser reconocidas sus desapariciones de las dinámicas sociales resultan ser interlocutores que permanecen anónimos, desconocidos y parcialmente aprehendidos como vivos.

Los irreales son vidas que no merecen un duelo porque ya estaban perdidas en el mismo momento que fueron consideradas como vidas indignas de ser vividas. Los irreales —su mismo nombre lo dice—, ya han sufrido la violencia de la desrealización, en el sentido en que la violencia que se ejerce en su contra no ha sido reconocida como tal, y por tanto, no ha ocurrido daño alguno o negación posible en el momento en que se trata de vidas negadas incluso antes del encuentro, vidas en las cuales no hubo una praxis común e identitaria (2006a). Por eso son vidas irreconocibles y difusas en el campo público, porque son vidas que permanecen indefinidamente en estado de abyección. Para Butler (2002) las vidas que no importan son producto de las significaciones saturadas que los mismos cuerpos obtienen históricamente y que se materializan ante otras personas como insignificantes, observadas en el actuar cotidiano sin ningún interés.

Los modelos fácticos de apreciación social suceden entonces en ciertas figuras de acción, mediante el cumplimiento reiterativo de requisitos ideológicos, materiales y modos de comportamiento que manifiestan el sentido de pertenencia a una comunidad. Esta serie de praxis o rituales sociales dan forma a la sociabilidad del cuerpo para poder ser aceptado o reconocido como alguien con caracteres familiares que disponga de vínculos de parentesco y por lo tanto de identidad. Como hemos examinado, para que ciertos rostros y voces sociales sean admitidos en la vida pública, estos deben ser vistos, escuchados, nombrados y

reproducidos de manera prolongada por varios medios para imponer una identidad pública como existente. Sin embargo, la situación planteada es más compleja, dado que no todas las focalizaciones en los medios de sujetos o poblaciones conducen a la misma conclusión de ser reconocidos en el campo social.

Butler afirma (2006a) que en los esquemas de inteligibilidad humana hay un límite de la apariencia públicamente reconocido que puede ser percibido en un borramiento por omisión y un borramiento en la propia representación. En el caso de obliterar o no decir nombres, la falta de narraciones o nominaciones, el uso de ciertas palabras ofensivas o formas de dirigirse a alguien operan no solo como agresiones verbales, sino que también producen situaciones de exclusión y perjuicio. En el caso en que los términos de identidad normalizados sean emitidos, estos tienen más posibilidad de ser usados, aceptados y habitados. Este proceso guarda prácticas sociales de autoridad que instituyen selectivamente quién cuenta en la representación pública.

De acuerdo con lo anterior, las formas dominantes de representación del sujeto que trazan lo que puede aparecer en la esfera pública, no solo imponen las restricciones del contenido, sino sobre todo aquello que se puede captar y conocer con respecto con lo que es vivible y que también funciona como un instrumento explícito de censura y control visual de lo que debería ser personificado. De todos modos, señalar qué posiciones se consideran viables dentro del dominio público dificulta el pensar y actuar respecto a otros fenómenos sociales, como son las condiciones de ciertas vidas precarias y la vulnerabilidad física extrema a la que quedan expuestas. Veamos ahora, de manera más detenida, nuestra interdependencia corporal por la que está constituida toda vida humana, formada a partir de condiciones discursivas y materiales.

### **Ontología social de la precariedad y la vulnerabilidad**

Comencemos por señalar, siguiendo a Butler (2010), que la vulnerabilidad es una exposición corporal a las fuerzas políticas e históricas que modelan las relaciones de dependencia con otros cuerpos, en un campo de objetos e infraestructuras en los que se vive y en los que se apoya. Lo que equivale a decir que no podemos hablar de un cuerpo sin definir las relaciones que lo sostienen o, por el contrario, de implicaciones políticas concretas que lo desproveen y desamparan (2006a). Que el cuerpo dependa del contacto del otro en un vínculo original al



nacer, de la necesidad de satisfacer el hambre, de la inminencia de enfermar o llegar a la etapa de senectud, incluso, la posibilidad de sufrir cualquier forma de violencia, significa que la vulnerabilidad es un estado de receptividad, así como también es capacidad de acción y resistencia ante a los regímenes que vulnerabilizan la vulnerabilidad.

En ocasiones vemos en las calles la demanda de personas en condiciones de máxima precariedad y austeridad escenificadas públicamente, ya que ellos mismos muestran su situación de vulnerabilidad. Esta exposición corporal es la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros: vínculo fundamental que no podemos oponernos con facilidad (2006a). Sin embargo, el lazo de protección de la vulnerabilidad se disminuye cuando personas y condiciones institucionales bien pueden ser inadecuadas o violentas que propagan la pobreza. Lo que presupone que se prescriben las características y condiciones de quién queda marcado como humano para viabilizar sus demandas sociales. De tal forma Butler considera (2006a) que esto restringe el acceso y genera miseria progresiva cuando dicha solicitud de atención de ciertas vidas fracasa.

Es productivo matizar esas condiciones de vulnerabilidad primaria, puesto que significan un despojo y necesidad original que debe asumir responsablemente el cuerpo social. Para comprender en Butler su propuesta referente a la vulnerabilidad y precariedad de la vida en general, la autora formula una ontología corporal entendida como algo inmanente a las condiciones históricas, sociales y políticas. En tales condiciones, según Butler (2010), la vulnerabilidad se convierte en una extensión del nacimiento, porque la supervivencia depende de procesos constitutivos de redes sociales, de interdependencia entre personas, lo que involucra unas relaciones sociales reproductibles y condiciones favorables del mundo. Acerca de esto es necesario explicar la distinción que Butler hace entre la noción de precaridad y precariedad.

En primer lugar, precariedad es una noción particularmente de órdenes políticos e instrumentos de gobierno, entre ellos, las instituciones económicas y sociales que de manera inducida o accidental distribuyen diferencialmente redes de apoyo como el resguardo, la educación, el trabajo, la atención médica, etc. Así, a partir de determinadas configuraciones sociales, a ciertas vidas/cuerpos se les facilita o maximiza la exposición a la escasez, a la violencia, al deterioro o exterminio, y a otras vidas se les minimizan dichas condiciones:

La precariedad designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo social y económico y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte. Tales poblaciones se hallan en grave peligro de enfermedad, pobreza, hambre, desplazamiento y exposición a la violencia sin ninguna protección (2010: 46).

En segundo lugar, la precariedad es un aspecto existencial ontológico compartido de los seres vivos que evidencia nuestro inacabamiento, dado que biológicamente el cuerpo es carente, expuesto y contingente. Esa condición humana, fisiológica y anímica, tiene un límite en cuanto a materia y temporalidad, de suerte que la característica física del cuerpo impulsa a la necesidad de protección e interdependencia mutua. El ser humano debe adaptarse al medio en que se encuentra, transformarlo e inventarlo de acuerdo a sus rasgos físicos inherentes de animal precario que lo identifican. Esto exige acceder a recursos políticos históricamente contextualizados para así poder vivir.

No es que primero nazcamos y luego nos volvamos precarios, sino, más bien, que la precariedad es coincidente con el nacimiento como tal (el nacimiento es, por definición, precario), lo que significa que importa el hecho de que un niño pequeño vaya a sobrevivir o no, y que su supervivencia depende de lo que podríamos llamar una «red social de manos» (Butler, 2010: p. 31).

De hecho, tanto la precariedad como la precaridad son concepciones que se interrelacionan, considerando que somos seres sociales que desde el inicio dependemos de lo que está fuera de nosotros mismos para vivir. Dicho de otra manera, estamos sujetos a otros, a entidades, a ambientes propicios a fin de que la vida sea en general vivible. Por esta razón, paradójicamente, las condiciones que permiten la vida en un marco social y político, se articulan en estructuras limitadas que también son precarizadoras y materializan precisamente que la vida humana sea precaria (Butler, 2010). Decir que las vidas son por definición precarias, es resaltar que no pueden ser comprendidas sin las disposiciones políticas y prácticas sociales que las sustenten.

Podemos concretar que el postulado de Butler (2010) de la vida precaria en el vasto mundo de la vida orgánica, es concebido desde una biopolítica que acoja la vulnerabilidad corporal

y original como una base institucional de la comunidad. De ahí que inferimos los análisis de la autora sobre la vida humana en dos sentidos: el primero se refiere al principio biológico de toda vida, y el segundo, trata del ámbito cultural y normativo que establece las condiciones sociales mínimas para que una vida humana sea posible y deseable. Debido al carácter corporal por el cual estamos formados, decimos que es un vínculo que exige una relación fuera de nosotros y para otros, al estar entregados a algo que no controlamos completamente. La temática sobre el cuerpo en el ámbito social es vista como una dinámica de alianza entre cuerpos, una capacidad política de reconocer lo que los cuerpos desean, expresan y hacen. Por eso, la ontología del cuerpo es una ontología social, dado que hace posible el persistir y prosperar del cuerpo.

Al insistir que la vulnerabilidad es una condición atribuida a cualquier ser humano, se precisa tal afirmación porque no en todos los casos se cumple y no se puede dar por sentada de manera general la humanización. Como ya lo hemos empezado a tratar, la vida humana no es una mera función biológica, sino que tiene un lugar cultural, una dimensión normativa que fijan las condiciones de la existencia social y política, que en cierto modo restringen y orientan lo que el sujeto desea. De esta manera, planteamos el problema del reconocimiento, como una cuestión que no puede ser pensada fuera de marcos de poder. Las normas o categorías sociopolíticas dadas antes del encuentro mismo implican conferir y adoptar la sujeción a otros, ceñirse de manera subordinada a ciertos criterios y obligaciones para obtener a través de diversas acciones un cuidado del cuerpo, de autoconservación y, por lo tanto, también, a reproducir un orden social existente. Idea que sugiere que todo sujeto en diversas escenas desea o es deseado de manera variable y es esa experiencia fáctica de deseo de reconocimiento que desarrollaremos a continuación.

### **Seres extáticos y el deseo de reconocimiento**

Resulta oportuno empezar este tema con el autor que plantea el problema del reconocimiento. Hegel en la *Fenomenología del espíritu* (2010), se pregunta qué es lo que el ser humano desea y lo explica a través de la dialéctica del amo y el esclavo. En el modo en el que una conciencia se encuentra con otra, se enfrentan dos deseos, a partir de la reflexión cada uno consigue conocerse a sí mismo y recíprocamente desean que el otro lo reconozca. Ese deseo es el deseo de reconocimiento y punto de encuentro de toda acción humana, es una apertura constitutiva

que exige salir de sí para darle forma continuamente al mundo. No obstante, debido a que el reconocimiento no está asegurado porque es una disputa de posición entre dos conciencias —como lo sugeriría el marco hegeliano— por miedo a la mortalidad, el sujeto al buscar reconocimiento lucha aparentemente de manera autosuficiente a vida o muerte con el otro. De esto se infiere que dichas relaciones humanas estarían basadas en el individualismo competitivo<sup>3</sup>.

A partir de conceptualizaciones filosóficas recientes como la precariedad y la vulnerabilidad, Butler (2006a; 2009) se distancia de postulados sobre el sujeto moderno que es autosuficiente y que logra supuestamente un estado en que el deseo es saciado a plenitud, opuesto a la incompletud y contingencia que lo atraviesa. Butler, de la mano de Hegel, replantea conceptos de identidad o sustancia arraigados en el pensamiento occidental, para virar la perspectiva de la ética y de la política. Desde el punto de vista de Butler (2009), la exposición del sujeto hegeliano a la mirada o interpelación del otro, mediado por el lenguaje y las normas sociales, es la única manera de desarrollar la reflexividad de la autoconciencia. La búsqueda de reconocimiento no evidencia una lucha individualista a muerte, sino que la conciencia de un sujeto en un espacio compartido no es de carácter solipsista, es decir, no se basta a sí misma para ser autosuficiente. Resulta paradójico que, en la acción constante de formarse, se accede a uno mismo en un proceso de socialización con los demás y no a partir de la identidad consigo mismo.

Butler (2010) hace una lectura no convencional del sujeto extático de Hegel, en la cual la relación con el otro, el yo se encuentra reiteradamente fuera de sí mismo, comprensión radicalmente abierta del ser. Butler argumenta que la existencia humana es una condición extática, lo que equivale a decir, inestable e inconclusa por la condición ontológica que lo define; debido a que nuestros cuerpos están arrojados al mundo dependemos de lo que no somos para ser. “Ex-tático significa, literalmente, estar fuera de uno mismo, pero también significa estar al lado de uno mismo por una pasión, rabia, pena, furor político, etc.” (Butler, 2006b: 38). El cuerpo humano es un fenómeno social que está expuesto y vinculado a los demás, “constituidos políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos”

---

<sup>3</sup> Butler propone pensar en la interdependencia debido a las relaciones entre personas y debate “contra una ontología del individualismo que no reconoce que la vida, entendida como vida precaria, implica una ontología social que pone en tela de juicio esta forma de individualismo” (2010: 39).

(Butler: 2006a: 20), somos vulnerables por definición a las acciones, extendidos e incluso desposeídos de nosotros mismos a través de los sentidos.

Lo que posiciona al individuo extáticamente es la corporalidad y materialidad que lo constituye, y por eso, el yo es un nosotros que necesita de los otros, determinante para formar la subjetividad. La persistencia de un cuerpo, esto es, el deseo de vivir excede al actor, puesto que depende de las condiciones de afuera, de estar en el mundo por y con los otros, condiciones establecidas a partir de estructuras sociales (el Estado, la familia, la escuela o la fábrica) que preceden el nacimiento:

Uno se ve obligado a conducirse fuera de sí mismo; comprueba que la única manera de conocerse es por obra de una mediación que se produce fuera de uno mismo, que es externa, en virtud de una convención o una norma que uno no ha hecho y en la que uno no puede discernirse como autor o agente de su propia construcción (Butler, 2009: 45).

Butler (2006b: 2009; 2010) considera que Hegel, al afirmar que el deseo es siempre un deseo de reconocimiento, estaba desarrollando el principio ético de autopersistencia del ser humano que trataba Spinoza en el *conatus*. La relación se sigue cuando Hegel señala que sólo podemos mantener nuestro propio ser si recibimos y brindamos reconocimiento. Por el contrario, si no somos sujetos de reconocimiento no es fácil conservar una vida de manera viable y perdurable. Pensemos que el sujeto no puede perseverar sin normas de reconocimiento que sostengan las condiciones de sobrevivir en el mundo, puesto que la dependencia de lo que está afuera es la base que potencializa la capacidad de supervivencia. Por consiguiente, el deseo de reconocimiento se hace posible en un estado de vulnerabilidad fundamental que la misma necesidad obliga a captar de manera autoconsciente. Lo que el proceso de reconocimiento hace es contener la mortalidad y revela que en la relación del yo con el otro (es decir los participantes) ambos están siempre posicionados de antemano fuera de sí mismos:

Para revisar el reconocimiento como proyecto ético tendremos que considerarlo, en principio, como imposible de satisfacer. Es importante recordar que para Hegel el deseo de ser, el deseo de persistir en el propio ser —una doctrina formulada por primera vez por Spinoza en su *Ética*—, sólo se cumple a través del deseo de ser reconocido [...] Como

resultado, para la filosofía ética es importante tener en cuenta que cualquier teoría del reconocimiento tendrá que proporcionar una explicación del deseo respectivo y recordar que este fija los límites y las condiciones para que se produzca el propio reconocimiento. [...] incluso las formas de juicio que buscan abandonar o destruir ese deseo, el deseo de la vida misma, socavan las propias precondiciones del reconocimiento (Butler, 2009: 65).

Butler (2006b) plantea que el deseo de reconocimiento indica que al luchar, por ejemplo, por los derechos humanos o los derechos internacionales humanitarios, esto no se realiza en función de derechos sujetos a mi persona, sino que se lucha para ampliar el significado mismo de persona. Si los atributos vinculados a la dignidad humana son términos que pueden ser analizados como deberes, entonces asumimos que la idea de comportamiento inteligible de una persona ya está constituida. De manera que la capacidad de supervivencia depende de normas de reconocimiento que el sujeto no elige, ya que la propia individuación está delimitada por un mundo social con modelos normativos que nos exceden y circunscriben la posibilidad de sostener la vida humana (2006a). La concepción spinozista de persistir en el propio ser, según Butler, está mediada por la posibilidad de preservarse como sujeto reconocible, lo que exige su formación y participación en las condiciones de la vida social.

El problema de reconocimiento, expresa Butler (2006b), surge cuando las propias categorías de lo humano excluyen a aquellos que no aceptan sus términos; y que son leídos o abstraídos a partir de una semántica colectiva que proveen los horizontes y recursos para persistir. De forma que la interdependencia con los otros nos saca de nosotros mismos y es una especie de desposesión que puede tener dos perspectivas. Por una parte, el reconocimiento deshace a la persona de manera positiva cuando le confiere estatus ontológico; piénsese ser sujeto de derechos y deberes. Por otra parte, el reconocimiento deshace a la persona de manera negativa cuando hay ausencia de reconocimiento, desvelando así la vulnerabilidad y condición precaria de todo humano (2006b). Consideremos que en ocasiones los mismos términos que confieren cualidades de humanos a ciertas vidas, en el mismo proceso despojan a otros de la posibilidad de conseguir dicho estatus. Por eso, la relación con el otro, ya sea recíproca o espuria desposee al sujeto:

si los proyectos de reconocimiento que se encuentran a nuestra disposición son aquellos que «deshacen» a la persona al conferirle reconocimiento, o que la «deshacen» al negarle

reconocimiento, entonces el reconocimiento se convierte en una sede del poder mediante la cual se produce lo humano de forma diferencial. Esto significa que en la medida en que el deseo está implicado en las normas sociales, se encuentra ligado con la cuestión del poder y con el problema de quién reúne los requisitos de lo que se reconoce como humano y quién no (Butler, 2006b:15).

Llegando a este punto es necesario distinguir, de acuerdo con Butler (2010), entre la capacidad epistemológica de aprehender una vida, la noción de reconocimiento y los esquemas de reconocibilidad. Por una parte, el reconocimiento en la concepción hegeliana es una demanda que requiere del intercambio recíproco de cada una de las partes involucradas, cada sujeto en un sentido diferente se siente obligado por la misma necesidad de interpelar al otro por su deseo de reconocimiento. El reconocimiento se caracteriza por expectativas mutuas entre sujetos en un entramado social, y esos intereses están caracterizados por experiencias de socialización. Dichos actos consisten en disposiciones o ciertos modos de comportamiento, de interpelaciones entre actores mediante los cuales llaman al otro a la existencia social, a prácticas invocadas de participación, y por eso, el acto de reconocimiento es un acto de constitución:

En la famosa escena de interpelación que Althusser presenta, el policía se dirige a la persona que pasa con un "eh; tú", y aquel que se reconoce y se gira (casi todo el mundo) para responder a la llamada no preexiste, en un sentido estricto, a la llamada. [...] El paseante se gira precisamente para adquirir una cierta identidad, una identidad comprada, como si dijéramos, al precio de la culpa. El acto de reconocimiento se convierte en un acto de constitución: la llamada trae al sujeto a la existencia (Butler, 2004: 50).

Por otra parte, la reconocibilidad son marcos que están constituidos de manera variable e histórica, caracterizada por normas, códigos, categorías, convenciones, discursos, etc., que definen el camino de un sujeto para el reconocimiento (Butler, 2010). Estos esquemas de forma política y de carácter social establecen ámbitos de lo cognoscible como algo a priori que confiere inteligibilidad. De modo que para Butler hay un lenguaje que precede y enmarca el encuentro con el otro, "aunque no sin fiabilidad o sin resultados no anticipados" (2010: 19). Cierta noción de personabilidad es ese mismo ideal normativo que determinara el objeto y

la reconocibilidad de tal forma de lo humano. “En este sentido, la reconocibilidad precede al reconocimiento” (2010: 19).

La aprehensión, por su parte, está inmersa por el horizonte de la experiencia, significa percibir, sentir, captar, es un modo de conocimiento sensorial no conceptualizado. La capacidad cognitiva de aprehender una vida depende de que esa vida sea producida a partir de unas normas que la constituyan y habiliten su reconocimiento. Butler (2010) sostiene que esto no equivale a decir que estamos determinados y definidos por normas cuando aprehendemos a alguien y que obedecerlas sea siempre nuestro interés inmediato. Si bien no todos los actos de conocer deben ser considerados actos de reconocimiento, para que una vida sea inteligible culturalmente como tal, tiene que ajustarse a ciertas concepciones de lo que es la vida social. De manera que la aprehensión es entendida como un modo de conocer no conceptualizado que no se puede reducir al reconocimiento o no es aún reconocimiento (2010).

Volviendo al escenario planteado por Althusser y analizado por Butler (2006b), vemos que la acción de interpelación, por ejemplo, de un policía a un transeúnte, es una exhortación lingüística que exige un futuro siempre en relación con el otro. El individuo que voltea, asienta con la cabeza o realiza una cualquier expresión en respuesta al llamado del policía, se convierte así en sujeto social por la interpelación discursiva, dado que el momento tiene un lugar fundamental en el intercambio solicitado y aceptado de reconocimiento. Esto no significa pedir que se reconozca lo que uno es, sino que se conceda las expresiones o términos por el cual el reconocimiento de su existencia social se vuelve posible (2006a). Entonces resulta que hay también cierta forma de violencia en el acto de ser interpelado; al recibir un nombre o denominación se está sujeto a una serie de imposiciones y se está obligado a responder a las exigencias del otro.

Admitamos, entonces, que el reconocimiento es un sistema de costumbres, convenciones y procesos de socialización de prácticas que pueden sedimentar la perspectiva valorativa de las acciones tomadas como respetables. Según Althusser, el representante de la ley al adquirir ciertas habilidades sociales enseñadas ideológicamente, le permite al agente marchar solo y adquiere una identidad naturalizada a través de la praxis. El transeúnte que da la vuelta y se siente culpable de responder quién es, ha sido inducido por la interpelación apremiante, en



virtud de requerimientos repetitivos que ve en los otros, y por ello su acto de reconocer ha sido relacionado con determinadas razones evaluativas que le garantizan también actos de reconocimiento. Esto quiere decir que ya está funcionando implícitamente una serie de criterios que nos permiten distinguir y leer qué comportamientos y patrones son o no socialmente reconocibles.

De modo que, en la eventualidad misma de llamar a alguien, se busca en el lenguaje un nombre para convocar a un otro que ya lo tiene por convención social y que está sujeto a esa interpelación inaugural. Esto sugiere que tanto el sujeto que habla como el que es nombrado, requiere que haya sido nombrado antes (en un sentido anterior porque es reconocible) y esto los convierte en sujetos que eventualmente nombrarán a otros. De hecho, el transeúnte, al reconocer la voz de autoridad que se destina a él, acepta la subordinación que es impuesta por la norma y esto, en la corporalidad de un sujeto, encarna un plano discursivo. Por esta razón, el lenguaje es una capacidad que posibilita, por una parte conservar el cuerpo, por otra parte, poner en peligro su condición. En el sentido que depende del léxico legitimado por el estado para que a partir de su socialización se posibilite la capacidad de actuar de manera inteligible en la esfera social.

Este punto de vista examinado por Butler (2009) sugiere que en los encuentros con los otros se experimenta variablemente una transformación del yo de la cual no hay retorno. Por ello, el acto del reconocimiento se convierte en un proceso de desposesión de sí mismo, un modo de ser para otro a causa de la interpelación del otro. La demanda ética entre sujetos invoca a un devenir recíproco para que la subjetividad se afirme en medio de la indagación social. Sin embargo, hay propósitos previos que animan los términos por los que nos interpelamos: “nuestro intercambio está condicionado y mediado por el lenguaje, las convenciones y una sedimentación de normas que tienen un carácter social y exceden la perspectiva de quienes participan en el intercambio” (Butler: 2009: p. 45). La noción butleriana de reconocimiento propone pensar que los sujetos se encuentran con el otro a través del lenguaje de manera contingente y con un estatus ontológico provisional, siempre en constante demanda hacia la sociedad como condición necesaria para la ratificar la existencia social.

## ¿Qué es la norma?

Es oportuno revisar la noción butleriana de cómo funciona la norma, dado que al interrogarnos qué hace una vida habitable, estamos indagando sobre ciertas condiciones previas, es decir, prescripciones normativas que delimitan la inteligibilidad social de la acción y de la vida humana como tal. Por eso, resulta importante indagar qué necesita el género humano en un entorno cultural para mantener y reproducir las condiciones de su propia habitabilidad en el mundo. Revisemos que los actos de reconocimiento se apoyan de manera implícita en ciertos juicios para constituir lo que puede o no ser reconocible en nosotros, a través de marcos en los que percibimos y juzgamos quiénes somos:

De hecho, la norma sólo persiste como norma hasta el punto en que se realiza en la práctica social y se re-idealiza y re-instituye en y por medio de los rituales sociales diarios de la vida del cuerpo. La norma no tiene un estatus ontológico independiente, pero no se le puede reducir con facilidad a sus instancias; se (re)produce cuando toma forma, a través de los actos que buscan aproximarse a ella, a través de las idealizaciones reproducidas en y mediante esos actos (Butler, 2006b:78).

Como lo hace notar Butler (2006b) las normas que pretenden regular todos los fenómenos sociales son independientes de las acciones que rige. Si bien la norma define o limita los parámetros de cierto tipo de prácticas, de acciones reconocibles y legibles en el campo social, la reiteración sería una condición necesaria para que se materialice lo estipulado y confiera activamente realidad. Esta idea de Butler (2006b) sugiere que la norma es una comparación de acciones, una medida común de lo que debe ser normal o un ideal abstraído de pertenencia a una comunidad, en la que cada sujeto es objeto de su referencia y de las expectativas que tienen sus semejantes. Igualmente, las normas de reconocimiento que operan sobre la versión de lo humano, establecen implícitamente la producción de fenómenos sociales atípicos de anormalidad que no tienen cabida en la norma y sin los cuales no sería posible su mismo funcionamiento.

En ese sentido cualquier oposición o desviación a la norma es crucial para que se imponga el modelo dispuesto coherente de vida y, de manera general, de un orden social. Aunque la teoría social del reconocimiento reclama que en la operación impersonal de la norma, esta

constituye la inteligibilidad del sujeto, la modalidad de la norma funciona cuando se interpela y se exige dar o recibir reconocimiento por medio de categorías, nominaciones, términos y discursos que el sujeto no ha creado y en el que se forma a partir de actos inmanentes. Desde el punto de vista de Butler (2006b), el deseo de reconocimiento es regulado por las normas que delimitan la sociabilidad e identidad de los actos corporales para existir frente a los demás.

Respecto a las cuestiones materiales y simbólicas que el cuerpo asume y que determinan la viabilidad de toda vida humana, podemos decir que el sujeto está expuesto a reproducir significaciones sociales establecidas y circunscritas a través de mecanismos específicos del poder. Esto implica campos normativos que regularizan los comportamientos en contextos autorizados, mediante la exigencia de prácticas sociales que los sujetos asumen en un régimen para ser reconocidos. Las lecturas de los modos corporales de acción se configuran como una abstracción de la comunidad; aquellas interpretaciones normativas inculcadas son las que permiten a un sujeto ser inteligible socialmente o no en un contexto de referencia. Dichas consideraciones con relación del alcance de la normatividad, las analizaremos a continuación con el concepto de *performatividad* desarrollado por Butler.

### **La relación entre performatividad, lenguaje y cuerpo**

Cabe resaltar a continuación que la noción de performatividad trabajada por Butler (2004) se encuentra influenciada por la teoría de actos de habla performativos de Austin, la noción de iterabilidad de Derrida, y la noción de dispositivo de poder de Foucault. Butler vincula al lenguaje su fuerza performativa con los discursos que tiene efectos en las prácticas culturales y que configuran la materialidad en nuestra existencia histórica. Para ella, la operatividad del discurso regula la vida social a través de la repetición de normas institucionalizadas que producen situaciones culturales.

Butler (2004) analiza la propuesta de Austin planteada en el libro *Cómo hacer cosas con palabras* (1994), en lo referente a que un acto performativo es eficaz cuando se derivan un conjunto de efectos. De ahí que Austin propone una tipología provisional de enunciados performativos. El acto ilocucionario es aquel en el que un sujeto, al enunciar algo, está realizando simultáneamente una acción. El juez que dice “yo te condeno”, ni afirma la intención de hacer algo, ni describe lo que hace: su palabra es, en sí misma, un modo de

acción y una recitación de algo previo. Según Butler para Austin, los actos de habla ilocucionarios producen efectos y estos actos se apoyan en convenciones lingüísticas y sociales. Mientras que de los actos perlocucionarios derivan ciertas consecuencias o efectos en momentos temporales distintos. Por ejemplo, un insulto no está en el emisor que lo pronuncia, sino en el receptor que lo escucha y reconoce. La palabra en sí misma no es el insulto, es decir, las palabras y las consecuencias no son lo mismo que el acto de habla. Se trata de saber si el sujeto que invoca ciertas palabras está autorizado y si las circunstancias de demanda son reconocidas.

Por ello, Austin propone analizar las condiciones necesarias para identificar la eficacia o el fracaso del acto performativo. El propósito de las locuciones performativas, antes que describir o verificar la falsedad o verdad de los acontecimientos, es examinar la realidad a que se hace referencia. En este sentido, los enunciados que hacen lo que pronuncian, no son solo convenciones, sino rituales y ceremoniales, y por ende, presentan un campo de acción que no se limita al momento del enunciado mismo. Como Austin lo sugiere, el ritual es un acontecimiento, un efecto de invocaciones pasadas y futuras que constituyen y exceden el momento mismo de la enunciación.

Asimismo, Butler (2004) retoma las reflexiones de Derrida relacionadas con la reformulación que hace de la noción de performatividad de Austin, al agregar que los ejercicios performativos no dependen de la voluntad individual de un sujeto, sino que son acciones repetitivas y reconocidas por la convención o tradición social. Según Butler (2004), para Derrida, las expresiones performativas hacen referencia a un patrón de comportamiento autorizado que permite que las palabras y las acciones tengan el poder de transformar el entorno. Dicho de otro modo, todo enunciado es performativo en la perspectiva que participa en una dinámica continua de relación de referentes o prácticas citacionales. Al respecto, Butler citando a Derrida señala:

Un enunciado performativo ¿podría ser un éxito si su formulación no repitiera un enunciado "codificado" o iterable, en otras palabras, si la fórmula que pronuncia para abrir una sesión, botar un barco o un matrimonio no fuera identificable como conforme a un modelo iterable, si por tanto no fuera identificable de alguna manera como cita? [...] En esta tipología, la categoría de intención no desaparecerá, tendrá su

lugar, pero, desde luego, no podrá ya gobernar toda la escena y todo el sistema de la enunciación (Butler, 2004: 91).

A juicio de Butler, para Derrida el acto mismo es una práctica regulada por la repetición de un enunciado al que históricamente se ha habilitado para construir la verdad o la realidad. De hecho, un acto performativo es algo convencional y debe ser repetitivo para que funcione. Esto no quiere decir que hay una voz originaria, sino que la fuerza del performativo emana de su recontextualización, de una ruptura con un contexto anterior y de la capacidad de inaugurar nuevos lugares de enunciación. En este sentido, el rito o ceremonia no es una eventualidad, sino que, un signo para que sea signo, debe tener una repetibilidad lingüística y así tener un rasgo constitutivo y necesario de sí mismo. Para Derrida, la noción de iterabilidad tiene un doble significado, “repetición” y “alteración”, en el que opera una deconstrucción<sup>4</sup> de la concepción del contexto como condición del ejercicio performativo:

Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito [...] puede ser citado, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto (Derrida, 1989: 362).

Por otro lado, para Butler Foucault, el efecto del discurso se deja ver en contextos históricos específicos y suponen la configuración de ciertas prácticas sociales y relaciones de poder. Estas relaciones emergen en medio de determinados dispositivos de poder que se despliegan a través de discursos, instituciones, decisiones reglamentarias, leyes, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, etc<sup>5</sup>. La noción de régimen de saber/poder es una red productiva entre dispositivos (sexualidad, estrato social, credo, etc.) que determinan las condiciones de discursos “verdaderos” y que han producido saber desde las mismas prácticas discursivas. Esto implica que el sujeto es objetivado desde ciertos marcos como un individuo con ciertas

---

<sup>4</sup> En palabras del autor acerca de la deconstrucción: “Se desmonta un artefacto para hacer que aparezcan sus estructuras, sus nervaduras, su esqueleto, pero también simultáneamente la precariedad ruinosa de una estructura formal que no explicaba nada, ya que no era ni un centro, ni un principio ni siquiera la ley de los acontecimientos en el sentido más general de la palabra” (Derrida, 1997: 5).

<sup>5</sup> Véase la entrevista a Foucault *¿Qué es un dispositivo?* (1977).

funciones que mediante prácticas y técnicas disciplinarias de gobierno se ajusta a la norma que regula el funcionamiento de todo cuerpo social.

Foucault ilustra en su obra *La verdad y las formas jurídicas* (1973) la noción de dispositivo en diversos escenarios institucionales. En una fábrica hay producción de objetos, en un convento se reza, en una escuela se asiste a clases, en un cuartel hay un orden jerárquico, en una prisión se permanece encerrado. Estos discursos se vuelven prácticas en la medida en que el sujeto reproduce en su cuerpo praxis, saberes. Esto es, referentes institucionales cuyo objetivo es disciplinar, moralizar, administrar y gobernar. Según Foucault, de esta forma los dispositivos producen formas de subjetividad y las relaciones de poder producen y regulan acciones sociales. Butler, en su obra *Cuerpos que importan* (2002), hace una lectura de Foucault de su libro *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (1976) en la que el “alma” es concebida como un ideal históricamente específico, normativo y normalizador e instrumento de una anatomía del poder político, cuyo principio formativo es regularla y cultivarla para investir el cuerpo:

Para Foucault, el poder opera en la constitución de la materialidad misma del sujeto, en el principio que simultáneamente forma y regula al "sujeto" de la sujeción. Foucault se refiere no sólo a la materialidad del cuerpo del prisionero, sino también a la materialidad del cuerpo de la prisión (Butler, 2002: 63).

En este sentido, no hay ninguna prisión previa a su materialización, el cuerpo, sus contornos son plenamente fácticos, pero dicha materialización es el efecto productivo y constitutivo del poder, un modo de subordinación y de sujeción del sujeto. Sin embargo, Butler interpreta la performatividad no como una decisión humana voluntaria en el lenguaje que da vida a lo que enuncia, como lo entiende Austin, sino la redefine como una modalidad del poder, siguiendo a Foucault, en lo referente a la historicidad de las normas, y delimita estas realizaciones con la noción de iterabilidad según Derrida. Esto presume que los discursos imperativos, al hacer existente o inteligible culturalmente lo que se invoca o nombra, producen los fenómenos impuestos o regulados: “La performatividad debe entenderse, no como un acto singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra” (Butler, 2002:18).

Butler reconsidera la materialidad de los cuerpos como efectos de dinámicas del poder. Cada corporeidad es indisoluble con las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de ciertos efectos materiales. En otras palabras, el cuerpo adopta e interioriza incesantemente normas, y al reproducirlas y repetirlas, habilita y constituye su condición transitoria de sujeto. Siguiendo a Butler, la fuerza normativa de la performatividad no solo se establece dentro de la repetición, sino mediante la restricción y exclusión obligada por normas que establecen qué ha de considerarse una vida digna de vivirse. De hecho, las fuerzas discursivas culturales y políticas, al formar sujetos, exige simultáneamente la regulación de ciertas prácticas corporales en las cuales se materializan y se cargan una red de significaciones. Esto implica un proceso paralelo de identificación o desidentificación, un doble ideológico espectral, produciendo así seres abyectos o despreciados que dan forma a los cuerpos que importan:

Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas "invivibles", "inhabitables" de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo "invivible" es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. [...] En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es "interior" al sujeto como su propio repudio fundacional (Butler, 2002: 20).

Según lo anterior, Butler concibe el sujeto como una concreción particular formado en el discurso social. Lo que quiere decir que no hay un sujeto anterior a la práctica, ni una identidad ni poder preexistente determinista, sino que el sujeto, al recitar y reinterpretar los actos lingüísticos y corporales de los otros, mediante acciones iterables compartidas colectivamente, posibilita su persistencia e inestabilidad desde el cuerpo mismo: "Tales actos, gestos y realizaciones —por lo general interpretados— son performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden expresar son inventos fabricados y mantenidos mediante signos corpóreos y otros medios discursivos" (Butler, 2001: 27). La autora critica la concepción esencialista de la subjetivación y de la identidad como un ideal normativo, que consiste en dictar parámetros o patrones de persona y, al ser citados o realizados, el efecto performativo de ciertas prácticas reiterativas acaban por naturalizarse.

Por el contrario, la naturaleza de la identidad es aquí criticada porque prescribe un deber ser explícito, los discursos no son identidades estables o fijas, sino que son maleables y exigen prácticas sociales para producir los fenómenos que se regulan. Las repeticiones de un actor social son reexperimentaciones y reactuaciones en devenir de un conjunto de significados previamente establecidos, legitimados y ritualizados. Butler (2002; 2004) expone que del mismo modo que las palabras tienen el poder de crear realidad en contextos autorizados, nuestros comportamientos y acciones tienen el poder de establecer la realidad de nuestros cuerpos. Los ejercicios performativos son una relación compleja entre actos de habla y actos corporales que Butler llama *quíasmo*<sup>6</sup>.

Por tanto, la performatividad en Butler es una explicación de la agencia, esto es, la capacidad para actuar en el mundo, dado que tiene una relación con las prácticas sociales reiterativas y sedimentadas que circunscriben entornos culturales de quién es un sujeto reconocible (inteligible o ininteligible). Pero ¿cómo pensar la agencia humana en oposición a las fuerzas de subordinación constituidas por discursos? En efecto, la iterabilidad de un actor social pese a que está sujeta a normas, a un lenguaje que lo precede, en el mismo proceso de un acto de reproducción hace posible subvertir o deliberar contra las normas de reconocimiento, ya que, si estas redes de legibilidad convierten el campo social en realizable, estar fuera de la norma es ser desrealizado, pero definido en relación con la norma (2006b). De ahí que las normas de reconocimiento son la base para poner en entredicho el ordenamiento social existente:

Que la categoría se elabore en el tiempo y que funcione a través de la exclusión de una amplia serie de minorías significa que su rearticulación se iniciará precisamente en el momento en el que los excluidos hablen a y desde dicha categoría (Butler, 2006b: 30).

En síntesis, que las normas de reconocimiento dependan de la reiteración de los participantes, quiere decir que la materialización es incompleta e inestable y que los sujetos no están condenados a repetir literalmente líneas de acción y exigencias gubernamentales. Como dice

---

<sup>6</sup>La autora hace referencia al carácter corporal de la performatividad, es decir al vínculo y simetría entre lo material del cuerpo y la significación de sus actos (Butler, 2004: 251).



Butler apelando a Foucault: hay límites para “no ser gobernado de esa forma y a ese precio” (Butler: 2001: 6). Lo que Butler (2004), propone es una noción de agencia vista desde aquellos que resisten a un modelo de asimilación cultural, mediante la producción de variaciones que exceden a la norma y desestabilizan los significados o interpretaciones impuestas por dispositivos de poder. Butler (1997) analiza la agencia donde la soberanía falla debido al débil principio de igualdad, es decir, cuando se expone a personas en condiciones extremas de vulnerabilidad por decisiones políticas. Y aunque se actúa dentro de un campo lingüístico legitimado, al mismo tiempo la capacidad de acción corporal y lingüística habilita personificar otras posibilidades. De la misma manera que una obra de teatro requiere de convenciones sociales para ser interpretada, un libreto dado puede actuarse en diversos escenarios y de distintas formas no autorizadas, asumiendo nuevos contenidos. Sin embargo, hay improvisaciones, prácticas anómalas o subversivas que no se hayan totalmente restringidas, sino que son relaciones sociales articuladas en otros horizontes, y por tanto, ponen en tela de juicio las normas de reconocimiento que, dependiendo de la posición, en unas ocasiones satisfacen y en otras no las expectativas de los actores. Esto solo es posible para quien cuestione el marco.

### **¿Qué son marcos de reconocimiento?**

Para profundizar en el problema de reconocimiento, primero tenemos que definir lo que Butler (2010) entiende por marcos epistemológicos. El marco funciona como una focalización de algo dado en la mente, ya sea una foto, una noticia, un debate o un discurso que tiende a guiar tácitamente la interpretación del espectador. Esos marcos explicativos al instrumentalizarse, sistemáticamente, tienen como propósito manipular la afección o receptividad de los espectadores para establecer modos públicos de percepción, de manera que la sociedad se sitúe en un horizonte significativo de realidad común. No obstante, enmarcar los marcos que están a nuestra disposición, es pensar el límite entre el adentro y el afuera, que es lo que permite a algo tener sentido y asentar su significado transitoriamente. Dudar sobre la certeza o la legalidad de un marco legado o divulgado, demuestra que el escenario que iba a describir nunca determina lo “que nosotros vemos, pensamos, reconocemos y aprehendemos” (2010: 24).

Butler (2010), siguiendo los planteamientos de Benjamin propuestos en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (2008), discute que en la actualidad las condiciones técnicas de reproducción y reproducibilidad de discursos dominantes que estructuran escenarios para controlar a conveniencia cierta interpretación, en el mismo proceso son falibles a la crítica. En efecto, Butler (2010) considera el hecho que se divulgue una foto de un contexto a otro, por ejemplo, que una noticia televisiva se divulgue en internet, se supera la descripción impuesta a su circulación. En otras palabras, lo que fisura o desestabiliza el marco con el contexto que encuadra sobre un acontecimiento es su circulabilidad, ya que al desplazarse por el espacio y el tiempo rompe con el lugar establecido e imposibilita su tendencia a limitar la comprensión del entorno.

Pero si todo marco rompe invariablemente consigo mismo y cada contexto implica delimitación de nuevos contornos, entonces el marco que pretende contener, dirigir y regular lo que la gente percibe durante un largo periodo de tiempo, parece que depende de las condiciones de reproducibilidad constantes de su contenido para que sea plausible (Butler: 2010). Sin embargo, como el marco rompe constantemente en su función misma, una y otra vez que pretenda dar una organización definitiva de su contenido, se puede comprender tanto su eficacia como la inversión crítica, pues al seguir la trayectoria del discurso legitimado se desvela la manipulación de la autoridad que pretende controlar un marco.

Es preciso mencionar que Butler hace una continuación de su libro *Vida precaria* en su obra *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010), en cuanto a que analiza los modos culturales en que se regulan las disposiciones afectivas y éticas a través del encuadre selectivo que delimita qué vidas hay que reconocer y conservar contra el exterminio y la violencia. De esta forma, plantea un problema epistemológico, a saber, que a través de ciertos marcos políticamente saturados se enmarca la aparición de un actor social en la esfera pública. Estos marcos cognoscitivos son operaciones de poder mediante los cuales conseguimos captar las vidas precarias consideradas dignas de ser cuidadas contra la violencia. En ese sentido es que a partir de ciertos medios selectivos se delimita la experiencia sensorial, lo cual dificulta aprehender un conjunto de vidas como precarias, no calificadas como vidas susceptibles también de violencia y vulnerabilidad extrema.

Para Butler (2010), la capacidad epistemológica para aprehender una vida depende, en cierta medida, de que esa vida sea producida a partir de unas normas que la constituyen. De modo que la producción y reproducción normativa genera ontologías específicas de sujeto y ciertos propósitos normativos se enfrentan a versiones espectrales que es lo que queda al margen de su propio marco. Estos planteamientos permiten pensar un problema ontológico que cuestiona qué es una vida humana, y esto conlleva al problema epistemológico de aprender una vida como tal.

Estas dos concepciones se distinguen en el modo en que opera el poder. El problema ontológico hace referencia en la manera en la que se define el ser de la vida. Mientras el problema cognoscitivo se refiere al marco entre, fuera o a través del cual se sitúa el discurso, definición o concepto. Un ejemplo de lo anterior que pone en discusión Butler (2010) es el paradigma científico acerca del comienzo y fin de la vida, en el caso del debate sobre el aborto y si el feto se considera una vida según la idea de persona. O las prácticas de eutanasia, asunto en el que hay reflexiones basadas desde argumentos religiosos que tienen como convicción la idea de que no está en manos de los humanos dichas decisiones, hasta postulados financieros institucionales que basan sus medidas a partir de análisis de costo-beneficio. Cabe decir que quienes deciden, y sobre las bases o patrones que siguen para tomar decisiones, lo hacen en el contexto de unas normas culturales. Por tanto, estos modos de poder y conocimiento influyen en la definición (pensamiento) sobre lo que es la no vida o un ser vivo.

## Capítulo II

### Voces de reconocimiento, encuentros con algunas limitaciones

En esta parte se retoman conceptualizaciones de Butler elaboradas por varios autores<sup>7</sup>, que apuntan a una misma dirección y dan lugar a especulaciones esclarecedoras sobre vulnerabilidad, precariedad y reconocimiento tratadas en la presente investigación. Para empezar, apreciamos la exposición crítica que Gorriti (2015), hace de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth examinada desde la teoría de la sujeción de Judith Butler. Para ampliar la reflexión del deseo de reconocimiento de Butler en clave hegeliana, se toma lo postulado por Guzmán (2016) referido a la dependencia del sujeto dada la sujeción a las normas, que se entiende como un proceso ambivalente y constitutivo que se entreteje con el otro. En seguida tenemos una lectura que hace Sánchez (2016) sobre la posibilidad del sujeto de ser crítico con las fronteras de su propia facultad de reconocimiento. Con Jarade (2016) exploraremos la ontología de la vulnerabilidad y la precariedad del cuerpo humano como un ser entregado a otros. Punto de vista complementado por Cano (2017), respecto a la desposesión constitutiva de las personas como una forma de receptividad.

Sobre las bases de las ideas expuestas trataremos el proceso de humanización con sus limitaciones visto desde tres enfoques. Ingala (2017) que analiza el concepto gradual de lo humano relacionado con la reflexión acerca de lo que no puede un cuerpo. Sales (2015) por su parte hace una crítica a los marcos que categorizan lo humano y al mismo tiempo la moralidad y la acción, apostando en cambio políticas de redefinición al sistema de normas y relaciones sociales. Citando a Azaovagh (2014) tratamos la representación dispar de la humanidad en los medios de comunicación que tienden a limitar los puntos de vista, que a la vez es también un medio para revisar nuestros propios marcos que nos ciegan ante la difícil condición de otras vidas. Por último, revisamos con Gambarotta la crítica que se le hace a Butler en lo concerniente a la concepción postestructuralista del cuerpo y a su materialización de carácter esencialista, dada su postura de producción invariable del cuerpo como efecto del poder.

---

<sup>7</sup> Jacinta Gorriti, Nataly Guzmán, Nuria Sánchez, Miriam Jarade, Mónica Cano, Emma Ingala, Tomeu Sales, Anisa Azaovagh y Emiliano Gambarotta.

Antes de continuar con lo plantado, es prudente resaltar entonces que Butler (2001; 2002; 2004; 2006b) considera al género y a la identidad como actuaciones reiteradas en función de normas culturales que al asentarse en los rituales sociales configuran nuestro comportamiento para adquirir reconocimiento en un sentido binario (hombre o mujer). De acuerdo con la autora, el género como acto performativo no es un acto individual, sino más bien son manifestaciones temporales, traducidas en un contexto social por las demás personas para hacer el género y que el comportamiento sea de acuerdo al sexo. De modo que a partir de la naturalización de performas sexuales se establece la negación de otras prácticas. De ahí que el género se vincule a una preocupación más general, con la precariedad, dado que la performatividad es un proceso que tiene relación con las vidas precarias desprovistas de reconocimiento, como lo son los “queers, los transexuales, los pobres y las personas sin estado” (Butler, 2009c: p. 335).

### **Diálogos de reconocimiento entre Butler y Honneth**

Gorriti (2015) hace una lectura crítica de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth a partir de la teoría de la sujeción de Judith Butler. Honneth (2011) se basa en los elementos teóricos de Hegel, en algunos de sus primeros escritos redactados en el periodo de Jena (1801-1807), para replantear la lucha por el reconocimiento desde el sistema de la eticidad. La autora procura mostrar que Honneth al no considerar las relaciones de poder en su propuesta del reconocimiento, no le permite refutar satisfactoriamente las posturas que ponen en duda su potencial crítico y transformador del concepto. Gorriti (2015), formula la hipótesis según la cual dicha ausencia del poder está directamente relacionada a su definición del reconocimiento como lo opuesto a las prácticas sociales de opresión. En cambio, para Honneth la perspectiva de carácter escéptico argumenta que “toda praxis reconociente reproduce de alguna forma el orden social dominante” (2015: 1).

Como dice Honneth al respecto: “del mismo modo que en las últimas dos décadas el concepto de reconocimiento se ha convertido en el núcleo normativo de una multitud de esfuerzos políticos emancipatorios, han crecido también las dudas sobre su potencial crítico” (2006; 1). Esta duda, refiere Gorriti, es para Honneth promovida por Althusser al concebir que las prácticas de reconocimiento recíproco motivarían al sujeto a cumplir de forma voluntaria obligaciones socialmente útiles, y de manera paralela también, a reproducir el orden social

existente. De ahí que Honneth no esté de acuerdo con esta lectura del reconocimiento, puesto que su potencial crítico como eje central sería un 'ejercicio tácito del poder' que subordinaría a los sujetos en vez de fortalecer su autonomía. Frente a esto Honneth propone descubrir un criterio apoyado en la especulación de la 'inocencia' del reconocimiento, que sirva para diferenciar "esas formas ideológicas de reconocimiento que presuponen la reproducción del dominio, de formas legítimas o morales" (2015: 29).

Significa entonces que esa inocencia en los individuos tiene relación con la idea según la cual estos logran de manera plena cumplir con sus expectativas de autorrealización práctica (comprendida como un tipo de relación consigo mismo basado en la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima), a partir de las relaciones de reconocimiento recíproco. Valiéndose de la norma, de una estructura moral social, que no se percibe en contrariedad a la autonomía individual, sino como el resultado de las pretensiones morales. Como afirma Gorriti citando a Honneth:

La reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco" [...] en el que los sujetos se conciben a sí mismos a partir de la perspectiva normativa de aquellos con quienes interactúa como valoración social en un horizonte de valores compartidos comunalmente" (Gorriti, 2015: 31).

Llegando a este punto es importante detenernos brevemente para comprender dos asuntos. En primer lugar, cómo se da el reconocimiento social y la identidad en Honneth, enfocado en tres estadios. En segundo lugar, por qué Honneth entiende el fenómeno del sometimiento desligado del reconocimiento. Veamos:

En las relaciones afectivas de reconocimiento de la familia, el individuo humano es reconocido como un ente concreto de necesidades, en las de reconocimiento formal-cognitivo del derecho, lo es como persona abstracta, y en las relaciones emocionalmente ilustradas del Estado, es reconocido exclusivamente como un universal concreto, como un sujeto socializado en su unicidad (Honneth, 2011: 19).

Los modos de reconocimiento del Sistema de la eticidad hegeliana y retomados por Honneth son tres: la 'familia' (amor o cualquier relación íntima), el individuo necesita desde los

primeros años de vida de afectos y atenciones. La ‘sociedad civil’ (basada en el derecho), trata de la persona con autonomía formal; si es reconocida jurídicamente entonces es portadora de derechos por ser miembro responsable de sus actos. El ‘estado’ que permite constatar históricamente el intento de la sociedad de orientar nuevos valores y debates sobre elecciones axiológicas que miden la apreciación social como acto público del rendimiento, aportaciones sociales o capacidades del individuo.

De acuerdo con Gorriti en Honneth es “a partir de estas instancias de reconocimiento mutuo que se conforma la identidad social del sujeto” (2015: 31). Por otra parte, para Honneth (2011), si algunos de estos modos de asentamiento social son vulnerados, el sujeto vive experiencias de desprecio y sensaciones afectivas que le pueden indicar la negación de formas de reconocimiento social y generar conciencia de injusticia social. Volviendo la mirada hacia la inocencia del reconocimiento en Honneth, podemos decir ahora que es precisamente esta ‘autorrelación’ la que se ve afectada por aquellas prácticas de dominio que lejos de fortalecer la autonomía del individuo, lo mantienen en situación de injusticia social. Las deficiencias sociales (familia, sociedad, estado) como ámbitos de práctica o socialización son para Honneth entendidas como ‘patologías sociales’ porque son perturbaciones que no permiten garantizar una autorrealización lograda y un reconocimiento intersubjetivo de las capacidades y actuaciones del sujeto. Desde esta posición, la pérdida de identidad surge en aquellos sujetos afectados que perciben en la sociedad injusticia social al encontrar en sus expectativas de reconocimiento experiencias de desprecio.

La patología social en Honneth se considera según la idea relacionada al modelo de medicina y de un diagnóstico que requiere una idea de ‘normalidad’. Dicho de otro modo, es necesario un examen valorativo de normalidad acerca de las condiciones sociales que se caracterice por posibilitar en su conjunto una vida mejor. Visto de este modo, “una idea ética de normalidad social, que está ajustada a las condiciones que posibilitan la autorrealización, presenta el criterio mediante el cual se miden las patologías sociales” (Honneth, 2011: 116).

Volvamos a la discusión entre Althusser y Honneth. Gorriti identifica que el filósofo francés concibe “el funcionamiento de la ideología desde la categoría de sujeto, más precisamente, desde el concepto de *assujétissement* que denota tanto el proceso por el cual se forma el sujeto (sujetivación) como la sumisión fundacional al poder que lo conforma (sujeción)”

(2015: 33). Retomemos de manera concisa que este proceso es escenificado en una situación en la que alguien, indiquemos un transeúnte que camina por el espacio público, se da la vuelta ante la llamada de un policía: “¡Eh, usted, oiga!” Es un individuo que supone que la interpelación es para él y no para otro, y que, por tanto, se siente reconocido y obligado a responder. En este sentido, la ideología operaría mediante la sugestión de una representación positiva de sí mismos regulada por las instituciones (familia, iglesia, escuela, policía, fábrica, etc.), que trasforma al individuo en sujeto del orden social establecido a partir de la interpelación:

La adquisición de ciertas habilidades sociales, enseñadas en estos aparatos ideológicos para garantizar su dominio, el sujeto adquiere también una identidad social que naturaliza a través de sus prácticas [...] “rituales de reconocimiento ideológico” que lo llevan a reconocerse a sí mismo y a los demás en los términos que aquellos aparatos ideológicos del Estado le imponen (Gorriti: 2015: 33).

El problema expuesto por Honneth y examinado por Gorriti (2015), da cuenta que al comprenderse las relaciones de reconocimiento como reproducción de la ‘sujeción sin represión’, pierde su positividad y no es funcional para afrontar las prácticas de dominio, en tanto que el impulso crítico del reconocimiento sería parte de dichas habilidades sociales sin caer en la sospecha de ello. Para el filósofo alemán el reconocimiento tiene un valor normativo importante tanto para la constitución de la identidad del sujeto como para el progreso moral de la sociedad. En efecto, Honneth indica que al mantener un impulso crítico de la teoría del reconocimiento por medio de la experiencia y de la observación de los hechos (empíricamente) frente a lógica de desprecio de ciertas formas de vida, dicha crítica sería entonces lo inverso a las prácticas de sumisión.

¿Qué nos garantiza que eso que consideramos como un modo de reconocimiento social con todo su significado positivo (no directo, pero asociado), sea un modo de reconocimiento ideológico espurio que esté en función de la reproducción de modelos de las relaciones dominantes actuales? Dice Gorriti tal como lo expresa Honneth, el problema surge cuando se pretende:



[...] determinar en el presente qué tipo de comportamientos reconocientes suponen ese sometimiento no coactivo puesto que, hasta que no se encuentre evidencia empírica de que ciertas prácticas de reconocimiento son en realidad represivas o restringidas para los afectados, no es posible distinguir con claridad entre formas de reconocimiento legítimas e ideológicas (Gorriti, 2015: 34)

¿Es posible comprobar que las formas de identidad están desligadas de la reproducción de relaciones dominantes, para así posibilitar un diagnóstico social significativo sin quitarle a la categoría del reconocimiento su potencial crítico? Para resolver este cuestionamiento, es adecuado profundizar en los supuestos de la inocencia del reconocimiento. De ahí que Gorriti, postula que Honneth encuentra dificultades para solucionar este problema porque no es riguroso el análisis de la “dimensión del poder en la praxis del reconocimiento, puesto que de algún modo lo daría por sentado en su explicación de la lucha social como exigencia colectiva de ampliación de las relaciones de reconocimiento” (2015: 34). Por eso la postura de Gorriti es mostrar que, a partir de lo que Butler desarrolla con respecto a las relaciones de poder, cambia los términos del planteamiento del problema, dado que la diferenciación entre formas ideológicas y legítimas de reconocimiento dependen del modo como Honneth lo define, inverso de las prácticas de subordinación.

La cuestión para Honneth, según Gorriti, es que no sería tanto “la caracterización del reconocimiento como el acto moral en el que se afirman las cualidades de los demás, sino la naturalización del horizonte valorativo en que esas cualidades son tomadas como valiosas” (2015: 35). De acuerdo con Honneth (2006: 2011), en el acto de reconocer a otra persona, le hacemos entender performativamente que nuestro comportamiento se ve obligado a realizar cierto comportamiento benévolo. Por ejemplo, una sonrisa afectuosa está relacionada con una disposición motivacional de simpatía, en cambio que en un acto de saludo respetuoso se manifiesta con una disposición negativa que pretende realizar acciones estratégicas (2011).

De esta manera, Honneth (2011) establece un vínculo con el concepto de Kant de “respeto” tratado en *La metafísica de las costumbres* (1793), para aproximar al núcleo moral del reconocimiento. Honneth citando a Kant afirma que es respeto es “la representación de un valor” que “menoscaba el amor que me tengo a mí mismo” (2011: 175). Según esta idea, el sujeto que realiza acciones de reconocimiento en un encuentro con otro, queda descentrado

por aceptar un valor moral que lo influencia y condiciona el trato a su vez. También significa “revestir con autoridad moral” a personas con las que se relaciona, y tomar la actitud necesaria para hacer o descartar cierto tipo de actuaciones. En este sentido, la actitud moral concuerda con el acto de reconocimiento, porque solo es posible “la adopción de una actitud moral si a la otra persona le ha sido concedido un valor incondicionado” (2011: 178).

En resumidas cuentas, las relaciones de reconocimiento son manifestaciones de gestos y comportamientos referentes que concedemos públicamente a otra persona teniendo en cuenta su valor como una autoridad moral sobre nosotros (personas que tenemos delante que se le ha aceptado socialmente o que se le concede un estado de validez del rol que ejerce en la sociedad en la cual se desempeña: jefe, pasajero, vecino, empleada doméstica, etc.). Situación que induce a regular nuestras acciones espontáneas.

Esto supone dos cosas. Por una parte, aquello que es reconocido de una persona es algo que el otro ya posee de manera independiente y no una cualidad que el acto mismo le vendría a añadir. Por otra parte, involucra también corresponder de manera adecuada a las cualidades variables de una persona o de un grupo (Honneth, 2011). De modo que no cualquier tipo de comportamientos y cualidades serían valoradas en el encuentro y acto de reconocer a alguien, sino solamente aquellas que están orientadas con razones evaluativas instauradas.

Por su parte, Gorriti (2015) se pregunta: ¿De qué manera se aprende esa restricción o qué trabajo social se requiere para encarnar ese comportamiento recognoscente? Honneth responde a esta cuestión postulando la existencia objetiva de los valores, a partir de un progreso moral de la sociedad. El aprendizaje en medio de la socialización de reaccionar correctamente ante un comportamiento de reconocimiento, podría también pensarse como otra modalidad de reiteración del orden social dominante: “al incorporar continuamente en nuestras prácticas el horizonte de valoración que rige nuestros comportamientos estamos reproduciendo también acriticamente el ordenamiento social que define a ese horizonte” (Gorriti, 2015: 35). La postura de Honneth frente a esto sería discutir la base de los valores que generen patologías sociales, es decir donde se niega el reconocimiento. De manera que se cambie progresivamente en el tiempo (históricamente) el horizonte de valoración, que a su vez ampliaría cualidades y relaciones de reconocimiento antes omitidas:

[...] con la diferenciación histórica de cualidades de valor, que gracias a nuestra socialización como sujetos humanos aprendemos a percibir y a considerar racionalmente, se eleva al mismo tiempo el nivel normativo de nuestras relaciones de reconocimiento (Honneth, 2006: 138).

En lo concerniente a esto, Gorriti señala: “a través de la misma práctica de reconocimiento es posible confirmar *performativamente* cada vez más capacidades con las que poder identificarse a modo de alcanzar una mayor autonomía” (2015: 37). De alguna manera se les otorgaría una estimación social no reconocida anteriormente al actuar restringiendo su egoísmo, a saber, al realizar socializaciones y modos de conducta de manera adecuada a los principios, propósitos, necesidades y expectativas de los otros. Por otra parte, Gorriti (2015) con base en lo que afirma Honneth, indica que apelar a las razones valorativas históricamente progresivas como promesa no logra solucionar el problema de diferenciar formas de reconocimiento legítimas e ideológicas:

[...] cuanto más exactamente constatamos que las relaciones de reconocimiento se han transformado históricamente y se han ampliado y mejorado a propósito de cambios de acento de los principios generales, tanto más difícil se torna identificar en la corriente del flujo de significado formas de reconocimiento meramente ideológicas; pues quién nos dice que una nueva valoración aparentemente ideológica y adecuada a una función no consiste nuevamente en uno de esos desplazamientos de acento a propósito de los cuales progresa históricamente la lucha por el reconocimiento” (Gorriti; 2015: 37).

Por su parte Gorriti sintetiza que para la constitución social del sujeto es elemental un reconocimiento intersubjetivo de las facultades o capacidades específicas. Y que, si existen modos de reconocimiento ideológicos que operan y generan una disposición de las interacciones y modos de conducta en relación del régimen social dominante, es porque en cierta medida “explotan esa vital promesa de reconocimiento social para la manifestación subjetiva de determinadas capacidades, necesidades o deseos” (2015: 38). Esto cuestiona una dimensión del reconocimiento relacionada al ejercicio del poder, de las condiciones normativas que regulan el acto moral intersubjetivo del que Honneth no da cuenta.

Ambas formas de reconocimiento (legítimas e ideológicas) parecen ser parte integral en la formación de la identidad social de los sujetos y es problemático hallar evidencia empírica de las prácticas de dominio que las definen (Gorriti: 2015). El reconocimiento planteado por Honneth parece tener un punto ciego y es que el acto moral de reconocimiento debe corresponder en términos racionalmente positivos con las cualidades valoradas de sujetos o grupos y confirmadas en la socialización. Ahora bien, las consideraciones sobre el progreso de las convicciones valorativas no son revisadas críticamente, debido a que las interpretaciones mediante las cuales somos inteligibles o no, se basan en formas de racionalidad enraizadas históricamente. Sin embargo, ¿las ideologías del reconocimiento tienen razones evaluativas suficientes para convencer a las personas de adaptarlas en sus vidas? Gorriti (2015) sostiene que Honneth, para poder explicar de manera satisfactoria la inocencia del reconocimiento, debería mostrar que, aunque la práctica del reconocimiento intersubjetivo tenga lugar en una perspectiva normativa como núcleo del comportamiento, de ningún modo pueden estar relacionadas a una reproducción que estabiliza el orden social dominante.

Más bien, como sugiere Butler según Gorriti (2015), hacer una crítica enmarcando al reconocimiento en el panorama normativo que lo limita, es que a partir de ello se posibilita la indagación social. Comparar la propuesta de Butler de la sujeción frente a la proposición de Honneth de la inocencia, presenta una diferencia fundamental. Como lo examinamos anteriormente, Butler expone el reconocimiento a partir de las relaciones de poder. El sujeto actúa en un entramado de interacción social de forma inmanente con el poder “en el campo de intervención que su mismo operar constituye, al producir a los sujetos que forman parte de ese encuentro ético, el acto de reconocimiento queda ligado a ese poder” (Gorriti, 2015: 45). De modo que tales relaciones suministran al sujeto las condiciones iniciales para la formación de su propia manera de ser y lo influyen también en acciones posteriores. Es decir, es el proceso de devenir sujetado a las relaciones de poder. Como se explicó en el anterior capítulo, para que las condiciones de poder se establezcan deben ser reiteradas, aunque no de manera automática.

Que el reconocimiento en el horizonte butlerniano concibe el sometimiento del sujeto a las categorizaciones que le permiten una identidad social aceptada, es visto también como una

posibilidad (no negativa sino potencial) de hacer una crítica de las formas de vida imperantes o del régimen que las condiciona. La idea central es mostrar que lo normativo es transformable, ambiguo y discutible, específicamente en el modo en que operan formas de inteligibilidad (reconocibilidad) que promueven marginalidad y abyección de subjetividades desviadas de las rutas restrictivas de la normalización. Esta manera de comprender el reconocimiento pone en duda su inocencia y demuestra que en la praxis social está relacionado hasta cierto punto con relaciones de poder. Señalemos que esta aproximación conceptual podría ampliar la explicación del surgimiento de los procesos de socialización y de las condiciones sistemáticas que generan desprecio de ciertas formas vidas, así como de las acciones de resistencia política. Cuestiones que discutiremos en los temas siguientes.

### **Sobre el deseo de reconocimiento: un lugar entre la autonomía y el sometimiento**

Recapitemos entonces la noción del deseo de reconocimiento para extender su análisis a partir de lo propuesto por Guzmán (2017), en el cual hace un recorrido de la lectura que apuesta Butler con respecto a Hegel sobre el deseo de reconocimiento, en un dialogo filosófico frente a lo marginal. Ella muestra cómo el reconocimiento en la concepción amo-esclavo implicaba también el sometimiento inscrito en la psiquis. La filósofa estadounidense propone que en el pensamiento de Hegel se hallan los presupuestos para girar el orden del poder y de la dependencia de la relación amo-esclavo, en el proceso que se encadena uno con el otro. Por su parte, Butler lee al sujeto hegeliano como un viajero que no alcanza una ‘restauración definitiva de sí’. El énfasis se hace al espacio del deseo: “¿por qué el deseo es constitutivo del sujeto?” (Guzmán: 2016).

¿Qué presupuestos de acción enfrenta como sujeto no acabado, y con quiénes se encuentra en su ruta de viaje? Guzmán, aludiendo a Rendón, considera que Butler se centra en definir una lectura hegeliana enfocada en la trayectoria de la obtención del *absoluto*, según los siguientes movimientos: “a) el deseo de autoconservación; b) el deseo del otro diferenciado, en la expresión de la afectación del mundo sensible; c) el deseo del otro como un yo, es decir, el deseo como reflexividad” (Guzmán, 2016: 137).

La reflexividad del deseo es el último movimiento en el que se da una encrucijada del reconocimiento de sí en el otro. Este acontecimiento origina la aparición del sujeto que cuestione la pretensión de universalidad establecida, debido a que el “deseo es una fuente del

movimiento ontológico que da nacimiento al sujeto hegeliano como un sujeto del deseo del otro (en tanto configuración del sí mismo, del propio yo)” (Guzmán, 2016: 137). Dicho de otro modo, las formas internas de comprensión de sí y del mundo, están cruzadas por un entramado y unas dinámicas que sus integrantes comparten, y que en el surgimiento del encuentro se perciben como impedimentos a la formación de una identidad congruente. La formación de la conciencia exige comprender el mundo sensible percibido de “la relación entre el movimiento como fuerza y la explicación como alteridad” (Guzmán, 2016: 138).

De acuerdo con lo anterior, el paso de la conciencia a la autoconciencia (comprensión de la dependencia melancólica, para Butler, sujeción) se entiende como un proceso negativo de la conciencia sensible con el mundo, de fenómenos perceptibles complejos, que a su vez depende de la reflexividad del deseo para afirmarse. Estas razones conducen “a la reflexión hegeliana de la dialéctica amo y esclavo, por tanto, a la conciencia desventurada” (Guzmán, 2016: 138) de saberse en el mundo. Guzmán sostiene que lo anterior implica asumir que la búsqueda inicial de este sujeto no es el otro, sino el deseo de coherencia en lo que necesariamente está dispuesto en el mundo:

Los pasos de la conciencia (la certeza sensible, la percepción y el entendimiento) que llevan a las puertas de una autoconciencia temerosa por su falta de determinación y limitación sobre el mundo, preparan el surgimiento de una cita trágica entre autoconciencias, de la cual se produce la desventura ontológica de la lucha a vida o muerte (2016: 138).

Las ideas expuestas hacen una aproximación al concepto de reconocimiento por el hecho de definir que el otro permite un límite ontológico del sujeto y a su vez se configura como un otro con conciencia de uno mismo. Guzmán (2016) considera que a partir de la reflexión, el estatus ontológico del otro no se puede negar. De ahí que el deseo pasa rápidamente entre el sujeto percibido y el sí mismo. Por una parte, en el recorrido hacia el otro, se da una preocupación porque aquel declare un espacio de reconocimiento. Por otra parte, en el momento autoreflexivo del sí mismo queda implícita la necesidad de identificación. De manera que las conciencias se encuentran fuera de sí y estén vinculadas por el deseo de tener reconocimiento. En palabras de Guzmán: “el deseo produce la necesidad del reconocimiento al mismo tiempo que la necesidad de identificación” (2016: 139).

El sujeto deseante gana la batalla al convertir en un instrumento de reflejo de sí al otro como objeto general del deseo (Guzmán: 2016). Es así como la experiencia permite determinar el estadio potencial de reconocimiento, que ya se anunciaba en el solo aparecer del otro como reflejo de la propia identidad. Este proceso de reconocimiento se bifurca cuando el sujeto se ve percibido en el otro, encuentra al mismo tiempo autonomía y alineación: originando una lucha de vida o muerte por dominar su independencia de la determinación que el otro restringe. Sin embargo, esta lucha a muerte también queda frustrada dado el riesgo que en este acto violento se pueda perder la vida misma. La disputa entonces da paso finalmente al deseo de sometimiento sobre el otro, la autoconciencia del amo cosifica al cuerpo del esclavo a través de la esclavización. El amo termina siendo esclavo para su propia supervivencia y conservación al depender de los productos y servicios del trabajo del esclavo, “por el temor a la afirmación de su propio cuerpo” (Guzmán, 2016: 139). El esclavo aparentemente es más liberado por su trabajo y autonomía determinada, que también queda sometido por el temor de la libertad.

Abreviando, el deseo como eje central en relación amo-esclavo permite que se explicita el proceso del reconocimiento como una experiencia necesaria de intersubjetividad, en la que se requiere de otros para su satisfacción (Guzmán, 2016). El deseo es aquí presentado desde dos dimensiones: la reflexividad, esto es el reconocimiento de los otros como sujetos deseantes; la intencionalidad, entendida como la afirmación de la capacidad de vivir en la que se busca una transformación del mundo. Es por esto que Guzmán mencionando a Butler resalta que: “El reconocimiento mutuo solo deviene posible en el contexto de una orientación compartida hacia el mundo material” (Guzmán; 140). Visto así, el reconocimiento se dispone como: a) un deseo que siempre es deseo de reafirmación por parte del otro (un deseo reflexivo); b) que implica la potencialidad de la relación con los otros, pero no como pura autoplaneación, c) sino en un entramado histórico que valida unos cuerpos y censura otros para el reconocimiento. En este orden de ideas, sortear esta relación radical solo depende de la agencia y capacidades de reconocimiento que se alcancen en el entramado histórico.

Por otra parte, Sánchez (2016) postula un modelo de reconocimiento en Butler con la intención de entender su postura sobre la subjetividad, la ciudadanía, con relación al tema de manifestaciones y protestas populares en las que se ocupa el espacio público. A partir de ello

la autora analiza en la obra de Butler el asunto de la violencia ética que permita proponer una ética en la praxis cotidiana. Se discute de manera breve, la relación entre la capacidad humana para dar cuenta de su singularidad y la ‘estética del ser ahí’. Luego veremos la postura crítica de la filósofa estadounidense contra la corriente neoliberal, considerada como productora de situaciones de precariedad que pone en peligro la dignidad humana.

Comencemos por aclarar que para Sánchez (2016), Butler replantea la afinidad de Hegel por la vida institucional al cambiarla por el cuidado de la visibilidad y precariedad corporal del cuerpo humano. Corporalidad que, en concordancia con Butler, se puede aprehender con atención los defectos del reconocimiento en nuestra época. La idea básicamente es que el sujeto perciba las limitaciones de su propio marco o facultad de reconocimiento revisando tanto su discurso como los valores heredados de exigencias sociales concretas. El *ethos* se convierte en violencia cuando no se concibe la vida humana como precaria sino como un producto social, dejando entonces de ofrecer un marco existencial amplio para esta. En efecto, el percibir puntos débiles en las normas éticas de una comunidad, implica descubrir que la autonomía del yo (excede sus propias capacidades para narrarse o dar cuenta de sí mismo) es también un nosotros, una ‘interdependencia precontractual’, un plural no elegido que antecede y orienta la búsqueda de valores que reivindicquen la desigualdad social. De esta manera surge un nuevo modelo post-hegeliano de reconocimiento.

Sánchez (2016), apoyándose en Butler, argumenta que las medidas para proteger la vida humana generan al mismo tiempo la exclusión de otras vidas consideradas como amenazadoras, producto de las democracias liberales. Ante esto la autora identifica en el pensamiento de Butler la siguiente propuesta ética: a) dejar abierta al futuro la definición de lo humano para incorporar de manera progresiva cualidades y facultades; b) denunciar lo inhumano sería un aporte efectivo para defender la dignidad humana; c) ser conscientes del marco social, rastrear conceptos políticos supeditados a bases ontológicas, para así identificar el modo en que emerge la precariedad y denunciar los fines que no permiten su universalización; d) cambiar la lógica de la exclusión realizando una continua demanda performativa de derechos.

En cuanto a la narratividad del ser ahí, Sánchez expone que “la gente excluida es forzada a exigir un lugar en el mundo a través de su propia acción, sin pedir previamente permiso para



ocuparlo” (2016: 903). Las manifestaciones populares aparecen entonces en los espacios públicos como un bien común que se rebela ante situaciones con la pretensión de ampliar el alcance de la Ley. Experiencia en la que se exhibe la autonomía humana con el objeto de someter a la norma a los deseos de los cuerpos. Es justo decir que, en el pensamiento de Butler (2006a; 2006b; 2017) el cuerpo tiene cierta ambigüedad porque, si bien es expuesto al deterioro, a las heridas, a la explotación, etc., también es resistente ante los comportamientos de intolerancia. Como lo sugiere Sánchez (2016), el cuerpo humano que deja el lugar asignado y exige el derecho a su propio lugar, manifiesta que hay acciones capaces de oponerse a las órdenes dominantes dirigidas. Es gente que persiste ante la desposesión. Cabe señalar que esta idea se fundamenta en el *dictum* de Spinoza: “nadie sabe lo que puede un cuerpo”. Como lo hace notar Sánchez, citando a Butler:

El “estamos aquí” que traduce que la presencia corporal colectiva podría ser releído como “Todavía seguimos aquí”, significando algo así como: “Todavía no hemos sido desposeídos. No nos hemos deslizado tranquilamente por las sombras de la vida pública: no nos hemos convertido en la brillante ausencia que estructura vuestra vida pública” (2016: 904).

Desde ese punto de vista sobre la agencia humana, reconocer la vulnerabilidad genera un nuevo modelo de sujeto político, que proviene del esfuerzo por superar situaciones de precariedad y permitan construir una política de la vida. Es decir, a pesar de todo, la precariedad, aunque disminuya la fuerza de los seres humanos, a su vez, es lo que impulsa a intentar finiquitar la situación mediante su propia acción. De esta forma, resalta Sánchez (2016), es que las acciones performativas posibilitarían fundamentar un nuevo orden ético: al promover que personas excluidas o ilegales sean capaces de mejorar la vida política en la comunidad, al otorgárseles dignidad a su condición y reconocimiento como seres humanos.

### **Ontología corporal en tensión con políticas de desposesión**

Como se ha argumentado desde análisis precedentes, el sujeto hegeliano es un sujeto situado en el afuera desde su eyección en el mundo, que se hace posible a partir de lo que no es él. La única manera de ser y desarrollar la reflexividad de la autoconciencia es sumergiéndose en lo externo para retornar sobre sí; en una relación permanente e inestable con los otros, a través de la mediación del lenguaje, la agencia y las normas sociales. Ese espacio compartido

puede pensarse solo fuera del sujeto, en un lugar diferente de sí, puesto que la conciencia no se basta a sí misma para ser. En efecto, reconocer la precariedad y la vulnerabilidad como una manera de interpretar lo que somos, es “ser entendidos como maneras de ser desposeídos, maneras de ser para otro o, de hecho, en virtud de otro (Butler, 2006b: 38).

Como bien lo señala Butler (2006a), no se trata solo de una condición social en términos de relacionalidad, sino de una ontología corporal en la que no es posible la plenitud y autosuficiencia de la persona. Esta idea sugiere comprometernos a pensar posibilidades de la vida en común y la habitabilidad del mundo a través del problema del reconocimiento. Para continuar con dicha aproximación desplegaremos dos temas. En primer lugar, qué entiende Butler por ontología en relación con el concepto de vida, desde lo propuesto por Jerade (2016). En segundo lugar, trataremos la noción de desposesión (presentada en el primer capítulo como éxtasis) expuesto por Cano (2017).

De un lado, Jerade (2016), presenta la manera en que Butler concibe una ontología de la vulnerabilidad sustentada e incorporada en el concepto de vida. Asimismo, pensado desde el reconocimiento de las vidas humanas que son dignas de duelo y las que no lo son, que permita promover una comunidad a través de la pérdida y comprender así sus consecuencias políticas. Ejercicio que recorre los caminos de la precariedad y vulnerabilidad en relación con lo que Butler define como cuerpos abyectos: vidas humanas marginadas del marco de inteligibilidad social.

Los cuerpos abyectos según Butler son personas valoradas como insignificantes que ocupan espacios ‘inhabitables’ de la vida social, personas que están poblados por quienes son excluidos y “no gozan de la jerarquía de sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo “invivable” es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos” (2002: 19), que merecen reconocimiento por el estilo de vida que vale la pena proteger. Jerade (2016), considera que es aquí donde Butler introduce la cuestión de la vulnerabilidad y la precariedad. Una ontología pensada desde la vulnerabilidad por el hecho de que los cuerpos son mortales, están expuestos a la violencia y dependen relacionalmente de los otros para vivir.

En *Vida Precaria* (2001) es claro cómo Butler retoma la ética de Lévinas para dar cuenta de la manera en que la precariedad y la vulnerabilidad del otro nos interpelan. Relación intrínseca para la constitución del sujeto a través del imperativo ético que clama y exige ‘no

matarás', que significa despertarse ante la dignidad del rostro del otro. Se evidencia que Butler se sirve de la noción levisiana del rostro para "relacionar la precariedad con la tensión entre el deseo de matar o de destruir una vida y la sujeción ética" (Jarade, 2016: 3). En ese mismo sentido, las vulnerabilidades de los cuerpos abyectos provocan un impulso de destruirlos, un deseo de agredirlos, pero es contra esta propensión a la violencia que la demanda moral emerge como respuesta y que precede a todo discurso. De acuerdo con Jarade (2016), es a partir de esta cuestión que Butler hace una reflexión política de la ética de Lévinas, al plantear que los cuerpos despreciados están inmersos en relaciones de poder que producen condiciones diferenciales en la vida social.

Jarade (2016) sostiene que Butler esboza una deconstrucción de la ontología al exponer que se halla delimitada desde el poder (político) y que dichas relaciones constituyen al sujeto. Sujeción que no solo es externa sino también internalizada por los sujetos, mediante la reiteración de normas sociales que provocan seres abyectos. Los argumentos para explicar los cuerpos abyectos son dos. En primer lugar, es el carácter epistemológico al tratarse de cuerpos que no son interpretados inteligibles. En segundo lugar, se encuentra el carácter normativo, son cuerpos ilegítimos o anormales al compararse con el ideal del deber ser. No obstante, parece que estos cuerpos, aunque existen en la frontera abstraída de la norma son comprendidos de manera inteligible como abyectos. En esta aprensión del fenómeno social se identifica su falta de reconocimiento.

La lectura de lo expuesto anteriormente implica para Butler (2010) una contradicción, en la que se da como supuesto que la ontología es un efecto del poder, el cual es permeado por el discurso político, y en las que ciertas significaciones sedimentadas tienen implicaciones sobre las acciones de los cuerpos. De ahí que partiendo de Lévinas, Butler (2006; 2010) hace una crítica del sujeto humanista, autónomo y de la acción singular en el campo político, para pensar una política en la que el cuerpo tenga una dimensión performativa. "Un ejemplo de esta tensión reside en que, si bien Lévinas indica sobre la precariedad intrínseca a todo rostro, Butler hace precisión en la distribución desigual de la vulnerabilidad" (Jarade, 2016: 4). En tanto que para Butler reconocer la precariedad y la vulnerabilidad compartida debería llevarnos a "una política social concreta respecto a cuestiones tales como el cobijo, el trabajo, la comida, la atención médica y el estatus jurídico" (2010: 30).

¿Qué entiende Butler por ontología social? Las interrelaciones y definiciones que Butler establece entre cuerpo, vulnerabilidad, precariedad, el problema de la capacidad epistemológica de aprehender o percibir una vida, las normas o marcos, la capacidad de acción en términos performativos y el reconocimiento recíproco, esbozan una ontología social. Entendida como una base de conocimiento que esta también sujeta a interpretaciones políticas, a filtros mediáticos o a cualquier marco que regula diferencialmente definiciones de lo humano. ¿Qué es humano? ¿Quién es humano? ¿Qué puedo ser? Son indagaciones fundamentales que implican discusiones de lo que se percibe como real a través de los marcos de inteligibilidad que ordenan la ontología del sujeto. Lo que resalta desde luego es la reflexión sobre las significaciones sociales de la vida, mediante la revisión de lo que podemos sentir y pensar ante la condición vulnerable y precaria compartida.

Hay que abrir un paréntesis para aclarar, como bien lo dice Jarade, que es aquí donde Butler esboza una ontología pensada desde la indolencia o dificultad para lamentar pérdidas: “una ontología de la vulnerabilidad que tiene tanto la dimensión psíquica de un duelo por las posibilidades no vividas como la dimensión sociopolítica que organiza el mundo a partir de ciertos repudios” (Jarade, 2016: 5). Al respecto, Butler precisa:

Hablar de «ontología» a este respecto no es reivindicar una descripción de estructuras fundamentales del ser distintas de cualquier otra organización social o política. Antes al contrario, ninguno de estos términos existe fuera de su organización e interpretación políticas. El «ser» del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales, a políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la vulnerabilidad para unos y de minimizarla para otros. No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo. Antes bien, ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, y eso es lo que hace que la ontología del cuerpo sea una ontología social (2010: 15).

De manera análoga, Cano (2017) rastrea en Butler acerca de la posibilidad de acción crítica en el sujeto. Para comprender esta postura, Cano afirma que Butler se distancia del sujeto humanista moderno; en oposición, plantea un sujeto vulnerable e interdependiente con los otros. Igualmente, formula que las condiciones sociales y culturales que fundamentan al

sujeto butleriano, no se deben interpretar como un constructivismo, sino más bien, a través de la deconstrucción, teniendo en cuenta la capacidad de acción de los sujetos en relación con la desposesión constitutiva.

Cano afirma que uno de los ejes principales del pensamiento de Butler es la formación del sujeto con las normas y los discursos, “la tensión irresoluble entre la capacidad de agencia crítica y los mecanismos de formación de las identidades” (Cano, 2017: 264). Es decir, Butler parte de la cuestión de cuáles son los marcos de reconocimiento o límites a las definiciones que generan paradigmas de lo humano. Esto es, las fronteras de lo reconocible que por defecto generan ‘amplios ejercicios de exclusión’ y, por tanto, seres abyectos. Es por esto que Butler se pregunta qué cuerpos son los que importan, qué vidas valen la pena ser lloradas, ‘qué es una vida’ y para contestarlas, sugiere Cano, Butler reflexiona acerca de la vulnerabilidad humana como algo singular compartido “con otros seres con los que cohabitamos en este planeta” (Cano, 2017: 272), así como a distanciarse del sujeto humanista, su tradición occidental y a hacer una crítica al antropocentrismo:

El mayor peligro para mí es el peligro del sujeto autónomo y monolítico que intenta establecer límites e impermeabilidades absolutas, porque ese es el sujeto que se niega a reconocer su carácter fundamentalmente social y su interdependencia. Y me parece que sobre este tipo de base no puede construirse ninguna ética o política sólidas (2017: 267).

Como contrapartida, Cano (2017) analiza en Butler que pensar fuera de la lógica de ‘posesión’, ‘la autoidentidad’, ‘el individualismo’ y del ‘sujeto “autosuficiente” posibilita reconocer que somos seres interdependientes, unidos y al mismo tiempo desposeídos por nuestra constitución vulnerable y precaria, “de manera que podamos crear formas éticas y políticas de relacionarnos<sup>8</sup>” (267). Es importante recordar que por desposesión Butler entiende dos escenarios y es a lo que Cano llama ‘doble filo’: la primera desposesión forma parte de nuestro ser biológico que es corporal, carente, receptivo y conducido por pasiones; la segunda desposesión es forzada, normalizadora, noción denominada por Butler como

---

<sup>8</sup> Dicho debate no tiene el propósito de estimar moralmente la ontología individualista, sino de valorar de manera crítica cómo funciona y qué fines políticos favorece.

precaridad o regímenes geopolíticos de un entorno social que gestiona el apoyo y sustento de forma diferencial (por ejemplo, la privación de tierras).

Para hacer una crítica al individualismo (como bien lo hemos visto antes), Butler (2006; 2010), retoma el postulado de Spinoza sobre el deseo de los seres humanos de perseverar en su ser, teniendo en cuenta que la relación con los demás es el medio por el cual se promueve y posibilita tal perseverancia. El considerar que “sólo puede devenir un sujeto en relación con los otros” (Cano, 2017: 267), tiene influencia directa en el modo como se piensa la agencia o capacidad de acción política. Como dice Cano, la agencia en cierta medida está: “condicionada por un entorno no escogido y sobre el que no tenemos control. El carácter no elegido de esta cohabitación” (267). Y a lo que Butler supone que el sujeto “no es ni exclusivamente singular ni queda subsumido por completo en una totalidad” (2016: 89). De ahí que Butler postule un vínculo irresoluble entre la singularidad y la colectividad imposible de ignorar, pero también la posibilidad de una ‘batalla ética’ dada la tensión.

“¿Qué posibilidad de agencia tiene un sujeto que está siempre ya constituido y desposeído “en y por medio de su sociabilidad”? (Cano, 2017: 268) “¿Qué hace posible la respuesta política?” (264). Al respecto, Cano explica que la intención de Butler es proponer un nuevo relato del sujeto desde la teoría de la performatividad; perspectiva en la que está en juego tanto la formación del sujeto como su capacidad de resistencia. Esta postura es polémica dado que suele ser interpretada desde un corte determinista del sujeto. Según Cano “como parte de un constructivismo socio-lingüístico que, precisamente, inmoviliza la agencia” (2017: 269). Para explicar esto, el argumento de Cano es el siguiente:

Que Butler considere que el lenguaje tiene efectos ontológicos no significa que reduzca la ontología a lenguaje; significa, más bien, que no se debe confiar en la ontología como campo de lo ya dado, sino que se debe pensar en la ontología como campo de contestación (2017: 270).

En pocas palabras, el lenguaje no tiene un poder totalizador sobre la materia, en este caso, sobre el cuerpo. De acuerdo con Cano que sigue a Butler, hay ciertas identidades que no corresponden con el ideal del sujeto humanista, pero que performativamente tienen la facultad de una agencia crítica o resistente frente a un mundo en el cual se “hace y deshace a

través de las desposiciones del capitalismo y el neoliberalismo” (2017: 270). Es por ello que hay detractores de Butler que no están de acuerdo con la afirmación sobre la ‘formación’ del cuerpo del sujeto a través de la performatividad. Debido a que se entiende como causa o determinación sobre los cuerpos, hechos de discurso puro, que solo encarnan o interiorizan normas. A propósito:

Así, afirma Butler: “Se puede sostener que el cuerpo no se conoce o se identifica al margen de las coordenadas lingüísticas que establecen los límites del cuerpo, sin por ello afirmar que el cuerpo no es más que el lenguaje a partir del cual lo conocemos” (2017: 272).

Es por ello que Cano afirma que “el cuerpo no se puede reducir a lenguaje, a pesar de que sólo se entiende a través de él; el lenguaje aparece gracias a y en el cuerpo” (2017: 272). Es decir, que el cuerpo y el lenguaje no pueden pensarse de manera separada. Butler (2006b) pone sobre la mesa la cuestión por la libertad en medio de la paradoja sobre la performatividad de las normas que forman o modelan al sujeto, noción en la que simultáneamente también apela a la posibilidad de resignificación del orden normalizado. Para esto, Cano (2017) desde una lectura en clave butleriana concluye que para ser más respetuosos con la vida debemos considerar el realizar una apertura de nuestros marcos éticos. En este orden de ideas, hablaremos a continuación de la redefinición butleriana del concepto de humano, así como también de mecanismos de deshumanización.

### **Velos en la humanización y ausencia del rostro vulnerable**

Bien pareciera por todo lo anterior que meditar sobre la vulnerabilidad, la precariedad y el hecho de podernos preguntar qué impide que existan cuerpos humanos no reconocidos en el campo público, involucra comprender que ningún humano puede serlo en soledad (Butler, 2017). Desde este punto de vista butleriano, la vida del cuerpo, su sustento y su condición de posibilidad imponen ciertas exigencias éticas. Aceptado esto, lo que debemos hacer es repensar las condiciones en que habitamos el mundo y atender al tramado de relaciones sociales. Lo interesante es volver a pensar el concepto de lo humano, la deshumanización y retomar el análisis de cómo funcionan los marcos selectivos y diferenciales de lo humano, a través de su representación en los medios de comunicación.

Basándonos en el estudio de Ingala (2017), sobre las razones del retorno del concepto de lo humano en el pensamiento de Butler, de su condición, es que continuamos con la intención de analizar el cuerpo humano y la vida general que lo sustenta. Puntos de partida para esclarecer el ‘giro ético’ en la propuesta butleriana. De ahí que sin más se pregunte: ‘¿Qué significa la expresión retorno de lo humano?’ Empecemos por decir que Ingala hace referencia a que el humano que regresa (si es que regresa) lo hace en un mundo que lo ha definido “obsoleto, arcaico o residual” (Ingala, 2017: 880). También hace referencia al humano junto a su doctrina, ‘el humanismo’, corriente de la cual emergen diversos prefijos:

el anti-humanismo –que prosperó fundamentalmente en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo pasado–, el post-humanismo –que desde las críticas operadas por el anti-humanismo se consagra a pensar una ontología, una ética y una política “post”-humanas–, el trans-humanismo –que si bien quiere conservar a lo humano, lo reinventa desde un paradigma técnico-científico casi pigmaliónico–, etc (2017: 880).

Para Ingala, estas adendas o agregaciones hacen del concepto de lo humano una definición pasada y del pasado, debido a que ahora se “generan todo tipo de ‘hibridaciones’ y difuminaciones de fronteras con la máquina y el animal” (2017: 880). Desde luego en lugar del humanismo proliferan estudios de animales, medioambientales, entre otros, que reivindican otro tipo de ontología que amplía el marco establecido por el ‘antropocentrismo’. En ese aspecto, lo humano definido como individuo autónomo, autosuficiente, de esencia inmutable e idéntico así mismo en el tiempo, es lo que tanto para Ingala como para Butler, no puede volver. Pero lo que no retorna deja un espacio que posibilita pensar de nuevo. Por ello, Ingala (2017) retoma la pregunta de Jean-Luc Nancy ‘¿quién viene después del sujeto?’ Así como también retoma la respuesta de Deleuze al respecto:

un concepto filosófico cumple una o varias funciones en campos de pensamiento que se definen ellos mismos por variables interiores [...]. Un concepto no nace ni muere por placer, sino en la medida en que nuevas funciones en nuevos campos lo destituyen relativamente (2017: 881).



Hay que entender además que un concepto que esté en desuso supone que otro concepto es más preciso, tiene más funciones y posibilita descubrir nuevos campos que hacen del primero algo obsoleto. Para Deleuze la noción de sujeto abría cedido espacio a otras nociones. De manera que, de existir alguna forma de continuidad entre el sujeto, o también entre lo humano y lo que se genere posteriormente, la cuestión de Nancy, según Ingala, sigue conservando el ‘quién’ y no averigua por el ‘qué’, guardando un espacio para el sujeto. Bien pareciera, dice Ingala, que “es el propio concepto de lo humano el que toma el relevo de una versión anterior” (2017: 881).

En palabras butlerianas: un concepto de lo humano sujeto a una resignificación performativa continua. Esta concepción de lo humano comparece desde un ‘giro ético’, “para repensar una ontología de los cuerpos con propiedades de vulnerabilidad y precariedad –acompañado siempre, eso sí, por lo no-humano” (2017: 881); aquello ajeno a la humanidad que lo sustenta para vivir. De acuerdo con la lectura de Ingala lo que retorna en Butler es un humano adjetivo: “más que humanidad, cuerpo humano” (882), que constituye una unidad sintáctica. En otras palabras, vuelve un humano vulnerable, desposeído precario, no esencial, más bien relacional e interdependiente.

No obstante, y tal como lo hemos venido discutiendo, Butler reflexiona que las concepciones de lo humano asignan marcos de inteligibilidad entre las ‘vidas vivibles’ (que valen la pena cuando se pierden) y las ‘vidas invivibles’ (que no producen dolor cuando mueren). Es por eso que Ingala (2017) sostiene que, para Butler, apoderarse de estos marcos supone una contienda ética y política contra las condiciones de atribución de la humanidad e inhumanidad. Pero si el concepto de lo humano en el pensamiento de Butler está constantemente en resignificación: ¿de qué manera sería posible criticar acciones inhumanas sin un concepto de lo humano para comparar? Butler (2006b) propone pensar las normas de reconocimiento por medio de las cuales se constituye el sujeto y lo humano, como aquello que lo restringe y dirige, pero a la vez, que lo hace posible.

¿Qué margen de agencia le queda a este sujeto sujetado? Para superar este impase, a juicio de Ingala (2017), Butler procura trasladar de forma gradual, en primera medida, la categoría de sujeto hacia la categoría de lo humano, desde la idea de la sujeción de la vida (dada de antemano por relaciones de poder, normas, categorías, discursos y estructuras que exceden

su dominio). En segunda medida, situar lo humano fuera de la narrativa del esencialismo y del puro historicismo. Dicha postura hace referencia a la concepción sobre la materialidad del cuerpo en el pensamiento de Butler, que ha sido interpretada como una pura construcción cultural. Más bien, Butler (2002) considera que los cuerpos se materializan, no por su obvia condición biológica, sino cuando importan, en vista de que existen personas que no alcanzan esa materialidad o relevancia social.

Conviene subrayar que Butler, desde una lógica performativa de la materialidad de los cuerpos, percibe que no se puede separar al cuerpo de las significaciones sociales adquiridas. Esta percepción tiene un lugar epistemológico acerca de la materia del cuerpo; relación dada con los marcos mediante los cuales se interpreta el valor de la vida y la muerte y se reconoce ser o se niegan necesidades. Sin embargo, ‘¿qué puede un cuerpo?’ es una indagación espinosista que rastrea Ingala de Spinoza en el pensamiento de Deleuze y que identifica que Butler invierte al definir “la condición humana por lo que un cuerpo no puede” (2017: 885) (el ser del cuerpo no puede subsistir de manera independiente, no es invulnerable, es precario). Perspectiva relacional que se enfoca en reflexionar una condición humana común, para pensar en un ‘entre humanos’ y no recaer en esencialismos. Así, lo humano vuelve a un reconocimiento de la alteridad, del planeta en el cual el cuerpo y lo humano actúan, que expresa un campo de contestación para la acción política y la responsabilidad ética.

Sales (2015) por su parte intenta comprender desde una lectura de Butler, el proceso de deshumanización que legitima acciones y prácticas inhumanas. Actividades que, a su modo de ver, están justificadas desde una eticidad que viabiliza la barbarie de ciertos colectivos en medio de la democracia. Lo que presupone un marco de representabilidad e inteligibilidad que conceptualiza lo humano y lo no humano y como tal la posibilidad de la política y de la acción política. En este sentido, la teoría de Sales es de carácter metapolítico<sup>9</sup>. Para revisar el proceso de inhumanidad, Sales, de la mano de Bulter, propone que es preciso articular una nueva ontología social y política alternativa, al igual que, una nueva concepción de la

---

<sup>9</sup> “Fundamento último de la política y a su vez el paradigma en función del cual la política debe actuar [...] una disciplina cuyo objeto es doble. Es filosófico (se ocupa de los fundamentos no-políticos de la política) y político (se ocupa de la proyección político-social de dichos fundamentos) (Buela, s.f.).

ciudadanía con capacidad crítica que desestabilice los marcos normativos que son deshumanizadores.

Sobre el asunto, Sales afirma que los marcos que circunscribe aquello que puede categorizarse como humano generan procesos de humanización y deshumanización que enmarcan la moralidad y la acción política, legitimando, por ejemplo “políticas de inmigración, de austeridad o invisibilizando ciertas formas de violencia” (Sales, 2015: 51). El objetivo es observar cómo funciona este ‘marco categorial metapolítico’ que normaliza ciertas representaciones en la ciudadanía, entretanto otras no son permitidas y resultan siendo olvidadas. En este punto, Sales, desde una lectura de Butler, expone que dichos marcos deben ser aprehendidos de forma crítica y desestabilizados a partir de otros marcos alternativos que impidan ciertas formas de exclusión y violencia. En palabras butlerianas, analizar el modo en que ciertas vidas precarias se precarizan y vulneralizan.

En esa línea, Butler (2006b) hace una diferencia entre normas y reglas; estas últimas son concreciones o positivizaciones de las normas. En el primer caso nos encontramos con instituciones sociales, y en el segundo caso, con leyes positivas. De cualquier manera las normas no se agotan en las reglas en las que se concretan<sup>10</sup>. Según Butler, la norma “no sólo actúa sobre el sujeto preexistente, sino que también labra y forma al sujeto, estar sujeto a un reglamento es también estar subjetivado por él, es decir, devenir como sujeto precisamente a través de la reglamentación” (Butler, 2006b, 68). Esto quiere decir también que hay discusiones y normas anteriores al sujeto estando este constituido y sujeto en la norma al encuadrar el fenómeno social de su aparición; sin quedar determinado mecánicamente, pero sí condicionando su agencia. Estas razones llegan a analizar a Sales (2015), que Butler crítica la distinción estructuralista entre la ley simbólica y ley social. Para ella, la ley (norma jurídica obligatoria) o lo simbólico, solo se sostiene a través de la sedimentación de las prácticas en que se concretan.

---

<sup>10</sup> Butler (2006b) hace una distinción entre norma y reglamento. Para ella una norma funciona de manera inmanente en las prácticas y relaciones sociales como un modelo (legal, jurídico, moral) implícito y explícito de la normalización. El reglamento, por su parte, es más específico y opera a través de las normas, constituyen modos legales o representaciones abstractas a través de los cuales las personas se regularizan, adaptando el comportamiento a lo que no debemos hacer en distintos ámbitos, pero que no se agotan en las positivizaciones de las normas.

Lo anterior quiere también decir que la norma “está sujeta a las alteraciones que puede producir dicha práctica social” (Sales, 2015: 53). No obstante, para ello sería necesario una relación crítica y transformadora con las normas. Lo que presupone consecuencias de no ser reconocidos (derechos, participación social, modos de vida) aquellos sujetos políticos que no incorporen o interioricen ciertas normas o convenciones. Sales desde esta perspectiva, analiza un problema ontológico y epistemológico, dado que estas dimensiones quedan politizadas al conducir y limitar el campo del poder y de la política, así como de preparar ciertos marcos de reconocibilidad para los sujetos. “Esto no significa que se suprima la realidad y se sustituya por el discurso” sino que altera su sentido; lo que “pretende mostrar Butler es que la realidad ya está condicionada políticamente desde el momento que aparece como tal” (2015: 54).

Reflexionemos que ese algo que está siempre fuera del marco es más amplio y a la vez establece el propio marco. En relación, Sales (2015) señala que la categoría de lo humano ha funcionado como una norma o marco. Igualmente, lo humano para Butler es aquello a lo que se le otorga ‘una vida vivible’ y una ‘muerte lamentable’, lo que hace referencia a la dignidad de las vidas susceptibles de ser lloradas y que generan duelo. Por el contrario, los humanos que están fuera del contorno del marco no importan, debido a que al momento de morir no generan ningún tipo de lamento. Son vidas aprehendidas como una simple vida biológica. Solo puede reclamar reconocimiento aquello previamente percibido como sujeto. Revisaremos más adelante, entre otros casos, las noticias donde se enfatizan actitudes o hechos de ciertos grupos sociales para mostrar la inhumanidad de cualquier ser humano y así justificar la deshumanización y la necesidad de exclusión, diferenciación u otra forma de violencia.

“¿Cuál es el denominador común entre el maltrato a los inmigrantes, la exclusión de sus derechos sanitarios, sociales y políticos, la violencia de género, el aumento de la xenofobia y el racismo, etc.?” A lo que se responde: “El denominador común se halla en nuestro propio marco de lo humano y lo no humano” (Sales, 2015: 55). Sales expone que la crítica a los marcos de lo humano abre una puerta para su superación y al mismo tiempo demanda una nueva ontología social y política no liberal que considere a los seres humanos ‘como precarios, sufrientes y vulnerables’. Esa manera de enmarcar lo humano permite “defender

el valor y la dignidad de la vida humana, reaccionar con indignación cuando unas vidas estén siendo degradadas o evisceradas sin consideración alguna a su valor como vidas” (Butler: 2010, 114). Por tanto, para Sales la propuesta de Butler es una política de redefinición de los marcos normativos de carácter igualitarista.

Lo que acabamos de observar conduce a analizar el tema propuesto por Azaovagh (2014), quien aborda el tema de la capacidad de respuesta ética ante la precariedad y el sufrimiento de los otros, manifestada a través de reportes visuales de la guerra, representado en imágenes (marcos) que humanizan o deshumanizan a un grupo específico de personas. La autora sigue con la reflexión crítica planteada por Butler de cómo algunas imágenes no originan en públicos ningún sentido de precariedad común de la vida, aun siendo escenas de sufrimiento y dolor humanos que deberían suscitar indignación y posturas críticas ante lo dado. Para el análisis de la relación entre representación y humanización Butler (2006a) se apoya en la noción de *rostro* trabajado por el filósofo Emmanuel Levinas (2002).

Como lo hace notar Azaovagh citando a Levinas, el rostro “es la expresión que me viene de otro sin que tengamos que desvelarlo a partir de un punto de vista, en una luz prestada” (2014: 142). Pero la expresión no está integrada como palabra hablada dado que “no es un dato aprehensible”, sino que es la posibilidad de todo lenguaje en la relación con el otro cara a cara. Esto quiere indicar que el rostro precede al signo, a su imagen, pues antes de ser una boca, unos ojos, una nariz, un dato aprehensible, su significación excede cualquier principio de forma. Referente a esto, Azaovagh menciona lo dicho por Levinas:

El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso. El que se manifiesta (...) deshace en todo momento la forma que ofrece (Azaovagh, 2014: 143).

La idea anterior, según Levinas citado por Azaovagh, trata de que el rostro es una expresión que se muestra más allá de la forma “manifestada como puramente fenomenal, presentándose de una manera irreductible a la manifestación, (...) sin la mediación de la imagen, en su desnudez, en su miseria y en su hambre” (Azaovagh, 2014: 143). Darle significado al rostro encontrado, por ejemplo, en términos de hambre, enfermedad, miseria, tiene un carácter ético

que no describe físicamente al otro, sino que contiene un sentido metafórico ante la presencia que se impone. De hecho, Levinas (2002) hace referencia a la dimensión corporal de la piel y a la desnudez del rostro para cargar de fuerza significativa la vulnerabilidad, por presentarse sin mediación ni protección alguna ante los demás. Se trata de relacionar la subjetividad como vulnerabilidad. Desde el punto de vista de Butler: “Responder por el rostro, comprender lo que quiere decir, significa despertarse a lo que es precario de otra vida o, más bien, a la precariedad de la vida misma.” (Butler: 2006a: 169)

De manera que la lectura de Butler sobre la concepción levinasiana de la corporalidad representada es llevada al campo del orden público. A juicio de Azaovagh (2014), lo anterior lleva a Butler a pensar el rostro en dos dimensiones. A primera vista es un rostro corporal, facial, icónico, representado mediante imágenes fotográficas o imágenes fílmicas, etc. La otra mirada es de carácter ético, que, aunque es indisociable del rostro corporal es independiente de él, determinado por la vulnerabilidad y la precariedad. Lo humano, comenta la autora, es una imbricación entre ambas dimensiones: “Lo humano sólo se insinúa en esta imposibilidad de la representación de agotar aquello que es irrepresentable” (2014: 145). Para Butler es una posibilidad representar a la humanidad desde la precariedad de la vida misma, entre la inconmensurabilidad del rostro corporal que deviene y el rostro ético.

En este sentido, el rostro no se reduce a las características fisiológicas o corporales de lo que reconocemos como rostro humano. Para Butler hay marcos en que la personificación icónica instrumentalizada tiene diferentes efectos: no siempre humaniza o deshumaniza y la ausencia del rostro o lo que queda fuera del marco es lo que humaniza. Esto no quiere decir que todos los marcos interpretativos contengan la misma intención, puede simplemente ser un medio de ocultar, distorsionar u omitir fenómenos sociales. Más bien, la idea es identificar de manera crítica la interpretación impuesta ante la situación de los otros, “siendo conscientes de nuestra incapacidad para ver lo que vemos” (Butler, 2010: 143). La cuestión es aprender a ver los límites de los marcos que impiden comprender ciertos problemas sociales que vemos en la vida cotidiana, de manera que suscite una oposición política ante la indiferencia.

Butler (2006a), se sirve de una publicación del periódico *New York Times* sobre imágenes de mujeres afganas que se quitaron el velo (o el burka) y desnudaron su rostro, para analizar la personificación de la deshumanización. Representación que mostraba un triunfo enmarcado

desde la misión civilizadora norteamericana; caras dispuestas para la cámara con expresiones de gratitud y liberación autorizadas. Tales imágenes, dice Azaovagh, están, desde el principio, “construyendo un punto de vista o interpretación con la que el observador logra identificarse” (2014: 146). Cabe anotar que Butler (2006a; 2010) apuesta por una postura crítica ante el periodismo incorporado<sup>11</sup> (que se atiende a las exigencias informativas a favor del Gobierno para regular el horizonte de lo que se percibe y comprende en y de lo público) que encubre el rostro vulnerable, ocultado mediante otra forma de velo que está ante los ojos, el dolor o el sufrimiento vivido, en este caso, de otros afganos, como consecuencia de la guerra. A propósito analicemos lo dicho por Butler y citado por Azaovagh:

El espectador norteamericano estaba listo, por así decirlo, para ver el rostro, y fue por la cámara y para la cámara, después de todo que el rostro finalmente se desnudó, convirtiéndose en un instante en un símbolo de la exportación exitosa del progreso cultural norteamericano. En ese momento se desnudó para nosotros que, por así decirlo, quedamos en posesión del rostro. No sólo fue captado por nuestras cámaras, sino que dispusimos del rostro para captar nuestro triunfo y para justificar nuestra violencia, las incursiones en la soberanía, la muerte de civiles (2014: 146).

La filósofa norteamericana advierte que generalmente el funcionamiento delimitador del marco no es representable, se trata más bien de examinar qué está definido por lo que no está conceptualizado en lo representado. Lo que equivale a decir que lo representado está constituido de manera básica por los enfoques y los contenidos que no se muestran, ya sea por olvido trivial o censura. Para Butler es que existen normas más amplias en lo político y social que enmarcan lo que cuenta o no como una vida humana. Contradecirlas -dicho de manera breve- dependerá de revisar lo que no es considerado en el campo público como humano, para así reducir efectos de la indiferencia ante problemas sociales. La apuesta de Butler, según Azaovagh, es “establecer modos públicos de mirar y escuchar que puedan responder al grito de lo humano dentro de la esfera de lo visual (...), sin caer en el equívoco de creer en una “Verdad de la imagen” que mostrar o ‘una imagen más verdadera’ de cierta realidad, puesto que no existe un único marco normativo que represente la humanidad” (2014: 147). ¿Esos modos serían otros marcos alternativos capaces de divulgar la

---

<sup>11</sup> Para ampliar información sobre el tema consúltese Azaovagh, 2014: 155.

precarización y vulneralización de los otros, capaces de conmocionarnos y de alterar nuestra conducta? Cuestión que desplegaremos en adelante.

### **La concepción posestructuralista del cuerpo: ¿una falla estructural?**

La discusión planteada hasta aquí acerca de la relación cuerpos humanos y los marcos de reconocimiento en el pensamiento butleriano, es refutada en seguida por Gambarotta (2017), quién cuestiona la manera cómo Butler problematiza de forma epistemológica las indagaciones sobre los estudios sociales del cuerpo. Es por esta razón que el autor propone revisar la concepción de postestructuralismo, encaminada en el tema de la corporeidad desde una crítica inmanente<sup>12</sup> a la teoría de Butler (2001; 2002), de modo que se pueda captar sus puntos ciegos. En oposición a lo anterior, Gambarotta sostiene que dicha teoría butlerinana acerca de la materialización que gobierna a los cuerpos humanos “permite aprehender el proceso de producción del mismo, pero al precio de tornar (ontológicamente) invariante el modo en que es producido” (2017: 1).

Examinemos brevemente cómo Gambarotta (2017), para polemizar y poder situar la perspectiva postestructuralista, señala dos rasgos principales: la ‘muerte de los grandes relatos’ y el ‘giro lingüístico’. El primer rasgo se resume en el rechazo de algún sentido central oculto al proceso histórico. Frente a la moderna metafísica de la presencia, el planteamiento ‘post’ se ubica en una ontología de la contingencia generada por la propagación de diferencias. La lógica inagotable de las diferencias es invariablemente ‘fallida’ al no fijar sus elementos, este “movimiento nunca puede ser domesticado” (2017: 3). El segundo rasgo se articula en las diferencias a lo que el pensamiento ‘post’ denomina discurso. Sobre esta base es que se articula la categoría de performatividad en Butler para estudiar lo social y lo corporal.

---

<sup>12</sup>“Un procedimiento crítico que afronta, cuestiona y enjuicia una realidad desde parámetros, considerados válidos o normativos, explicitables en ella misma” (Magnet, 2016: 188). Consiste en explicar dimensiones que muestren una validez o una normatividad que sustenten determinadas situaciones o instituciones. Una crítica inmanente de la sociedad actual es pensable tanto en el análisis del sedimento histórico acumulado en los conceptos políticos fundamentales (libertad, democracia, justicia, entre otros) que proceden del pasado (luchas políticas, sociales) como en las posibilidades históricas de mejorar la ordenación en la realidad social actual, a partir de condiciones ya generadas por la propia formación social, “para confrontar tal trascendencia intrahistórica con la estructuración fáctica de la organización social” (2016: 189).



El cuestionamiento del cuerpo en la teoría de Butler rechaza toda pretensión de establecer un ‘en sí’ del cuerpo, es decir, que se conciba prediscursivamente como una ‘cosa’ inmodificable ajena a toda contingencia, dado que para Butler el cuerpo no es anterior a su materialización. Gambarotta destaca que dicha distancia es un cuestionamiento a cierta forma de entender el cuerpo como una substancia natural, que ‘obtura’ la posibilidad misma de su estudio social, por ser situado fuera de condicionamientos socio-históricos. En ese sentido, “si no hay una sustancia material en el origen, entonces ¿cómo es que se materializa?” (2017: 5). La respuesta de Butler según Gambarotta, es que hay una matriz objetiva de normas reguladoras que opera en la constitución de la materialidad. En palabras de Butler: “ese poder que tiene el discurso para producir efectos a través de la reiteración” (2002: 45).

Retomando la idea del fracaso o inestabilidad de la constitución de los cuerpos podemos decir, según este orden de ideas, que se debe a la misma necesidad de repetición de las prácticas reguladas. Dicho fracaso, dice Gambarotta (2017), se debe a dos lógicas ‘producto de una falla estructural del discurso’. Por una parte, la misma contingencia es por definición ‘indomesticable’, en el sentido que la agencia es estar dentro de la posibilidad de subvertir esa repetición. Por otra parte, el exterior constitutivo de la norma que permite la materialización del cuerpo también es una instancia que lo amenaza, al trazar una frontera que diferencia el cuerpo que importa del abyecto. Esta propuesta, menciona Gambarotta, solo se mantiene en un plano estructural objetivo, enfocando a las prácticas sociales como un ‘epifenómeno’ de esa estructura (que emerge del fenómeno principal). Perspectiva “más que objetiva cabe tachar de objetivista” (2017: 8).

Igualmente, Gambarotta identifica que Butler, al presentar su teoría como una concepción ontológica, todos los elementos objetivos que menciona se vuelven necesarios para constituir la práctica social del cuerpo. De ahí que, “el proceso de materialización es la única manera (formal-estructural) en que puede limitarse parcialmente esa contingencia” (2017: 9). Es así como el autor considera que en Butler los rasgos estructurales del performativo son fijos, inmodificables en cualquier contexto y la contingencia de dicho rasgo no los hace menos fijos. Las afirmaciones anteriores llevan a Gambarotta a explicar que la postura de Butler es un esencialismo negativo que se erige en una ontología de la ausencia: “aquí lo prediscursivo

son las características estructurales del discurso, cuyo rasgo central es su falla constitutiva” (2017: 9), sin la cual no podría deconstruirse.

Según esta línea argumentativa lo que sí puede modificarse, dada la inestabilidad constitutiva del performativo, es establecer cuáles son los cuerpos que importan y los abyectos: el contenido es modificable, no determinado, pero la estructura o forma es invariable. De esto se infiere que el cuerpo es inmodificable en su estructura formal “la cual que en tanto ontológicamente incondicionada escapa a la historia y a la capacidad de acción” (2017: 10). Esta lógica de la crítica en Butler, sustenta Gambarotta (2017), consiste en ampliar las fronteras del marco o estructura que produce abyección, pero nunca anularla, dada la imposibilidad en que es planteada, lo que presupone entonces indefinidamente que otros cuerpos sean abyectos.

Así mismo, para Gambarotta, la crítica en Butler es nula ante la ontología de la contingencia en dos sentidos: dado los rasgos estructurales que la condicionan y el contenido de cualquier formación dominante: “quedaría reducida a la repetición de siempre-el-mismo planteo, denunciando siempre-la-misma lógica detrás de cualquier establecimiento de fronteras entre los cuerpos que importan y los cuerpos abyectos” (2017: 11). En este orden de ideas, la denuncia acerca de estos asuntos de exclusión social también sería reiterada. Postura debatible porque, entre algunos fenómenos sociales, la marginalidad o cierta insignificancia social, sería ‘naturalizada’, percibida como normal o habitual de un estado de cosas. Para evadir los límites de la propuesta de Butler, Gambarotta propone pensar que no solo el cuerpo es una sedimentación contingente, sino también lo es el modo de su producción socio-histórica.

En síntesis, la refutación que Gambarotta (2017) le hace a Butler acerca de la investigación del cuerpo como problema cognitivo, es planteado en la formación discursiva que crea un exterior de lo que ha de considerarse ser en lo social y en las prácticas corporales. La fuerza de la norma presume una inestabilidad al depender de la reiteración y es aquí donde la capacidad de acción o agencia subvierte la repetición. Fracaso constitutivo del performativo que produce una frontera entre los cuerpos inteligibles y los abyectos. Según Gambarotta (2017) se puede cambiar el contenido, los cuerpos que importan de los ininteligibles, pero no la estructura formal que los produce. Lo propuesto por Butler es concebido como un

esencialismo que niega la posibilidad de disrumpir el sistema y la forma en que se materializan las significaciones en los cuerpos que importan. Desde esta postura, el ejercicio crítico es estéril ante el telón de fondo del marco que contiene la denuncia de siempre el mismo problema y lógica que generan fronteras de exclusión. El quehacer de la crítica se reduce a ampliar el marco o proponer otro alternativo que a su vez generarían marginación.

A modo de objeción contra Gambarota, señalemos que las normas de reconocimiento exigen actuar al sujeto dentro de unos límites establecidos, pero no determinan el encuentro y acto de percibir la precariedad de alguna vida, ya sea la propia. Tampoco todos los actos manifestados públicamente otorgan o dificultan el reconocimiento, sino solo aquellos esquemas de pensamiento y comportamiento en el plano de la socialización, relacionados con juicios disímiles sobre el valor de la vida y la muerte de personas. Aunque es evidente que el marco social mediante el cual comprendemos que las vidas precarias habitadas en el espacio público están expuestas a la vulnerabilidad más que otras vidas, no repensar juicios que esgriman sobre las vidas precarias, sería habituar sin sentido crítico el ordenamiento social de tal valoración. Por el contrario, el extrañamiento de estos seres que retornan en una constante dinámica de exclusión, son siempre otras vidas en el devenir de la historia, empeñadas en que se les respete su humanidad en medio de un mundo social jerarquizado.

De lo anterior, digamos que los temas tratados por los diversos autores complementan la comprensión de las conceptualizaciones elaboradas por Butler en relación con el reconocimiento. Al comparar las reflexiones queda claro que dar cuenta de la condición precaria y vulnerable de los otros, impone cierta interpelación ética y crítica contra nuestros propios marcos de reconocimiento de lo que entendemos acerca de lo humano. En virtud de lo expuesto hasta ahora, realizaremos a continuación un ejercicio de relación que consiste en observar y describir la condición social de los habitantes de calle, situando hechos y juicios sobre esta población que son socializados en la esfera pública, en interacción con lo propuesto por Butler acerca de las vidas precarias. Esto con la intención de examinar el alcance de lo conceptualizado respecto a un contexto social. Particularmente, se trata de valorar el panorama de reconocimiento de estas vidas desposeídas a través de lo representado en los medios de comunicación. Cuestión que permite mostrar de qué manera el deseo de reconocimiento social no es posible a plenitud.

### Capítulo III

#### Otras vidas, escenarios de abandono y olvido

Los grandes problemas se encuentran tirados en medio de la calle.

*Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales.* Nietzsche (2009).

Este capítulo se referirá a dos aristas que fundamentan el problema filosófico: por una parte, se explora a nivel de discurso lo que se simula en la esfera pública como una ontología del habitante de calle, a partir de cómo se nombran a estas personas y cuáles condiciones se les asignan. Por otra parte, examinaremos de qué manera funcionan los marcos de conocimiento contenidos en medios de comunicación, que reproducen de algún modo el reconocimiento de estas vidas precarias. Valoraremos que las capacidades mentales para comprender la existencia social están mediadas por unas normas o marcos que las definen y las representan. Atendiendo a la exteriorización de tales consideraciones cognitivas, discutiremos que el cuerpo es una condición precaria por definición del ser humano, una forma de ser para otros, constituido y desposeído por la toma de perspectiva de los demás.

Llegados a este punto indagaremos que estas vidas precarias cuando sobreviven en esa condición de desposesión no están por ello fuera de lo político, más bien su existencia misma está enlazada en el interior de tales regímenes. Asimismo, reflexionaremos que son cuerpos fuera de sí mismos por su condición precaria, que lo expresan performativamente cuando persisten en el espacio público. Enfoque que propone una aproximación distinta a la victimización, puesto que en el ámbito de la exposición vulnerable se manifiesta una capacidad de resistencia y acción. Por último, mediante un ejercicio crítico veremos que existen ciertos marcos interpretativos difundidos en lo público mediante los cuales se presenta un reconocimiento falseado que no da cuenta de la interdependencia de estas vidas precarias con los otros. Perspectiva mediante la cual se puede marcar una cierta distancia frente a prejuicios y ante un mundo naturalizado que hace de estas vidas seres extraños e ininteligibles.

## **Una aproximación al problema de las vidas que habitan en el espacio público**

Al caminar por las calles de Bogotá, Colombia, se suele percibir en el espacio público seres humanos con una condición de precariedad y de vulnerabilidad extrema. Se ven de manera transitoria en los pórticos de construcciones, en las aceras, debajo de los puentes, en los parques, en los caños, en las plazas, al lado de los semáforos, en sectores comerciales y restaurantes, entre otros lugares, personas entregadas al abandono de todas las edades, sexo, raza, credo, oficio o lenguaje. Regularmente visten como pueden con ropas gastadas, rotas y sucias, tienen el pelo desaliñado y no realizan rutinas de higiene. Por eso expelen un fétido olor que hace recordar indiscretamente, y en parte, la condición biológica de todo ser humano.

Es posible captar que dichas vidas precarias van de un lugar a otro realizando diversas prácticas de ‘rebusque’<sup>13</sup> para sobrevivir. Hay quienes piden limosna o algo de comer y en ocasiones reciben dádivas sin haberlo demandado. Mientras unos se dedican a las actividades de reciclaje, otros ofrecen sus servicios para dar el paso a vehículos en parqueaderos, calles angostas o muy transitadas. Algunos ayudan a personas a tomar el transporte público, limpian parabrisas de un carro o bien calibran con una vara las llantas de vehículos de transporte por la módica suma de unas monedas. Otros de ellos, en cambio, tejen ciertas redes de interacción con comerciantes y residentes del sector donde habitan temporalmente, ya que logran establecer cierto tipo de pacto tácito de reciprocidad o trueque, al intercambiar actividades como barrer o cargar cosas por comida, bebida o dinero. Unos sobreviven de la prostitución. Los hay también, quienes se dedican a dibujar sobre la carrera séptima, contar historias en el transporte público o declamar -en medio de los vericuetos de la ciudad- poemas sobre lo que viven en la calle.

En efecto, la calle es un lugar público, diseñado mancomunadamente de manera compleja para delimitar más o menos de forma ordenada la circulación de personas y de transporte en la ciudad, dado que al denominarse los trazos urbanos y asentar direcciones, se establecen puntos cardinales que permiten a la ciudadanía una guía de los espacios relacionales, así como el de encaminar el acceso a las diversas infraestructuras que componen la gran urbe.

---

<sup>13</sup> Palabra coloquial que hace referencia a las diversas maneras que utilizan personas, en ocasiones creativas, con la intención de conseguir diariamente elementos básicos para subsistir.

En este sentido, las calles son una especie de sistema en la que confluyen diversas manifestaciones culturales. De manera paralela, los espacios públicos para estos nómadas urbanos les proporciona lugares en los que pueden satisfacer y realizar, al menos de manera temporal, sus rituales y necesidades fisiológicas sin pena y tal vez con cierta gloria al hacerlo en la intemperie.

Los espacios públicos son entonces territorios donde se les posibilita a los individuos desposeídos de una u otra forma, el medio para sostenerse y poder persistir en su propio ser. Dichas vidas precarias al buscar en bolsas o contenedores pueden encontrar, reutilizar y resignificar todo lo que los otros habitantes generan, consumen y desechan diariamente. La basura, por ejemplo, es escrutada de forma usual por aquellos recolectores que la clasifican sin repulsión alguna en subproductos y residuos, que potencialmente se vuelven su sustento. Para los errantes que moran en las áreas públicas estas son dimensiones fundamentales en las que pueden habérselas con esos espacios inhóspitos para dormir, hacer sus ‘cambuches’ a la luz de fogatas provisionales, deponer sus desechos corporales, copular y una indeterminada red de relaciones vitales de socialización que parecen deshacer las fronteras entre lo público y lo privado<sup>14</sup>.

Si bien algunos de ellos se organizan para robar a los transeúntes, ya sea dinero o artículos para luego ser vendidos como ‘cachivaches’ en un mercado callejero, esto no quiere decir que todos sean atracadores y adictos irredentos con el único ánimo lucrativo de sobrellevar su vicio por las drogas. Aunque, de modo considerable la población que vive en la calle consume drogas de forma variable como el bazuco, inhalan pegante bóxer, fuman marihuana, tabaco o ingieren alcohol en todas sus manifestaciones, entre otras sustancias, este fenómeno social parece ser enfocado de manera exclusiva a dichas condiciones precarias. Hay que decir que esto se debe a que ellos consumen diversos tipos de drogas al aire libre y esas experiencias se vuelven públicas, perdiendo todo carácter clandestino. De allí que, en parte, se naturalice en la esfera pública la explicación moral del problema de los habitantes de la

---

<sup>14</sup> En términos históricos esto significa que para la civilización las actividades con mayor grado de bienestar existencial se realizan en el ámbito de lo privado, como lo es habitar una residencia. Sin embargo, para algunas vidas precarias el espacio más inmediato donde realizan todas sus actividades es en lo público. Las acciones cotidianas que la cultura ha relacionado al campo de lo privado son llevadas a cabo por ellos en el campo público.

calle, el t3pico de la dependencia a sustancias psicoactivas asociado a enajenaciones mentales, veamos:

La otra cara de esta realidad la componen los ni1os y adolescentes cuyo medio de subsistencia es el raponeo. Son adictos permanentes al pegante sint3tico, que mezclan generalmente con bazuco o marihuana. [...] Son ni1os que ya perdieron toda esperanza. Les dicen “los pegantosos” porque inhalan todo el d3a los gases del pegante. Dicen que les calma el hambre y el frio. Los consumen sin saber que en pocos a1os sus pulmones estar3n totalmente destruidos (Rubio, 2016: 22).

En tales apreciaciones sobre las condiciones de indigencia podemos decir que el estatus de ciudadano de esas personas se encuentra suspendido. De alguna manera est3n en la r3brica del contrato social al sobrevivir de este en el espacio p3blico, empero, por su falta de ejercicio de roles prescritos no se ci1en a las normas institucionales y conductas aceptadas de un buen ciudadano. Butler (2009b), manifiesta que algunas vidas precarias pueden que se encuentren dentro de los l3mites de un estado, pero no como miembros plenos por el grado de desposesi3n y destituci3n. En parte, porque la posici3n que ocupan estas minor3as suele ser abstra3da a partir de valores convencionales como una renuncia o desacuerdo ante ciertos papeles sociales de car3cter productivo. Podemos aceptar que el criterio para gozar de la ciudadan3a es asumir un sentido de identidad y pertinencia hacia la organizaci3n pol3tica de un pa3s al establecer relaciones con las instituciones. Esto quiere decir que el punto de partida de la vida pol3tica compartida es ejercer derechos y deberes que les incumben a los participantes de un escenario social, sin quedar agotadas sus cl3usulas en los t3rminos del contrato social.

Tambi3n podemos argumentar que uno de los prerrequisitos m3nimos para acceder a la ciudadan3a es habitar un territorio. En este sentido, a los habitantes de los espacios p3blicos se les reconoce una ciudadan3a parcial, su vinculaci3n jur3dica y social parece disfuncional al asign3rseles una identidad que los mantiene en un estado clandestino. Las diversas actividades de rebusque que realiza esta poblaci3n para sobrevivir se aprecian de manera ordinaria como pr3cticas 3nfimas, pero como bien podemos discernir dichas formas de infraempleo soportan necesidades b3sicas para sobrevivir. Que existan sujetos que vivan en la calle implica la ‘subversi3n’ de valores, as3 como cierta dificultad de ser reconocidos a

través de los términos que definen la ciudadanía, pues al no realizar el conjunto de deberes y derechos establecidos en la comunidad, como portar documentos de identificación, cumplir con ciertos requisitos ideológicos y materiales de afiliación para su regulación, se convierten en seres anónimos. Por tanto, el reconocimiento institucional que otorgan los documentos y la falta de estos no les atribuye el titular de uso, lo que los descalifica como ciudadanos plenos.

En esta perspectiva, la población que se está procurando describir ha “quedado efectivamente sin estado, pero se encuentra todavía bajo el poder del estado” y limitación territorial (Butler, 2009b: (49). De hecho, de acuerdo con Butler (2009b) no se está fuera de la política cuando se sobrevive en una condición precaria de desposesión, ni mucho menos cuando se está en situación permanente de desplazamiento interno. En otras palabras, al carecer de localización específica se puede apreciar una dinámica reiterada de desarraigo, generado por discursos que estos cuerpos personifican. Por eso se trata de vidas saturadas de operaciones de poder que el estado produce al mantener constantemente su situación de exclusión desde y hacia el interior. “Se trata de un modo de entender cómo alguien puede ser un sin-estado dentro del estado” mismo (2009b: 54); personas privadas de cierto estatus de humano, que no cumplen con ciertos requisitos de inteligibilidad social requeridos para ser reconocidos.

Ahora bien, teniendo lo anterior en cuenta, respecto a la capacidad de actuar en el mundo precisamente donde la soberanía termina -en la periferia-, suponemos que las personas que habitan en la calle buscan en esos espacios hostiles razones por las que vivir. Es adecuado resaltar que los modos de agencia política que se articulan en el espacio público se hacen debido a la perseverancia de estas existencias precarias. En suma, el espacio público en la ciudad es para estos habitantes un lugar en el que asumen la vida y le dan sentido, en el que buscan alternativas que no han sido posibles en la esfera social formal. Más bien, podemos inferir que aquellos seres son sobrevivientes de diversas formas de violencia (que empieza en la familia, la escuela, la fábrica, el estado... y continúa en el espacio público) y esa tenacidad es sin duda manifestación de fortaleza y capacidad de acción. Al lado de estas interpretaciones de los habitantes de calle como una forma precaria del ciudadano, es preciso reflexionar sobre su acción de supervivencia, su afirmación y resistencia en el escenario público.



Considerando la breve descripción hasta el momento de lo que se comprende por el fenómeno de los habitantes de la calle es significativo preguntarnos: ¿Qué condiciones sociales promueven estos modos de supervivencia? ¿En qué condiciones a la vida precaria se le reconoce la protección contra la violencia y en qué otras condiciones no la tienen? ¿De qué modo los marcos culturales para pensar lo humano ponen límites sobre lo que podemos reconocer como una vida vivible y una muerte lamentable? ¿Cuáles son los marcos culturales de la noción de humano que funcionan aquí de forma diferencial? ¿Cómo la experiencia radical de vivir en la calle se vuelve la única opción? Cuestiones que trasladaremos al plano de la voz pública, que permitan explorar discursos que establecen fronteras de inteligibilidad humana, en particular a lo referente del proceso y grado de reconocimiento de las condiciones precarias que habitan en los espacios públicos.

De esta manera se tratará de mostrar que, aunque desde hace tiempo los escenarios planteados de los habitantes de calle tengan el carácter de lo evidente, como puede entreverse que dicha población pertenezca al lumpen de la sociedad por su modo de vida en lo público, o que provoquen usualmente sino algo de impresión, su repulsión y desprecio de los otros habitantes de la ciudad hacia ellos, es prudente no dar por sentado el conocimiento establecido acerca de tales sujetos. De ahí que en los siguientes apartados se rastreen debates transmitidos en los medios de comunicación en torno a los habitantes de calle. En términos butlerianos analizaremos dimensiones narrativas visuales o audibles, donde converjan los modos de comprensión pública de la problemática de la habitabilidad en los espacios públicos. A través de la representación de estas vidas precarias en la esfera pública podremos deliberar si se les atribuye un estatus de lo humano que sea reconocible en la cultura civil y la política oficial. Intentaremos demostrar la manera cómo la representación, imagen transmitida o discurso que circula ponen límites a lo que podemos pensar y sentir al respecto.

### **Marcos de reconocimiento en los medios de comunicación como foco de análisis de las vidas precarias**

Recapitulemos de manera sucinta que para Butler los marcos epistemológicos de reconocimiento no solo hacen referencia a los límites de lo pensable, sino a instrumentos que establecen parámetros sensoriales en los que se sitúa cierta realidad. Quizá sea mejor entender que la regulación del campo sensorial se da por ciertas autoridades que reproducen

de forma mediática grabaciones de algo, operaciones que consisten en dictar lo que puede ser visto u oído y ser digno de discusión en el dominio público. Un ejemplo de ello serían los medios de comunicación y la manera cómo presentan lo que se asume como real. Esto sugiere que ciertos esquemas establecen la apariencia de lo que se va a denominar realidad, a saber, las restricciones de lo que va a percibirse como existente:

El marco no sólo trata de mostrar "qué es" y de este modo establecer el contenido relevante, también presenta la interpretación y la justificación de que es precisamente mediante un marco que no está abierto al escrutinio crítico. En este sentido, el marco no simplemente contiene o exhibe lo que contiene, sino que participa activamente en una estrategia de contención, produciendo y haciendo cumplir de un modo selectivo lo que se contará como realidad. Aunque el marco no siempre pueda contener lo que trata de hacer visible o legible, sin duda permanece estructurado con el fin de instrumentalizar ciertas visiones de la realidad. Esto significa que el marco está siempre excluyendo algo, siempre dejando algo fuera, siempre des-realizando y deslegitimando versiones alternativas de la realidad (Butler, 2011: 15).

Por marcos de reconocimiento Butler (2011) hace alusión a la presentación en primer plano de las vidas humanas que deben ser preservadas, pero que en su exposición quedan vidas por fuera. Es decir, hay marcos que trazan fronteras de conocimiento de aquello que es visible o prescindible, aquello que es audible o inaudible. Pensemos, por ejemplo, en las estadísticas sobre la vida o la muerte de los habitantes del espacio público. Las cifras junto a anécdotas pueden desplegar, por una parte, una visión de esta población, por otra, a partir de una postura crítica se puede descubrir el funcionamiento de las normas que diferencian la tasa de mortalidad tolerable, por ser consideradas vidas devaluadas en el contexto de la calle. Así se presenta a los habitantes de la calle como una totalidad reducida a una cifra. En contraste, pese a que las cifras no indican con precisión las personas que viven o mueren, son una forma de enmarcar las vidas dignas de atención o muertes dignas de duelo público para el recuerdo. Pero para Butler (2011), esto no es lo mismo que descifrar si estas vidas precarias cuentan como tal o sus muertes son aceptables y de qué modo lo hacen.

Teniendo en cuenta la idea anterior acerca de las vidas dignas de vivirse podemos decir que es la presuposición de una vida cuya pérdida merece ser relatada de tal forma que constituya

una identidad compartida. Se trata de historias admitidas en la vida pública en el modo en que son nombrados o mostrados los rostros para poder ser captados como familiares o similares, susceptibles tal vez de conmovernos al reconocerse una forma de comportamiento en común. Por el contrario, las vidas que nunca han sido vividas pueden considerarse que son las vidas que no tienen testimonio, ni ceremonial ni séquito y cuya pérdida no podemos sentir en absoluto. Sin embargo, ¿qué relación existe entre la indiferencia que excluye a estas vidas y la supresión del duelo oficial? Este tipo de abandono es tan radical que parece haber sido una forma de violencia inexistente, debido a que hay vidas precarias que no reciben un ritual fúnebre, entendemos aquí otra forma de exclusión simbólica que refleja que en el orden material fueron ‘nadie’.

Reflexionemos que aun mostrándose en los medios algunas vidas precarias que habiten en la calle como ‘niños’ ‘mujeres’ y ‘ancianos’ estas son categorías que al relacionarse selectivamente por adelantado demandan cierta trascendencia emocional, por considerarse físicamente cuerpos más vulnerables que otros, merecedores de protección. Como dice Butler, categorías que “presumiblemente designan poblaciones inocentes” (2011: 27). De manera que las vidas a las que se les otorga reconocimiento son instituidas por procedimientos de discriminación que en el horizonte sensible tienden a producir versiones estereotipadas de las poblaciones que merecen una asignación identitaria. Podemos afirmar que hay seres que no están dentro de categorías y es allí donde encontramos límites al modelo de racionalidad que conocemos de lo humano. Las condiciones humanas consideradas irreales no solo resisten a los marcos, sino también a las creencias políticas arraigadas que no son revisadas.

De modo que, si existe un marco normativo dentro del cual aparecen ciertas cifras y algún tipo de organización del contenido narrativo, podemos sugerir que los marcos que hacen noticia de las vidas que podemos reconocer preparan el campo epistemológico y afectivo al explicar el problema de cierta manera. La presentación no solo es objeto de consumo perceptivo, sino también de inteligibilidad social en la que se divisan decisiones políticas preestablecidas. Lo que enfoca esta forma de marco tiende a regular el campo sensorial al utilizar “el sonido y la imagen para reclutarnos en una realidad y para hacernos partícipes en ella” (Butler, 2011: 20). Esto significa que, si pensamos en la particularidad de los marcos

instrumentalizados en los medios de comunicación, estos son una impronta parcial de realidad que contienen restricciones e interpretaciones claramente cognitivas. En otras palabras, el limitante del marco tiende a guiar la interpretación y preparar tanto las respuestas que llevan a la obtención de conocimiento y sensibilidad frente a ciertos fenómenos sociales.

Las enmarcaciones elaboradas consisten en situar los hechos y juicios de valor, posiciones que llamaremos marcos explicativos. Su funcionalidad permite prevenir cierto tipo de preguntas y análisis políticos e históricos al proporcionarnos la justificación moral, pongamos por caso, lo que se puede reconocer como una versión de lo humano. El control depende de la transmisión reiterada del contenido y del vocabulario legitimado para mantener un régimen de verdad<sup>15</sup>. Por ejemplo, al nombrarse la franja poblacional en la que nos enfocamos por medio de palabras que impiden pensar y actuar frente a la vulnerabilidad de la vida misma, exacerbada bajo ciertas condiciones sociales y políticas.

Por supuesto, nadie controla los términos que le anteceden y por los cuales es interpelado. Explórese la eventualidad de las representaciones sociales cognitivas de carácter restrictivo, reguladoras de la experiencia y dadoras de valor cuando se nombra a las personas que viven en la calle y se categorizan como ‘locos’ que hace referencia a su condición de salud mental; ‘desechables’ que es una indicación despectiva por su apariencia y la relación vital que tienen con la basura; ‘gamines’ se emplea a los niños o adolescentes que no poseen oficio y que tienen la reputación de ser ladrones y viciosos; ‘mendigos’, su significado indica a alguien que sufre de algo y que se dedica a exhibirlo para pedir, obtener y subsistir; ‘indigente’, el que no dispone de casa y no tiene los suficientes recursos económicos para alimentarse, vestirse, etc., entre otros casos.

Dichos saberes de carácter moral y estético son algunas interpretaciones comunes que al ser enunciadas permiten comprender formas de percepción social del habitante de calle. Por eso

---

<sup>15</sup> A juicio de Butler, Foucault se refiere a una relación que está ligada a sistemas de poder, en la que se le impone al sujeto una ley de la verdad que él debe reconocer y que otros tienen que reconocer en él (2009: 158). Lo que podemos “ser” está restringido por un régimen de verdad (formas de racionalidad) que ofrece un marco para la escena del reconocimiento, al bosquejar la figura que deberá tener quien sea sujeto de tal reconocimiento y proponer normas accesibles para el acto correspondiente. Para Butler, Foucault lo que “no dice es que el cuestionamiento del régimen de inteligibilidad mediante el cual se establece mi propia verdad es motivado, en ocasiones, por el deseo de reconocer a otro o ser reconocido por él. La imposibilidad de hacerlo dentro de las normas de que dispongo me fuerza a adoptar una relación crítica con ellas” (2009: 40).

cuando se actúa dentro de un marco semántico legitimado por procesos de comunicación y de socialización, vale decir que al momento de apropiarnos de definiciones demasiado estrechas para concebir lo humano, se ponen límites mentales a aquellas vidas que poco a poco se convierten en impensables. De suerte que se producen sujetos en estado de vulnerabilidad extrema, sujetos que en suma se convierten en una población flotante en estado de abyección y estigmatización, por lo que resulta excusable excluirlo.

Butler (2011), argumenta que no podemos tener un acceso directo a lo que se entiende por realidad sin una representación por lo menos parcial de la misma. El reto es que al sedimentarse lo transmitido en la esfera pública se produce una alteración en el ámbito del conocimiento que exige nuestra valoración de la realidad. Los marcos epistemológicos que están a nuestra disposición posibilitan pensar el límite entre el adentro y el afuera, que es lo que permite a algo tener sentido y asentar su significado. No obstante, dudar sobre la certeza o la legalidad de un marco legado o divulgado, demuestra que el escenario que iba a describir nunca determina lo que pensamos, reconocemos y aprehendemos. Tal como lo afirma Butler (2010), algo excede el marco que constantemente es excluido, el marco está siempre dejando algo fuera. Sin embargo, aquellas excepciones que pueden ser percibidas alteran nuestro sentido de lo que se admite por realidad. Esto posibilita no conformarse con la comprensión impuesta acerca de un estado de cosas.

Parece que nuestra capacidad de identificarnos o responder a una demanda de un rostro humano está mediada por marcos culturales de referencia que en algunos casos humaniza y deshumaniza. La relación de deshumanización particularmente se da ante la no identificación de la precariedad de los otros, en la que hay cierta pérdida y que en algún sentido es portadora del mensaje de violencia. Al negar la precariedad y vulnerabilidad del otro se niega la condición ontológica que constituye a todo ser humano. De ser así, estaríamos olvidando que nuestros cuerpos están expuestos a lazos sociales y organizaciones políticas, que históricamente generan un reconocimiento diferencial de la vulnerabilidad humana. Por ello, para pensar la desrealización de los rostros de la calle por medio de la representación mediática, debemos analizar los modos más comunes que están al servicio de una personificación y que contienen la idea que defienden: una forma de regulación en la que se asigna o se niega el reconocimiento.

## **Representaciones públicas de los rostros precarios**

Dentro de este orden de ideas exponemos a continuación opiniones, comentarios, testimonios, consideraciones del tipo valorativo en las que se producen manifestaciones públicas que inciden en los puntos referidos al ámbito filosófico. Por una parte, la cuestión radica en que algunos fragmentos rastreados den pistas que permitan trazar coordenadas de las condiciones de comprensibilidad, desde una perspectiva ontológica (qué son) de los habitantes de calle. Por otra parte, resulta obvio que en los contenidos se apuesta características propias del reconocimiento social y en el telón de fondo marcos epistémicos (esquemas de pensamiento). Analizaremos algunas noticias en las que las instituciones, el oficialismo y la oposición manifiestan por medio de discursos, parámetros de reconocibilidad sobre los habitantes de calle. Hablaremos de marcos de exposición de la realidad y para ello, las siguientes declaraciones públicas ilustran formas específicas de racionalizar el problema:

A) El anuncio de una mayor inversión para la atención de esta población se unió al nuevo modelo de atención integral para los habitantes de calle, que serán atendidos por psicólogos y psiquiatras, y se les dará atención para quienes consumen sustancias psicoactivas. Además se ampliara el espacio en los centros de ayuda para esta población (Peñalosa anuncia recursos para los habitantes de calle, 2016: 5).

B) El distrito, la Secretaria de Integración Social han venido realizando campañas para incentivar a los drogodependientes a rehabilitarse de manera voluntaria en los Hogares de paso, ya que no los pueden obligar según la constitución política de Colombia (Puentes, 2016: 29).

C) “No hemos descansado en ofertar las diferentes alternativas para que recuperen su vida, para que se restauren desde el punto de vista humano y de su dignidad, y para que lleguen a los centros de atención para que se desintoxiquen, para que vuelvan a trabajar y para que recuperen su opción de vida”, aseguró la secretaria de Integración Social, María Consuelo Araujo (Reyes, 2016: 6).

Podemos observar que en las interpretaciones ofrecidas regularmente caracterizan al habitante de los espacios públicos desde una diagnosis psicopatológica<sup>16</sup>, asociado a la dependencia de sustancias psicoactivas, que consideran definitorio para prescribir su condición. La determinación se puede inferir que se da a través de un cuadro clínico psiquiátrico, de tal forma que el nivel de consumo se relaciona de manera unilateral a un trastorno (insania) mental y física. El síndrome de dependencia en el enunciado B) define de manera reducida los comportamientos cognoscitivos, fisiológicos y deseos de estas vidas precarias. Por eso el tratamiento que se ofrece para aquellos toximaniacos es a partir de un proceso de rehabilitación para volverse humanos dignos de inclusión, productivos (declaración C). La inducción ofertada de humanidad en el anuncio A) se presenta que es dada por expertos, alternativa que le permite a quien lo aspire o necesite reafiliarse y adaptarse al modelo conductual para que sean reconocidos socialmente.

En contraste, veamos otras narraciones públicas en la que se hace referencia a un debate entre entes del estado (Consejo y la Personería de Bogotá), en lo que respecta al conflicto entre los habitantes desalojados del Bronx y la otra ciudadanía que reside en la zona. Las declaraciones son realizadas por una autoridad reconocida que manifiesta la posible “limpieza social” como un procedimiento posible que no reconoce la dignidad humana de estas personas. Por otra parte, los ciudadanos denuncian la inseguridad e inquietud por el incremento de atracos, disturbios y daños que algunos habitantes de calle han cometido:

D) [...] “a los habitantes de calle se les quiere hacer una limpieza social a través de la donación de alimentos envenenados para quitarles la vida.” [...] “No podemos permitir que, en las marchas que se están haciendo digan que los quieren sacar de la ciudad,” dijo la personera, denunciando el tono que han adquirido las protestas ciudadanas”. [...] Lo que estremece es ver cómo los ciudadanos, cuando las autoridades no les cumplen de manera inmediata sus solicitudes de protección, ven como éticamente válido tomar la justicia por mano propia. El patrón es el mismo: se utilizan discursos que le quitan derechos a una población (en este caso, los habitantes de calle), a tal punto que se vea como necesario y justificado erradicarlos (“Los habitantes de calle y la limpieza social”, 2016: 30).

---

<sup>16</sup>Disciplina que estudia los trastornos mentales de origen orgánico que alteran el comportamiento y que son considerados como anormales, ya sea por la falta de adaptación de una persona al entorno, a códigos morales, o que actúa de manera irracional o incomprensible para otras personas, entre otros criterios de valoración.

E) Ellos se concentraron en cambuches en los andenes, desmejorando la calidad de los habitantes de ese barrio, quienes han asegurado en varias ocasiones que no se atreven a salir de noche (Arias, 2016: 4).

F) Inseguridad, tensión y miedo es lo que viven decenas de personas en diferentes puntos de la ciudad debido al apoderamiento de los habitantes de calle de varios sectores (“El reto que trae el fin del Bronx”, 2016: 5)

En primer lugar, podemos advertir que en los enunciados D), E) y F) se asume la crisis de los habitantes de la calle que se desplazan por la ciudad a partir del acontecimiento del desalojo del Bronx, aunque este no sea un problema nuevo. En primer lugar, podemos advertir que en los enunciados D), E) y F) se asume la crisis de los habitantes de la calle que se desplazan por la ciudad a partir del acontecimiento del desalojo del Bronx, aunque este no sea un problema nuevo. Ahora, esta forma de destierro es el retorno de un problema social no saldado, en parte, producto de políticas públicas pasadas que son retomadas. El Cartucho o el Bronx son escenarios donde convergen diversas problemáticas sociales, lugares que después de destruidos, tiene como consecuencia el que se conformen eventualmente otros resguardos. La exclusión de esta población conlleva a que se reubiquen en otros espacios. En segundo lugar, también se habla en el enunciado D) de la mal llamada limpieza social, término que hace referencia al acto, por quienes lo perpetran, de eliminar ciertos cuerpos (entendidos como sucios) de la sociedad. En otras palabras, extirpar del cuerpo social ciertas condiciones anómalas que se conciben como necesario eliminar<sup>17</sup>. Butler plantea que en el marco de la guerra los medios de comunicación juegan un papel importante al representar por medio de noticias, narraciones e imágenes modos de juzgar que también hacen parte del conflicto. Después de todo, al distinguir entre las vidas que van hacer conservadas y las que pueden ser destruidas o no son merecedoras de dolor, se ponen en la mira a las poblaciones blanco:

---

<sup>17</sup> Véase el estudio del Centro de Memoria Histórica: Limpieza social Una violencia mal nombrada, en la que estos actos de barbarie se comprenden de manera general y se ajusta en lo relacionado con el termino de exterminio social: “una identidad juzgada como peligrosa la torna en depositaria del mal condenándola a la proscripción y al homicidio” (2015: 17).



Cuando hablamos de "poblaciones objetivo" estamos hablando de gente que ha sido agrupada dentro de un marco y por un marco, que se han convertido en el foco de una serie de cámaras y cuyo estatus de objeto depende fundamentalmente de una máquina que enfoca su realidad, circunscribiendo tanto su precariedad como su carácter desechable (Butler, 2011: 16).

Las operaciones de ordenamiento de los enunciados D), E) y F) hacen cobertura de unos actos de habla públicos manifestados por algunos habitantes del sector contra la presencia de los habitantes del espacio público. Esto permite pensar que hay cierto repudio de la comunidad que exige el desalojo de estas vidas precarias por las diversas actividades que realizan (expresión D), ya que generan una percepción de inseguridad (expresión F) y miedo que afecta las ventas de los locales comerciales y alteran el orden en las zonas residenciales del centro de la ciudad (expresión F). El asunto, en general, plantea una doble discusión, por un lado, se presenta a los habitantes de la calle como una horda de ladrones y sabotadores que deterioran el espacio público; por otra parte, se utilizan amenazas de exterminio contra estas minorías en caso que no se logre una intervención estatal efectiva del fenómeno que prime sobre los intereses de la mayoría.

El problema que sugiere Butler es que el encuadramiento de una población modelada como amenazas "destructibles" son vidas que no se perciben del todo como vidas que merezcan ser lloradas. En el sentido que estas vidas desposeídas al vivir obstinadamente en un estado negado permiten que algunas formas de violencia contra esas personas no se consideren como tal un delito. Presumamos que ante las vidas precarias marcadas como gente 'maleante' se justifique una defensa contra ellas. De haber pérdidas, el marco autoriza a no afligirse ni sentir una acción como violenta, suprimiendo con antelación la culpabilidad y argumentando la indiferencia. En efecto, las condiciones de pobreza, desplazamiento, enfermedad y hambre que padece esta población pueden inducir a ejercer violencia en su contra, así como también determinadas reacciones por parte de ellos. Como dice Butler, que "la aprehensión de la precariedad conduzca a una potenciación de la violencia, a una percepción de la vulnerabilidad física de cierto conjunto de personas que provoque el deseo de destruirlas" (2010:15).

Denunciar públicamente con una voz que no es propia de las personas que viven en la calle que se les están negando derechos (enunciado D), es un acto performativo en cierto modo, en tanto que representa una interpretación de las condiciones de dichas vidas precarias y en la que se reproduce socialmente una materialización del nivel de exclusión en que se encuentran. No significa que si se pronuncia públicamente algo sobre el habitante de calle vaya a tomarse siempre como un discurso de hostilidad. Ese acto público puesto en escena en el enunciado D) reclama tolerancia y respeto ante la complejidad del fenómeno y muestra la brecha que hay entre los derechos que las vidas precarias están ejerciendo como lo es buscar un asentamiento temporal, aunque no tengan autorización. Para Butler la intención de un discurso público no pertenece al hablante que enuncia, sino que es el receptor el que más tarde se la asigna (Butler, 2006a). Lo que podemos observar aquí es que hay demandas éticas, interpretaciones y un conjunto de juicios en disputa que poseen una fuerza sobre la dispersión de los habitantes y su colonización contingente del espacio público.

Las peripecias cotidianas de la población habitante del espacio público son las de adoptar los frágiles linderos de la diáspora por toda la ciudad como una condición vital para sobrevivir. Las políticas de intervención del gobierno como medidas de seguridad para recuperar el espacio público, que ha sido habitado por habitantes de calle, han generado no solo la persecución contra las llamadas ‘ollas del vicio’, sino contra las personas generando otro tipo de desplazamiento forzado. Para argumentar lo dicho analizaremos seguidamente versiones divulgadas por medios de comunicación, en su orden, enunciados por la ciudadanía, ONG’S y funcionarios públicos, en lo que respecta a las operaciones de poder y el abuso de autoridad que se ejerce contra habitantes del espacio público:

G) La situación tiene preocupado a los trabajadores y habitantes de esta zona, pues, según ellos, la policía lo que ha hecho es desplazar por una cuadra distinta cada noche a estas personas” (“Sigue lío de inseguridad”, 2016: 4).

H) Las medidas de las alcaldías municipales para impedir que los habitantes de calle del Bronx migren a sus municipios parte de la criminalización de los habitantes de calle y de la mala información al resto de población, al invitarla a pensar en el habitante de calle como ladrón o usuario de drogas. En una escala internacional, el progreso y el desarrollo urbano

se definen por la ausencia de personas en habitabilidad en calle... Acá se está jugando a "embellecer" zonas de la ciudad para esconder problemáticas sociales muy complejas [...] ONG Parces (Marín, 2016).

I) Según el funcionario, aunque no saben exactamente quién dio o ejecutó la orden de trasladar los habitantes de calle al Eje Cafetero, sí se sabe que hubo una salida masiva de los mismos a destinos en esta zona del país [...] “A nivel de detalle y conociendo la caracterización de cada uno de ellos, pudimos establecer que más de 300 llegaron de la ciudad de Bogotá, el argumento que ellos nos esgrimen es que fueron atendidos por el Distrito, que los montaron en un bus para Pereira y que les dieron casi como un subsidio de alimentación para el camino”, relató el funcionario. (“2 mil habitantes de calle habrían sido llevados de Bogotá al Eje Cafetero”, 2016).

J) Lo que pasa es que cuando hubo la intervención del Bronx el alcalde de Bogotá nos envió un camionado de indigentes para acá”, asegura un habitante de Zipaquirá. (“Denuncian que habitantes de la calle son trasladados de Bogotá a municipios cercanos”, 2016).

Desde esta perspectiva analicemos que las políticas públicas que intentan evadir el problema, más las trasgresiones progresivas de los agentes gubernamentales que apoyan una desterritorización interna, degradan a esta población a tal punto que desligan la relación que hay de lo humano con su entorno. El enunciado G) expresa que la policía coacciona a los habitantes de la calle para que se movilen permanentemente. Debemos preguntarnos si estos operativos son para evitar tanto aglomeraciones de dichas personas como polémicas contra las acciones improvisadas de asistencia integral del Distrito. Como ya lo hemos visto la violencia contra esas personas errantes sucede en la calle sin que la policía lo considere delito por estar criminalizadas y definidas sus conductas por el policonsumo (enunciado H). Debido a la migración esporádica de estas poblaciones vulnerables a municipios aledaños de Bogotá, funcionarios encargados han adoptado medidas para evitar su ingreso y proliferación (enunciado H y J).

Examinemos que el enunciado I) indica que cierta parte de la población que vive en el espacio público fue expulsada de la capital a otras zonas del país. Por el momento especulemos que financiar alimentos y transporte a esas personas (enunciado I) es deshacerse a corto plazo de un problema social que parece indeseable, por perturbar el progreso y embellecimiento en cuanto al entorno físico e imagen de la ciudad (enunciado H). ¿Acaso ocultando la miseria por medio de un proceso sistemático de exclusión se puede regular que la gente no se identifique con la vulnerabilidad y precariedad insoportable a la que todo humano está expuesto? ¿Son formas políticas que intentan negar la mirada y el contacto con el otro? Una respuesta de Butler (2017), al asunto anotaría que la ausencia de reconocimiento de la socialidad de la política y la socialidad constitutiva de los cuerpos reproduce indudablemente conflictos sociales complejos.

La desintegración social ocurre cuando se pretende superar el problema independientemente de sus actores. Cuando una persona o población es despojada y expulsada por agentes del gobierno, aunque lleguen por sí solos a otro lugar del territorio, no tienen a donde ir porque deben encontrarse en un estado indeterminado de tránsito por su desposesión. Es así como el poder gubernamental expropia de manera permanente a los habitantes del espacio público y delega la otra parte de la responsabilidad a sus conciudadanos. Entonces reaparece la fuerza pública como un instrumento neutral en caso de tensión social. Sin embargo, esta población errante, expulsada de una calle a otra, de un municipio a otro, de una ciudad a otra también ocupa un espacio imaginario que no se reconoce.

En el sentido que las representaciones sociales o valores atribuidos al personaje en el escenario de calle, siguen siendo algo inaprensible, irreal, en la manera que mediante la reproducción prolongada de ciertos marcos de reconocimiento, se tiende a inhibir a los espectadores su capacidad de atención. Enseguida, analizaremos algunos actos de habla representados a nivel escrito de académicos expertos en el tema y de vidas precarias que habitan en lo público:

K) “La marginalidad tiene una percepción de libertad que se ve atacada en un sitio que los acoge.” Docente facultad de psicología de la Universidad de la Sabana Neila Díaz (“Poca recuperación de habitantes de la calle”, 2016: 2).

L) “Cuando se da una moneda se resuelve el problema de orden conyuntural, pero en una escala social más grande estamos ayudando a reproducir un problema que se debe solucionar con atención sicosocial y médica.” Director de la maestría de Educación de la Universidad de La Sabana (“Campaña por los indigentes”, 2016: 4).

En el enunciado K), se considera que las subjetividades marginales ofrecen resistencia ante la adopción de normas de reconocimiento dispuestas a manera de prerrequisito en los centros de atención, normas que cumplen con la función de regular la admisión a una organización política establecida. El enunciado L) evalúa que dar limosna a esta población es un factor asistencialista que asienta la permanencia del habitante en la calle, en vez de eso la docente (enunciado K) sugiere tratar afondo el problema con acompañamiento psicosocial; con el cual se les hace un llamado en su contexto para que cada quien genere su propio proceso de recuperación según lo que padece. Sin embargo, en ocasiones, aunque sean reconocidos los habitantes de calle desde su potencialidad más que desde su incapacidad, el proyecto de reconocimiento es falseado al basarse en ciertas formas neoliberales de racionalidad “por cuanto hace a esos colectivos responsables de su misma posición precaria o de su acelerada experimentación de la precariedad” (Butler, 2017: 145).

¿Qué sentido tiene el acto de pedir y dar limosna? Es prudente responder a esta pregunta y sostener que la persona que necesita lo que expresa, como lo es pedir dádivas a otros para satisfacer el deseo auténtico que padece, lo hace para conservar su humanidad. Ofrecer una ayuda al menesteroso no lo libera de su condición de indigencia, pero tampoco es lo que lo mantiene excluido, las condiciones de clase y orden social no se agotan en estas pequeñas acciones. Por el contrario, se aprecia que en ese intercambio se da un reconocimiento de uno mismo. La capacidad de detenerse al llamado y mirar al rostro que acude a nosotros, es un signo de respeto de la vida, aun cuando tenemos la opción de dar una respuesta negativa. Dicho encuentro, es lo inestimable y a su vez es también una oportunidad para conocer, valorar y asumir parte del drama de la humanidad.

La paradoja a juicio de Butler (2010; 2017) es que, si bien los cuerpos necesitan de alimento, cobijo, protección ante enfermedades, lesiones y violencia, puesto que los cuerpos urgen de otros cuerpos para su sostén y supervivencia, entonces no podemos ser responsables

únicamente de nosotros mismos, ni autosuficientes económicamente en unas condiciones en que la autonomía ha quedado ligada en términos estructurales. Con esto en mente, vemos dos nociones dispares de sujeto inteligible entre la interdependencia y el individualismo. La autora critica la concepción neoliberal de autonomía que exhorta a las personas a alcanzar el éxito económico ante lo más próximo, aquello de lo que nadie está exento, que es la precariedad y vulnerabilidad. Condiciones humanas que suelen ser marcadas como un resultado del fracaso como individuos. Continuemos con el análisis:

M) “Juan Carlos Córdoba, un habitante de calle que ha estado en reuniones para hablar de esta situación, expresó: “no nos gusta un encierro, yo he ido a los centros, pero luego me voy. Pedimos que así como nos sacaron de un lugar, nos den donde poder estar. Necesitamos una parte en que nos respeten (“Los campamentos no son la solución”, 2016: 7).

N) “La universidad de la vida es la calle y lo que no aprendió en ella se aprende en esos centros porque uno comparte con delincuentes. Además meten droga y uno termina fumando de todo” Carlos, un joven exhabitante de calle (“Me escapé de varios centros, exhabitante de calle Bogotá”, 2016: 5)

O) “Yo soy desplazado de la violencia de El Bronx y antes habité el Cartucho. Los policías que me agredieron hace un mes dijeron que yo vendía vicio y con esta tutela quiero probar que eso no es cierto: a mí me cargaron con droga. Cometieron arbitrariedades conmigo. Me cansé de tanto desprecio y espero que la justicia me crea, porque nos tenemos que respetar unos a otros, incluidas las autoridades” [...] Duque Pulgarín defiende en su demanda su identidad de habitante de calle y le recuerda a la justicia que es un ser humano, al que incluso la Policía le debe respetar su proyecto de vida. Pide protección para su derecho al trabajo, ya que las “prácticas inhumanas” de la Policía le imposibilitan trabajar en el Parque Tercer Milenio, y reclama no ser tratado como un criminal por el hecho de habitar la calle (“Uriel Duque, el habitante de calle que entuteló a la Policía”, 2018).

El enunciado M) concuerda con el enunciado K) en cuanto a la resistencia de algunos habitantes de calle ante normas establecidas en centros de acogida. Igualmente, reclaman un territorio en el cual puedan llevar una vida vivible, por eso expresan actos performativos de persistencia mediante la ocupación de espacios públicos, aunque también sean constantemente restringidos y provisionales. Tal es el caso de negación sistemática que ignoramos en su exilio los significados existenciales que ellos le otorgan al entorno del espacio público. Respecto al enunciado N) se expresa que hay algunos centros en los cuales se potencializa la drogadicción a causa de que hay condiciones que no son favorables. Por otra parte, se manifiesta la experiencia propia del desplazamiento, la violencia policial y desprecio reiterado que es autorizado por las definiciones o marcas que asumen sus cuerpos, (criminalizados, patologizados, etc.), por el hecho de aparecer en lo público y percibido ante otros con cierta indiferencia como si fuera prácticamente natural (enunciado O).

¿Cómo se refieren a sí mismos los que son excluidos? Podemos desvelar que, en la sombra de la escena pública se perciben a sí mismos como seres prescindibles, “que en un plano afectivo o corpóreo ya se percatan de que su vida no merece salvaguardia ni protección ni valor alguno” (Butler, 2017: 199). Por eso a partir de la interpelación, cada experiencia frágil de reconocimiento desea que se le reconozca su humanidad. Como se advierte el reconocimiento se dificulta cuando esta población desposeída no acepta los términos que se le asignan. Al distanciarse de la norma, su sentido de pertenencia social es perjudicado, y ese extrañamiento ante lo enmarcado los hace ininteligibles. Después de todo, vemos cómo lo “ilegible puede llegar a constituirse como grupo, desarrollando a la vez formas de hacerse ininteligibles entre ellos” (Butler, 2017: 44).

La resistencia de estos cuerpos no dignos de duelo y expuestos en los espacios públicos da lugar a una forma de vida que niega adoptar ciertas actitudes socialmente para lograr ser. De una u otra manera asumen su situación precaria de vivir en el espacio público, unos por contingencia y otros porque eligen esa posibilidad de vida. Los seres precarios que habitan en lo público surgen entonces como consecuencia de cierta condición de desposesión, cuerpos que tienen en la precariedad y la vulnerabilidad su impulso fundamental de persistir. Pero la forma de liberación que pretenden lograr, dice Butler, “no es la propia libertad, sino más bien una exención imposible y violenta de las necesidades de la vida” (2017: 52).

Convengamos por tanto que, son seres extáticos entregados a la precariedad deseando en ese camino vivir una vida para sí antes de la muerte.

Complementando lo que comenta Butler acerca de la necesidad que motiva a los cuerpos de las vidas precarias para actuar, en este caso, en el espacio público por la indigencia y el hambre, suele ser entendido mediante el instinto que le atribuimos a los procesos naturales, inducidos y condicionados por cuestiones políticas, sociales y económicas. En cuanto a la libertad, no necesariamente es alcanzada por quienes no padecen de hambre. Ahora bien, las necesidades fisiológicas del humano no pueden entenderse como algo visceral independiente de la conciencia. Por el contrario, para satisfacer el deseo del cuerpo precario se necesita de la conciencia inmediata de tal condición y de un estado de cosas que le rodea. Es imprescindible tener la capacidad de contemplar, elegir, realizar actividades y conductas para alcanzar, aunque sea temporal, su sustento, el cual no está controlado por el individuo. La conciencia del sujeto brota no solo del deseo sino también de la interacción con el otro. Todo obrar humano tienen límites.

Por otra parte, el reconocimiento de estas vidas depende, básicamente, de que haya una modalidad de presentación, una condición para su aparecer, mediante un medio o un modo de escenificación. Sin embargo, la demarcación contiene un problema cuando los actos discursivos relacionados con el reconocimiento o su negación no siempre están explícitos. Los excluidos no siempre se nombran ni tampoco son los mismos, porque son otra clase de vidas sobre las que se referencia el miedo, la delincuencia, las enajenaciones mentales. Esto involucra la reducción de la comprensión pública y la inteligibilidad de estas condiciones convergentes de vida. Desde este ángulo, el marco normativo es un apoyo cognitivo que tipifica y “comanda cierta ignorancia sobre los «sujetos» en cuestión, e incluso racionaliza esta ignorancia como necesaria para la posibilidad de hacer juicios normativos fuertes” (Butler, 2010: 199).

Como sabemos, el marco en el que pensamos matiza y predispone ciertos tipos de contestaciones morales en sustento de lo normativo, que hacen posible habitar la indiferencia. Sobre las ideas expuestas se puede inferir que hay marcos prefabricados que exigen, producen y restringen la interpretación de las vidas precarias en cuestión, concebidas desde un conflicto mutuo con los demás habitantes y mediante los cuales ejercemos nuestra



capacidad de juicio. Los presuntos juicios de tensión y antagonismo al sedimentarse en la esfera pública inducen de manera negativa sobre la comprensión de la complejidad del problema. Dicho en otras palabras, no necesitamos comprender la vulnerabilidad original respecto a otro, sino sólo y reiteradamente juzgar.

Desde un punto de vista crítico debemos explorar nuestro propio pensamiento respecto a quién es un sujeto reconocible. Justificaciones que pueden estar sostenidas sobre prejuicios cuando no advertimos la interdependencia que nos excede: “Juzgamos un mundo que nos negamos a conocer, y nuestro juicio se convierte en un medio para negarnos a conocer ese mundo” (Butler, 2010: 215). Salir de la senda marcada para el reconocimiento de las vidas precarias, es conocer que la conciencia se pierde en la medida que negamos por costumbre (una especie de ceguera ontológica en nuestro habitual actuar) lo que está ante los ojos de la existencia común y en las experiencias en las que estamos implicados.

## Conclusiones

Al comenzar estas reflexiones conviene explicar que buscando una contestación a la pregunta central de la investigación: ¿Cómo las normas de reconocimiento crean fronteras de exclusión y de qué manera ciertas vidas precarias no consiguen habitar el mundo social de forma realizable? Decimos que la respuesta se hace a raíz de lo desarrollado. Con las consideraciones anteriores podemos afirmar que es mediante marcos de pensamiento que definen qué vidas son humanizadas e inteligibles dignas de reconocimiento, que dejan seres por fuera de tal umbral. Estos modelos de comprensión e interpretación dados reducen y ponen en juego nuestra capacidad de respuesta ante procesos sedimentados de exclusión social. El reconocimiento previo no se logra entonces porque estamos influenciados por juicios normativos dispuestos en la esfera de lo público y por prejuicios que, al reiterarse, asientan nuestra adopción de perspectiva en la praxis social e imponen una negación futura. Con respecto a esto, se sustentó que hay enmarcaciones que generan puntos ciegos inherentes en la interdependencia con las demás personas, que no dan cuenta de la vulnerabilidad y precariedad compartida, supuestas como una forma de constitución y desposesión fundamental que imposibilitan el reconocimiento pleno.

Atendiendo a la disertación presentada podemos aceptar que las prácticas de reconocimiento o su ausencia son una red de relaciones reiteradas entre sujetos que los hace y deshace. De acuerdo con Butler, dependemos de lo que no somos para persistir en el ser humano. El estar inmerso en un entorno de normas, condiciones históricas, organizaciones sociales y políticas que sostienen la precariedad de la vida, es ser con otros y para otros, entregados de manera ineludible a la interpelación con los demás para existir socialmente. Lo humano es de igual forma una contestación, es la respuesta que proporcionamos a la demanda del otro. Solo podemos conservar nuestro propio ser si se dan actos de reciprocidad en el reconocimiento, en el caso inverso no se considera fácil conservar una vida realizable y prolongada. En este sentido la desrealización del otro sucede cuando se niega, mediante esquemas de pensamiento dentro del cual proceden, los vínculos de interdependencia social.

La noción común de lo humano ha funcionado como una norma o marco de reconocimiento. Por eso apreciamos mediante posturas valorativas expresadas en elocuciones estatales y enunciados civiles que algunas vidas no son humanizadas, no están conceptualizadas dentro

del marco referencial de una cultura política imperante. La relación de la deshumanización con los discursos se establece cuando contienen fronteras de inteligibilidad humana, que en el plano social procuran justificar toda práctica que dé lugar a la exclusión. Poner en relieve los marcos de evaluación situándonos en un punto de vista anterior a la operación de la enmarcación de lo humano en escena, posibilita reivindicar la experiencia sensorial. La capacidad de aprehensión de vidas precarias no reconocidas es un instante de apertura, un modo de percibir una dimensión primaria del cuerpo que no se agota en conceptualizaciones cognitivas.

Establecer perspectivas críticas mediante las cuales se pueda ejercer una distancia ante modos de conocimiento establecidos, supone romper con hábitos de juicio realizados inadvertidamente y autorizados de manera previa, según modelos que pretenden regular lo que podemos sentir y pensar. Los medios no solo informan sobre la vulnerabilidad, sino que ellos mismos participan en la definición, haciendo de la divulgación de la información algo creíble respecto a la vida en común. Expusimos cómo algunos términos mediante los cuales se conceptualizan las vidas precarias predisponen ciertas respuestas morales y conclusiones normativas. Hay que decir también que la intención de un discurso público que enmarca un determinado problema no sólo depende del hablante que hace la elocución, sino también del receptor quien es el que le asigna cierta comprensión.

Indagar por la forma en que la norma se establece y normaliza es el primer paso para no darla por sentada. Las normas de reconocimiento y su ideal regulatorio tienen un desfase cuando entran en conflicto con los seres humanos que no la adoptan. Para que la norma sea objetiva debe ser discutida, modificada en sus términos y alcances, a partir de la mediación y la capacidad de acción que siempre está sumergida en una relación indisoluble e inestable con los otros en el devenir de la historia. Las manifestaciones de las vidas que moran en el espacio público son una forma de exteriorización de la persistencia humana, cuyo propósito vital es sobrevivir, pero también el de someter las normas de reconocimiento al deseo de los cuerpos. Quienes han estado degradados por la norma a expensas de lo humano, son seres que tienen la necesidad de reclamar la posibilidad de una vida buena y defender su existencia y significación en lo público.

Por lo demás, estamos en condiciones de comprender praxis sociales de reconocimiento cuando las concebimos previamente y tenemos en el encuentro social una perspectiva participativa y actitud para ello. Consideramos que para continuar con la reflexión resulta prudente explorar de manera crítica nuestras propias posturas de reconocimiento en todo espectro de la vida cotidiana. Convendría preguntarnos en una investigación posterior si la falta de reconocimiento hacia otras personas implica un modo de negación de sí mismo, o si la autonegación de reconocimiento es una consecuencia relacionada con el no reconocimiento de los demás. La aproximación conceptual alrededor del reconocimiento de lo vulnerable y lo precario es entendida aquí como una vicisitud fruto de las relaciones humanas. El reconocimiento es un quehacer indiferenciado entre amos y esclavos que consiste en respetar el profuso deseo de persistir ante las condiciones de la vida.

En lo particular, considero que lo que más agudiza la problemática de la habitabilidad de la calle es esperar a que las vidas precarias decidan algo que ya está decidido de antemano. Me refiero a buscar por el medio de políticas que se adapten al paradigma de intervención establecido, orientado a conservar una determinada forma de vida. Lo que queremos de ellos entra en disputa con las propias perspectivas de sus vidas. No se suele sospechar que es ese mismo modelo para el reconocimiento lo que los lleva a la penuria. Por el momento, negociar ese deseo vital de pensar y obrar en lo público tal vez sea la única expectativa. Sin embargo, no podemos dejar de reflexionar el desencanto que produce el ver a personas viviendo en las calles; preguntarnos por la negación de lo precario en lo humano y las consecuencias que prevemos para el cuerpo social por acostumbrarnos a valorar la apariencia de estos habitantes en el espacio público.

Esta investigación tuvo como intención ampliar la comprensión del fenómeno social de la habitabilidad en la calle a partir del problema del reconocimiento. Aunque el marco propuesto para tal fin, en cuanto a la interpretación selectiva de los hechos sociales plasmados en los medios masivos de comunicación reducen el contenido y la capacidad de atención del tema, este ejercicio de rastrear noticias también sirve para situar el mismo problema, puesto que, al encontrar mecanismos que operan en la esfera pública mediante los cuales se presentan las vidas precarias ya caracterizadas y valoradas moralmente, se posibilita demostrar cierto grado de reconocimiento social. Empero, hay que reconocer que sigue

siendo un reto juzgar con prudencia a la población de estudio y tomar distancia ante los juicios emitidos en la razón pública, por el simple hecho de que estamos inmersos en el imperio de las costumbres de pensamiento de la sociedad de la cual somos parte.

## Bibliografía

- Arias, E. (22 agosto 2016). Ciudadanos piden solución definitiva por proliferación de habitantes de calle. *Publimetro*, p. 4. Impreso.
- Azaovagh, A. (2014). La representación desigual de la humanidad en los medios de comunicación. *Cuadernos del Ateneo*. Número 32, p. 142-155. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5241122>
- Buela, A. (s.f.). ¿Qué es metapolítica? La metapolítica es el fundamento último de la política y a la vez establece el paradigma en función del cual la política debe actuar. Recuperado de [http://www.arbil.org/\(26\)meta.htm](http://www.arbil.org/(26)meta.htm)
- Butler, J. (2001). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- Butler, J. (2001). *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*: Instituto Europeo para Políticas Culturales Progresivas. Recuperado de <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos aires: Paidós.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. (2006a). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2006b). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2009a). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2009b). *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires. Paidós
- Butler, J. (2009c) *Performatividad, precariedad y políticas sexuales*. AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana. Vol. 4, 3. p. 321-336. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/623/62312914003.pdf>

Butler, J. (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. México, D.F: Paidós.

Butler, J. (2011). *Violencia e estado, Guerra, Resistencia. Por una nueva política de izquierda*. Madrid: Katz Editores.

Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Editorial Planeta Colombiana S.A.

Campaña por los indigentes – se busca concientizar sobre la real ayuda para los habitantes de calle. (24 agosto 2016). *ADN*, p. 4.

Cano, M. (2017). Agencia crítica y desposesión. La actualidad de la pregunta por la libertad en Judith Butler. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. Número 56. p. 263-277. Recuperado de <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/982>

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Limpieza social. Una violencia mal nombrada*, Bogotá, CNMH – IEPRI, 2015.

Denuncian que habitantes de la calle son trasladados de Bogotá a municipios cercanos. (21 agosto 2016). Recuperado de <http://www.noticiasrcn.com/nacional-regiones-centro/denuncian-habitantes-calle-son-trasladados-bogota-municipios-cercanos>

Derrida, J. (1989). *Firma, Evento, Contexto, en márgenes de la Filosofía*. Madrid: Catedra.

El reto que trae el fin del Bronx – Crece zozobra en varias zonas de la ciudad. (22 agosto 2016). *ADN*, p. 5

Foucault, M. (1973) *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

Gambarotta, E. (2017). El cuerpo del postestructuralismo. Problemas epistemológicos a partir de la perspectiva de J. Butler. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*. Número 39. Recuperado de <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0101328916301706>

Gorriti, J. (2015, 10 de junio). Sujeción y reconocibilidad contra la inocencia del reconocimiento. *Astrolabio*. Número 14, p. 28-50. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/10804>

Guzmán, N. (2016). Las rutas del viaje en la cuestión del reconocimiento: un diálogo con la obra de Judith Butler. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Volumen 37, Número 114, p. 133-148. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5677850>

Hegel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.

Honneth, A. (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. Número 35. Recuperado de <http://revistas.um.es/daimon/article/view/268741>

Honneth, A. (2011) *La sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Trotta.

Ingala, E. (2017). Cuerpos vulnerables y vidas precarias. ¿Un retorno de lo humano en la filosofía política de Judith Butler? *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, p. 879-887.

Jerade, M. (2016). Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo en Judith Butler. *Open Insight. Revista de filosofía*. Volumen 7, Número 11. Recuperado de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-24062016000100119](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-24062016000100119)

León, J, Mendoza, M, Rubio, M, Cortés, E, Arias, J, & Puentes, D. (2016). *El Bronx. La revelación del infierno*. Bogotá: Círculo de lectores.

Lévinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Editorial Sígueme.

Los campamentos no son la solución. Rechazo a encierro de habitantes de calle. (26 de agosto de 2016) ADN, p. 7.

Los habitantes de calle y la limpieza social. (31 agosto 2016). *El Espectador*, p. 30.

Marín, A. (10 de junio de 2016). Vecinos de Bogotá cierran sus puertas a quienes habitaban el Bronx. *El Espectador*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/noticias/bogota/vecinos-de-bogota-cierran-sus-puertas-quienes-habitaban-articulo-637131>

Magnet, G. (2016). ¿Una crítica inmanente radical? Entrevista a José Manuel Romero Cuevas. *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*. Número 9. Recuperado de <http://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/17094/19901>



Me escapé de varios centros, exhabitante de calle Bogotá. (30 de agosto de 2016). *Publimetro*, p 5.

Nietzsche, F. (2009). *Aurora. Reflexiones sobre prejuicios morales*. Barcelona: Debolsillo.

Peñalosa anuncia recursos para los habitantes de calle. (30 de agosto de 2016). *Publimetro*, p. 15.

Poca recuperación de habitantes de la calle. (23 de septiembre de 2016). *ADN*, p 2.

Puentes, C. (30 agosto 2016). Modelo para tratar a los habitantes de la calle. *ADN*, p. 29

Reyes, J. M. (19 agosto 2016). Situación de habitantes de calle se agrava en Bogotá. *Publimetro*, p. 6.

Sales, T. (2015). Lo humano, la deshumanización y la inhumanidad; apuntes filosófico-políticos para entender la violencia y la barbarie desde J. Butler. *Análisis. Revista de investigación filosófica*. Volumen 2, Número 1. Recuperado de <https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/analisis/article/view/922>

Sánchez, N. (2016). El ser ahí de la vulnerabilidad y la potencia política de la eticidad performativa. Lectura de Judith Butler en clave hegeliana. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 897-906. Recuperado de <https://doi.org/10.6018/daimon/269641>

Sigue lío de inseguridad – Habitantes de calle invadieron el caño de la calle sexta. (18 de agosto 2016). *ADN*, p. 4.

Sófocles. (2004). *Antígona*. LibrosEnRed. Recuperado de <http://ww2.educarchile.cl/UserFiles/P0001/File/www.dad.uncu.edu.ar.pdf>

2 mil habitantes de calle habrían sido llevados de Bogotá al Eje Cafetero. (1 septiembre 2016). RCN Radio. Recuperado de: <http://www.rcnradio.com/locales/risaralda/2-mil-habitantes-de-calle-habrian-sido-llevados-de-bogota-al-eje-cafetero/>