

Trabajo Fin de Máster

La diferencia como resistencia y reafirmación. Una
lectura política a partir de Audre Lorde, Judith
Butler y Hannah Arendt

*The difference as resistance and reaffirmation.
A political reading from Audre Lorde, Judith Butler
and Hannah Arendt*

Autora

Carla Tejedor Grifoll

Directora

Dra. Elvira Burgos Díaz

Resumen: Las diferentes disidencias que emergen contra los discursos hegemónicos de poder que configuran la existencia ejerciendo opresión sobre numerosos aspectos de la realidad, son relegadas a ocupar un espacio político donde la diferencia es abandonada, violentada y sometida. Las políticas autoritarias y rígidas han abandonado las diferencias y sus necesidades, abogando por instaurar un panorama político y social ajustado a las exigencias de la normatividad. Ante la dificultad de habitar la diferencia desde la libertad y la dignidad, en este trabajo defendemos la afirmación de las diferencias, reconocer y valorar su importancia. En este sentido, reivindicamos un espacio político abierto a la escucha y a la creatividad. La diferencia reclama un proyecto político que desde la libertad y la pluralidad pueda advertir las diversas necesidades que configuran una comunidad. Las pensadoras que orientan nuestra perspectiva política son Audre Lorde, Judith Butler y Hannah Arendt.

Abstract: The different dissidences that emerge against the hegemonic discourses of power that creates existence by exerting oppression on numerous aspects of reality, are relegated to occupy a political space where difference is abandoned, violated and subdued. Authoritarian and rigid policies have abandoned differences and their needs, advocating the establishment of a political and social environment adjusted to the demands of regulations. Faced with the difficulty of inhabiting differences from freedom and dignity, in this work we defend the affirmation of differences, recognizing and valuing their importance. For this reason, we claim a political space open to listening and creativity. The difference demands a political project that from freedom and plurality can warn the diverse needs that make up a community. The thinkers that guide our political perspective are Audre Lorde, Judith Butler, and Hannah Arendt.

ÍNDICE

| | |
|--|-----------|
| 1. Introducción..... | 4 |
| 2. LA POTENCIA DE LAS DIFERENCIAS EN AUDRE LORDE | |
| 2.1. Lograr la diferencia | |
| 2.1.1. El discurso como fuerza productora de represión..... | 7 |
| 2.1.2. La diferencia desde la identidad..... | 12 |
| 2.1.3. La diferencia como disidencia. La diferencia como autoafirmación..... | 13 |
| 2.1.4 La diferencia como libertad. Silencio o visibilidad..... | 16 |
| 2.2. La diferencia como propuesta política | |
| 2.2.1. La diferencia, un empeño de comunidad..... | 20 |
| 3. LA POLÍTICA DESDE LA PERSPECTIVA ARENDTIANA | |
| 3.1. La condición humana como espontaneidad | |
| 3.1.1. La estrategia política, una pérdida de individualidad..... | 24 |
| 3.1.2. El pensamiento como principio de libertad..... | 29 |
| 3.1.3. Acción, libertad y poder..... | 32 |
| 3.2. La política como expresión de pluralidad | |
| 3.2.1. Espacio público, palabra y aparición..... | 36 |
| 3.2.2. Lectura feminista de la diferencia como experiencia de vulnerabilidad.. | 40 |
| 4. Conclusión..... | 44 |
| 5. Bibliografía..... | 46 |

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo que ha guiado nuestra investigación ha sido el compromiso por la afirmación de las diferencias. Durante toda la tradición (sobre todo en la occidental) la diferencia ha sido relegada a los márgenes de lo social, estando expuesta al descuido, la violencia y la exclusión. Nuestro empeño aquí reside en la posibilidad de lograr, a través de las teorías de autoras como A. Lorde, J. Butler y H. Arendt, y desde el espacio de lo político, un acercamiento a la diferencia que haga posible y permita su derecho a la vida, al cuidado y la realización. La posición femenina como sujetos “otros” y diferentes en el seno de una tradición configurada bajo los criterios de una lógica heterosexista y patriarcal “nos permite sumergirnos en un pensamiento complejo, paradójico y diverso que no nos deja indiferentes.”¹

Para la consecución del señalado objetivo, hemos considerado adecuado establecer una división entre dos partes distintas que, aunque diferenciadas, están interrelacionadas, como podrá apreciarse. Estos grandes apartados se encuentran a su vez distribuidos por dos subapartados mediante los cuales se ha pretendido organizar el contenido teórico con el fin de conseguir una mayor claridad. El fraccionamiento de estos subapartados ha resultado del todo conveniente para concretar y profundizar, señalando las partes más notables y significativas de las teorías que se analizan.

En la primera de las partes, titulada *La potencia de las diferencias en Audre Lorde*, se presenta la teoría lordiana de la diferencia desde una perspectiva que nos permite analizar y reconfigurar tanto las posibilidades como el propio alcance de la política. Para la afroamericana, la posibilidad de extender los márgenes del reconocimiento social a partir de la concepción de la diferencia como fuente inagotable de afirmación, libertad y creación, supone poner en juego una gran cantidad de elementos sociales y culturales, desestabilizando las bases que determinan y constituyen gran parte de la realidad. Atender y reafirmar las diferencias es para Lorde resistir a poderes que, frente a la expresión de la vida como diversidad, arremeten contra la escucha, el respeto y la libertad.

El segundo capítulo, titulado *La política desde la perspectiva arendtiana*, investiga la teoría política arendtiana desde un enfoque que atiende a la dimensión

¹ BIRULÉS, F., “Lo interesante del feminismo cuando fue creativo, es que las singularidades eran muchas, más que las uniformidades”: Entrevista a Fina Birulés realizada por F. González Brizuela y publicada en *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, 7 (2015), 317- 336, p. 317.

humana de pluralidad en un panorama colectivo marcado por la interinfluencia e inestabilidad. El compromiso de la hannoveriana por “una experiencia de pensamiento volcada hacia el dominio público, dirigida hacia la vida política y deudora de la tradición grecolatina centrada en la idea de que vivir es convivir,”² ha supuesto un punto clave desde el que teorizar acerca de las posibilidades sociales y políticas de la diferencia y el espacio de libertad sostenida en la condición humana que Arendt sitúa en la pluralidad.

Aunque cada apartado se encuentra más centrado en la teoría de las autoras que se han estudiado más en profundidad, la apreciación de la teoría de J. Butler en cada uno de estos capítulos supone ampliar el alcance de cada perspectiva no solo para reforzar las argumentaciones desarrolladas sino también para su crítica y revisión. El aporte de Butler permite ofrecer una visión más actualizada de la problemática, sobre todo en lo que respecta a su teoría *queer* como movimiento transversal en la lucha y el reclamo de nuevas identidades capaces de desvelar con su presencia las acciones de resistencia a las exclusiones sociales. La performatividad, como concepto político, contribuye también a entender la realidad en un sentido plural e inestable, es decir, nos permite apartarnos de ideas preconcebidas y rígidas.

La riqueza de la teorización butleriana permite considerar la afirmación de las diferencias desde espacios de libertad y reafirmación propia. El devenir y la inagotable riqueza ontológica que se reconoce desde la performatividad suponen un punto de partida para lograr la resistencia ante esencialismos y determinismos que impidan afirmar nuestra propia identidad como parte de una viva y fructífera pluralidad.

En definitiva, todas las mencionadas autoras ofrecen la oportunidad de resistir ante las férreas directrices de poderes estables y rígidos con el fin de configurar las subjetividades desde espacios de encuentro y libertad. Para lograr una crítica que pudiera reafirmar la vida de identidades impedidas y violentadas, todas ellas “han mirado de frente a cuanto ocurría en su entorno para poder desentrañar sus claves y sus causas. Han pensado. Han pensado el mundo tomando distancia de su actual configuración en búsqueda de otra posible.”³

² SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., “Biografía de Hannah Arendt”, *REVISTA ANTHROPOS*, 224 (2009), 41-44, p. 43.

³ *Ibíd.*, p. 42.

La pretensión de eliminar la violencia y la exclusión hacia sectores sociales marcados por la diferencia ha sido una de las mayores motivaciones de esta investigación. El empeño por lograr extender las posibilidades de una vida digna y vivible a todos y cada uno de los sectores de la población ha sido uno de los objetivos centrales que orienta nuestro trabajo.

2. LA POTENCIA DE LAS DIFERENCIAS EN AUDRE LORDE

En la realización de la primera parte de este trabajo, va a perseguirse el objetivo de mostrar y lograr un acercamiento a un feminismo comprometido con las diferencias. Para esta tarea, hemos considerado adecuado exponer las contribuciones de la autora Audre Lorde como principal apoyo y referencia. Resulta de gran relevancia destacar sus significativos aportes al feminismo desde su experiencia afroamericana como mujer negra, lesbiana y madre. El punto de partida en la teorización lordiana, desde el que habla, reivindica y denuncia, no es otro que su propia postura vital, su vivencia y experiencia más personal, estando fuertemente marcada por un sexismo y racismo socialmente arraigado.

Aunque serán varias las obras de la autora a las que haremos referencia, nuestro análisis versa más específicamente sobre su obra *La hermana, la extranjera* (1984). En esta se reúnen tanto ensayos como conferencias, donde presenta como protagonista su experiencia, sus vivencias e impresiones tanto dentro de su comunidad como fuera de ella. Desde el espacio de lo privado, Lorde efectúa una denuncia contra la violencia y la opresión, manifestando su deseo por extender y alcanzar globalmente una sociedad pacífica verdaderamente múltiple.

Para arrojar mayor claridad y ofrecer una explicación más fundamentada, abordaremos la Teoría *Queer* junto con la performatividad, lo que nos proporcionará consideraciones más argumentadas y complementadas, teniendo en cuenta en este sentido a autoras significativamente ricas en estas teorizaciones como puede ser el caso de Judith Butler.

2.1. LOGRAR LA DIFERENCIA

2.1.1. El discurso como fuerza productora de represión

La historia de pensamiento de la cultura occidental ha perpetuado la tendencia a operar y pensar en términos contrarios y opuestos, claramente diferenciados los unos de los otros. Esta diferenciación fundamentada en fuertes dicotomías, se hace del todo necesaria para determinar y establecer a qué parte le corresponde ser dominante (superior), y a cuál ser dominada (inferior). Esta arraigada sistemática de poder impregna la realidad asumiendo las relaciones en estos términos, inferior/superior, destinando de

esta forma privilegios a los señalados como seres superiores a partir de la violencia y marginación de aquello nombrado inferior. La mujer (inferior) se contraponen y diferencia del hombre (superior), del mismo modo, las lesbianas se diferencian y contraponen a las heterosexuales, los negros/as a los blancos/as, etc.

Las discriminaciones emergentes de estas políticas se extienden hacia todas direcciones puesto que determinan, definen y fijan identidades señalando decididamente cuál debe ser y cómo debe habitarse cada realidad. Se trata de “un régimen político, que forma parte de la administración de los cuerpos y de la gestión calculada de la vida (...) de la biopolítica,”⁴ siendo una política destinada a producir privilegios para los cuerpos de hombres blancos, heterosexuales, de clase media/alta, y a relegar toda oposición a estos al lugar de la exclusión. Estas normativas moldean identidades adaptadas a unos ideales, designando como monstruosa y menos humana a toda identidad y práctica que no sea reconocida en su estrecho catálogo de realidad. La violencia y opresión hacia lo distinto (diferencia) ha sido la máxima interiorizada en nuestras relaciones sociales interpersonales, traduciendo esto en actitudes de violenta desconfianza hacia lo distinto, hacia lo otro.

La normalización de determinados cuerpos y prácticas asegura un sistema de poder y privilegio mediante el extendido rechazo hacia la diferencia, que automáticamente es convertida en defectuosa y rara, siendo de esta forma del todo necesario su señalamiento y control. El carácter amenazante que se atribuye a la diferencia se enraíza también en los grupos excluidos; ser distinto dentro de un grupo homogéneo, definido y organizado coherentemente con su definición, implica la desestabilización de su esencialidad. Ser mujer lesbiana desestabiliza la universalidad del concepto mujer, como ser negra/o cuestiona a su vez el imperio de la blanquitud.

La naturalización de esencialismos dentro de grupos sociales configura identidades cerradas que reproducen el odio de unos grupos sobre otros distintos. En sus ensayos, Lorde señala desde su experiencia el sexismo, la lesbofobia y homofobia reproducida en su Comunidad Negra, viéndose ella misma subordinada a los hombres como mujer, pero también rechazada tanto por hombres como por mujeres por su orientación sexual. La estructura de poder y enfrentamiento se hace también fácilmente

⁴ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, Citado en PRECIADO, B., “Multitudes queer. Notas para una política de los “anormales””, *Revista Multitudes*, 12 (2003), 157- 166, p. 158.

identificable en el caso de algunas feministas blancas, las cuales postulan que la opresión sufrida por ellas, es decir, que la discriminación sexista y de género, es la más importante, operando de manera que

...aunque necesitaban el apoyo de otros grupos de mujeres, la aproximación de estas feministas a las diferencias de raza y clase se reducía a considerar dichos factores como rasgos secundarios en la organización social, privilegiando así el género como categoría de análisis.⁵

Del mismo modo, Lorde ilustra cómo feministas negras se centran en cuestiones relativas a la raza y el género, desconsiderando el lesbianismo como categoría menor, incluso problemática y/o amenazante. En el interior de las distintas luchas sociales, para el alcance del reconocimiento de grupos catalogados inferiores, persiste la misma lógica de avasallamiento hacia lo distinto. Esta dialéctica, como sostiene J. Butler, “ha provocado, en algunas ocasiones, que se busque un atajo hacia una universalidad categórica o ficticia de la estructura de dominación, que por lo visto origina la experiencia de subyugación habitual de las mujeres.”⁶

Estos enfrentamientos disminuyen las posibilidades de construir un frente unido contra la violencia y opresión en todas sus manifestaciones. No debe aquí descuidarse que aunque se haga uso del término “unión”, la opresión configura distintas y discrepantes experiencias, esta no se presenta de la misma forma en distintos sujetos, sino que crea distintas realidades, tratándose más bien de unir todas las desigualdades oprimidas contra el enemigo común, el sufrimiento. Consciente de tal dificultad, Lorde ilustra cómo

...las afroestadounidenses (...), a diferencia de las blancas, tienen que poder separar las necesidades del opresor de sus propios conflictos dentro de la comunidad y entender que la opresión racista opera de diferentes maneras sobre los hombres y las mujeres negras, así como la opresión patriarcal subyuga utilizando diferentes métodos según el color de la mujer.⁷

La experiencia de la opresión también adquiere elementos propios de los discursos dominantes mediante la normalización de un modelo universal. Dentro del movimiento

⁵ SÁNCHEZ CALLE, M. P. *Raza y género en la obra de Audre Lorde* (Memoria para optar al grado de doctora). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002, p. 189.

⁶ BUTLER, J., *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 50.

⁷ CUCINOTTA, M. L., “Diferencia, autodefinición y empoderamiento: Una lectura necesaria de *Sister Outsider* de Audre Lorde.”, *Revista de Estudios Lingüísticos y Literarios*, 17 (2021), 31- 40, p. 34.

feminista blanco al que anteriormente nos referíamos, se utilizan los mismos mecanismos que a ellas las oprimen, ignorando las particularidades de distintas opresiones interconectadas, como el racismo o la homofobia. Este feminismo liberal invisibiliza el racismo y la homofobia a favor de la esencialización de la experiencia de la opresión desde su perspectiva, reduciendo así esta lucha a ser la voz de mujeres blancas y heterosexuales. En este sentido,

...la emergencia de voces “otras” genera, a su vez, una sensación de amenaza/miedo por parte de las feministas blancas y heterosexuales que niegan lugares de visibilización a las mujeres de color y a las lesbianas, poniéndose a la defensiva por la incapacidad de reconocer sus privilegios.⁸

Las mujeres racializadas y lesbianas carecen en este movimiento de representación, pues la homogeneización ha gestado un feminismo que ha absorbido e interiorizado en su lucha estructuras patriarcales de dominación, tomando toda diferencia de clase, raza, orientación sexual, etc., como menos relevante. El feminismo blanco, así, establece y determina desde sus privilegios su perspectiva como patrón, haciéndola universal en representación de todas las mujeres.

El complejo entramado que se aproxima a la diferencia en términos superior/inferior, víctima/opresor, válido/no válido, y ampara un sistema de violencia estructural que refuerza la fragmentación entre los grupos,

...nos ha enseñado a que veamos a nuestras hermanas como eternas sospechosas, despiadadas rivales en la competición por el bien escaso que son los hombres. (...) Esta deshumanizadora negación del propio ser no es menos letal que la deshumanización del racismo, a la que está estrechamente ligada.⁹

La preconcepción de ideales supone un verdadero riesgo, pues se rechaza a toda diferencia que en estos no encaje, quedando sostenida en “la falsa creencia de que la libertad es un bien limitado a dividir entre todos. (...) Así pues, (...) nos peleamos entre nosotros para obtener el trozo más grande.”¹⁰

⁸ AHMED, S., *La política cultural de las emociones*, Citada en MÉNDEZ, J. Y FERNÁNDEZ CHEIN, G., “La acción política del feminismo antirracista y lésbico desde el *pensamiento corporizado*. Una re-lectura desde el giro afectivo de *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*.”, *Cuadernos del Sur*, 51 (2021), 40- 53, p. 45.

⁹ LORDE, A., *La hermana, la extranjera*, Madrid, horas y HORAS, 2003, p. 32.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 33.

Como antídoto frente al heterosexismo y racismo de estos grupos feministas, en los años 70 y 80 del pasado siglo, surgen movimientos de resistencia que impulsaron numerosos cambios, no solo en la teorización feminista, sino también en el feminismo en general. Estos movimientos, representados mayormente por mujeres racializadas, negras y lesbianas, denunciaron que la diferencia no debía ser causa de opresión e invisibilización, reivindicando de esta forma un reconocimiento y un lugar donde dar voz a su diferencia, a su punto de vista, a su manera particular de ver y vivir en la realidad para que esta pudiera ser importante, representada y escuchada. Como una de las representantes más influyentes se encontraba Audre Lorde, quien reivindicaba que la raza y la condición sexual afecta al género, estando estos factores no separados, sino interconectados.

Las contribuciones de la Teoría *Queer*, que en el apartado segundo tendremos la ocasión de considerar más detalladamente, también apunta a la desestabilización de todos aquellos grupos que se han posicionado en la homogeneización y han normalizado un ideal, como viene sucediendo en los casos anteriormente expuestos, las feministas blancas y la comunidad negra. Estos grupos habían emergido como resistencia al poder por reivindicar su diferencia y, sin embargo, su homogeneización los ha llevado en numerosas ocasiones a descuidar la diferencia que tanto exigen. Lo *queer* surge como fuerza que irrumpe contra lo totalizante; “ante la crisis de los sujetos y las identidades sexuales, la categoría queer se presenta como una salida pos-identitaria. Esta se articula a través de operaciones de resignificación y confrontación de las normas sociales mayoritarias”¹¹, logrando la apertura de los espacios para la inclusión de la diferencia.

El concepto de performatividad, presente en autoras como J. Butler, nos ayuda también a desarticular supuestos normativos universalizantes, mostrando que las categorías no son algo natural, sino que se articulan a partir de la repetición de discursos y prácticas sociales, creando de esta forma la realidad de lo que es nombrado. No existe modelo o ideal universal que presente “una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad,”¹² sino contingencia e inestabilidad. Entendemos al

¹¹ NAZARENO SAXE, F., “Chicana, lesbiana y queer: Gloria Anzaldúa como pionera y precursora de la teoría queer.”, *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, 22 (2015), 37- 51, p. 41.

¹² BUTLER, J., *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, op. cit., p. 266.

movimiento *queer* y la performatividad como posibilidad de potencia en su empeño por hacer aflorar la autodefinición, autorrealización y la libertad.

2.1.2. La diferencia desde la identidad

Audre Lorde desarticula todos los universalismos a partir de su puesta en el centro de la reflexión toda la complejidad que recoge su propia identidad. Muestra su rechazo a identificar que su identidad sea unificada o que esté marcada por un solo elemento, muy por el contrario, esta es múltiple y plural, interconectada por diversos elementos. La afroamericana postula que no existe ninguna identidad absolutamente totalizada, todas son porosas y cambiantes.

Su propia identidad es un devenir, siendo incapaz de prescindir de ningún elemento de ella misma, como negra, lesbiana, madre, mujer, etc., tampoco pretende invisibilizar ninguna, sino reivindicarlas como partes constituyentes y relevantes. No podemos hallar ningún ser que sea solo y únicamente mujer, o solo y únicamente lesbiana, unificando al completo su identidad en esa condición, puesto que ello significa situarse en el reduccionismo y, en última instancia, acallar la diferencia que reúne y compone a toda subjetividad.

Para la autora, todo grupo y toda comunidad es plural, presentando en sí diferencias, por ello no resulta extraño el hecho de que esta use el término “nosotros/as” no como mera unificación de experiencias, sino desde una visión que pueda albergar una ampliación de la experiencia a partir de incluir las voces de todo lo distinto. No se trata de exterminar en un “nosotras/os” la diferencia, sino de enriquecerse y aprender escuchándola. Su entender la identidad como algo dinámico refuerza la idea de un nosotros/as interseccional atravesado por numerosos movimientos, muchos en los que Lorde participa, de tantos en cuantas partes siente su identidad.

La pertenencia a un grupo no debe suponer la violencia y exclusión de otros, ni elegir entre uno u otro, sino hacerlos convivir. La lucha en el enfrentamiento contra la opresión es diversa, pues no reconocer las alianzas con otros grupos distintos supone destinar fuerzas a ejercer violencia contra aquellos/as no enemigos, sino aliadas/os. La apertura y unión facilitará la resistencia al sufrimiento, pues las fuerzas no restarán, sino sumarán contra el opresor.

A lo largo de su vida, ilustra la presión que ha sentido por la exigencia de prescindir de elementos de su identidad, viendo cómo la realidad se resiste a aceptar e incluir la diversidad de cada subjetividad. Lorde no concibe la diversidad identitaria como un lastre, sino más bien como virtud que permite la articulación de una definición propia desde múltiples perspectivas. “Lorde liga la diferencia a la supervivencia puesto que sólo podrá desarrollarse como persona si se respeta su identidad y además si esta identidad es lo suficientemente variada como para hacer frente a cualquier opresión.”¹³

La autodefinición supone *per se* un acto revolucionario, requiriendo del conocimiento y la escucha de lo que una/o es y con lo que se identifica, eligiendo la propia posición libre de imposiciones preconcebidas. Será este el resurgir de una identidad libre, consciente de sus intereses y necesidades, sin por ello asumir exigencias de otros que le someten.

Esta manera de acercamiento a la diferencia como posibilidad de resistencia, reivindicación y libertad nos recuerda la necesidad de pensar y reflexionar sobre ella en la lucha contra la opresión dado que, “ser mujeres y juntas no es suficiente. Éramos diferentes. Ser chicas gay juntas no era suficiente. Éramos diferentes. Ser negras juntas no era suficiente. Éramos diferentes. Ser tortilleras Negras juntas no era suficiente. Éramos diferentes.”¹⁴

Es la diferencia el nexo de unión y la posibilidad de autoafirmación para el alcance de una sociedad verdaderamente democrática y plural. Hacer estallar las diferencias es darles voz, hacerlas visibles, hacer que cuenten e importen. Hasta ahora la diferencia era motivo de discriminación y silencio, haciéndose para Lorde creativa, productora, imaginativa de nuevos mundos, y enriqueciendo con ella historias, posibilidades y la libertad.

2.1.3. La diferencia como disidencia. La diferencia como autoafirmación

En el apartado anterior introducíamos de forma breve las perspectivas proporcionadas por la teoría *queer* y la concepción de la performatividad, por considerar ambas valiosas armas de resistencia y potencia contra todas las fuerzas totalizadoras con pretensiones de universalidad, que someten a identidades a partir de su legitimidad. En

¹³ SÁNCHEZ CALLE, M. P. *Raza y género en la obra de Audre Lorde, op. cit.*, p. 94.

¹⁴ LORDE, A., *Zami una biomitografía. Una nueva forma de escribir mi nombre*, Madrid, horas y HORAS, 2009, p. 377.

relación a la primera de ellas, el concepto “*queer*” deja ver cómo distintas minorías sociales, compuestas por aquellos/as considerados como inferiores, cuestionan el poder y los privilegios sostenidos en las esferas de la feminidad, masculinidad, etc. La presencia de “los otros/as” en el espacio público cuestiona la norma, suponiendo por sí mismo un acto orientado a reivindicar la legitimidad y el derecho de su propia humanidad.

Lo *queer* aparece en contraposición al imperio de la heterosexualidad y sus disposiciones, contra toda normalización de sus prácticas, identidades y corporalidades, para decir que todo aquello descuidado es ahora multitud, y que esa multitud es ahora realidad.

La emergencia del movimiento de las identidades *queer* se gesta como crítica a la normalización y como respuesta a los devastadores efectos que genera en aquellas subjetividades no encajadas, reclamando desde ahí su derecho a la vida y a la dignidad. Las duras críticas que desde este movimiento son destinadas contra la naturalización de las categorías mediante las cuales operamos y organizamos nuestra realidad, tales como feminidad, etc., se oponen a la rigidez de posiciones, no hallando ninguna base natural que ampare y legitime tal universalidad. En definitiva, “La actuación, reside en la aceptación de una contingencia radical en la relación entre sexo y género frente a configuraciones culturales de unidades causales que suelen verse como naturales y necesarias.”¹⁵

Lo *queer* indica que no hay modelo, sino un fluir discursivo que se sucede, y mediante el cual nos constituimos a partir de la inestabilidad. Lo femenino y lo masculino (así como toda categoría social) no es en sí, no son esencialmente eso, no son puros, sino producto de un proceso de repetición de discursos dispuestos desde la materialidad y su contingente acontecer. Estas posiciones (o categorías) no preexisten a la realidad que las configura ni surgen de forma natural. La reiteración continuada de los discursos es lo que aquí denominamos actos performativos.

Como postula la filósofa J. Butler, la performatividad se presenta en oposición a tesis esencialistas y universalistas, desvinculándose de supuestos que conciban la existencia de rasgos ontológicamente anteriores a la propia experiencia que los articula. No hay nada en sí, sino creaciones sociales, siendo las vivencias en determinados

¹⁵ BUTLER, J., *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, op. cit., p. 269.

contextos sociales así como la repetición de sus estructuras, lo que constituye nuestra conducta e identidad.

Aunque la esencialización como forma de dominación tiene sus efectos en no pocos aspectos de la realidad, su impacto desprende una mayor nocividad en cuestiones referidas al sexo y el género, siendo estos dos el punto de partida en la reflexión y el pensamiento de Butler. En su conocida obra, *El género en disputa*, la autora ilustra que, “el hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad.”¹⁶

Los cuerpos y subjetividades producidas a partir de normativas rígidas aparecen con pretensión de universalidad, es decir, como válidas para todos/as, pero también como inmutables, son para siempre, permanece su verdad. Estos discursos ignoran que como sujetos producidos a partir de circunstancias específicas, no puede haber dos subjetividades que experimenten las mismas vivencias, de lo que se deduce la imposibilidad de hallar dos identidades iguales, siendo contingentemente diversos/as y cambiantes. La realidad tampoco se mantiene inalterable, sino en un devenir y fluir continuado de sentidos, provocando la constante mutación de toda subjetividad consigo misma.

El carácter esencialista y fijo de los estándares hegemónicos los hace incapaces de atender a los movimientos de la realidad, limitando innumerables posibilidades a partir de la dominación. Entender las categorías sociales como creaciones humanas y discursivas supone cuestionar las relaciones de poder, destacándolas en toda su complejidad, sin descuidar que, “el cuerpo no es un «ser» sino un límite variable, una superficie cuya permeabilidad está políticamente regulada, una práctica significativa dentro de un campo cultural en el que hay una jerarquía de géneros y heterosexualidad obligatoria.”¹⁷

La desnaturalización de las categorías desestabiliza las categorías de dominación, indicando que aquellas subjetividades oprimidas consideradas inferiores no lo son en sí, no han nacido provistas de una condición que las hace menos válidas, sino que su opresión se fundamenta en discursos de poder.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 266.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 271.

Aunque lo *queer* y la performatividad son con mayor frecuencia asociados al sexo/género, estas teorías pueden no difícilmente ser extrapoladas a todas y cada una de las realidades e identidades disidentes no adaptadas a la normatividad. Si entendemos lo *queer* como resistencia a la norma, su reconocimiento no debe limitarse al sexo y al género, sino extenderse hacia todas las corporalidades, prácticas y realidades atravesadas por la diferencia, también denominadas minorías sociales.

Para hacer frente a la totalidad de la opresión, tanto Butler como Lorde coinciden en la necesidad de una interseccionalidad en la lucha que rinda cuantas de la interdependencia de todas/os las condenas/os a la precariedad. Dicha posición demanda “un análisis interdisciplinario de los mecanismos de poder que afectan no sólo nuestros modos de vivir el género o la sexualidad, sino también nuestra pertenencia de clase, raza, nacionalidad, religión, entre otros.”¹⁸ La interseccionalidad permite repensar la diferencia como resultado de la especificidad de cada contexto, para hacer que todas cuenten en su unión como partes interdependientes de un proyecto común. En definitiva,

...permite analizar la relación en que distintos ejes de (...) diferenciación como el género, la etnicidad, la sexualidad, la clase, la posición de ciudadanía, la diversidad funcional, la edad o el nivel de formación (...) están imbricados de manera compleja en los procesos de dominación.¹⁹

En este sentido, lo *queer* sería la representación de toda identidad marcada por la precariedad; ahora *queer* es ser lesbiana, pobre, discapacitada/o, menor de edad, negra, etc., ser *queer* es así, diferencia.

2.1.4. La diferencia como libertad. Silencio o visibilidad

Desarticulada la legitimidad de preconcepciones identitarias, podemos ahora dar paso a la emergencia de nuevas identidades y realidades construidas desde el espacio de la libertad. Lorde señala la necesidad de reflexionar sobre la diferencia y de autodefinirnos sin condicionamientos. La diferencia racial que la constituye como un elemento más de su identidad, es tomada por la afroamericana como creatividad, como empoderamiento (empowerment). La escucha y el conocimiento de lo propio es para la

¹⁸ PÉREZ, M., “Teoría Queer, ¿Para qué?”, *ISEL*, 5 (2016), 184- 198, p. 190.

¹⁹ GANDARIAS GOIKOETXEA, I., “¿Un neologismo a la moda?: Repensar la interseccionalidad como herramienta para la articulación política feminista.”, *Revista de Investigaciones Feministas*, 8 (2017), 73-93, p. 74.

autora indispensable para el logro de la visualización de la diferencia a través de la ruptura del silencio, como exigencia de una voz propia.

Como mujer negra, Lorde siempre había sido definida a partir del discurso masculino blanco, obligada a asumir una verdad políticamente identitaria que no la definía ni correspondía. La afroamericana destaca (sobre todo en referencia a mujeres negras) la necesidad de escribir, analizar y entender su historia. Se trata de poder escribirnos a nosotras mismas para descubrir nuestras necesidades, formulando un discurso y una voz que nos defina y deje atrás toda alienación.

Tras la vivencia de su enfermedad, Lorde experimentó un duro proceso de amputación de uno de sus pechos, sumando a ello la presión médica y social por someterse a una nueva cirugía para reconstruir su pecho con una prótesis. Tras reflexionar la propuesta, Lorde se niega a que su cuerpo y apariencia física tengan forzosamente que adecuarse a un discurso externo que los defina; su diferencia era real, la definía, no habiendo justificación que explicara por qué esconder su pecho como algo malo a ocultar.

Tras su experiencia, Lorde se muestra dispuesta a acabar con el silencio que mantiene y alimenta todo tipo de opresión para dejar paso a la propia expresión, a la autodefinition y a la libertad. El silencio es el cómplice de la violencia, por ello urge acabar con él, poniendo nombre a la opresión socialmente asumida y acriticamente interiorizada. La resistencia se halla en transformar el silencio en lenguaje, dando nombre a lo que se resiste a verbalizarse, y solo a partir de la íntima exploración emergerá la conciencia de nuestra diferencia e identidad más personal, siendo esta en sí misma empoderadora y plural.

La autora identifica la poesía como el medio de expresión necesario para verbalizar y nombrar la incomodidad, viendo en ella el enérgico impulso de “romper el silencio y de reducir nuestras diferencias, pues no son las diferencias las que nos inmovilizan sino el silencio. Y hay multitud de silencios que deben romperse.”²⁰ La poesía como posibilidad de verbalización y expresión de lo propio capaz de enfrentar y acabar con el miedo que oculta y problematiza, poesía para resignificar desde la ilusión y el poder. Para Lorde la poesía es, revolución.

²⁰ LORDE, A., *La hermana, la extranjera, op. cit.*, p. 24.

Entendiendo la escucha propia como posibilidad de cambio y acción real sobre la realidad, la filósofa conecta pensamiento (teoría) y acción, con lo que no resultan extrañas las palabras, “lo personal es político”²¹. Con la reivindicación de ese espacio personal, se hace patente la necesidad de visibilizar nuestra diferencia y su punto de vista sobre la realidad como posibilidad de un cambio que la logre legitimar. Ocultar la(s) diferencia(s) que nos define(n) nos sitúa como cómplices del verdugo y, “sólo la conexión basada en un reconocimiento fundado de las similitudes y las diferencias es fuente de poder personal y cambio social.”²²

No podemos, conscientes de ello, hacer una distinción separada entre lo personal y lo político, sino que ambas esferas se influyen y conectan siendo interdependientes entre sí. Cada experiencia personal no es un hecho socialmente aislado, sino relacional y consecuencia de una compleja realidad social.

La injusticia no debe ser amparada en el silencio, sino hablada y definida denunciando sus efectos, esto es explorar para entender, entender para luchar, luchar para cambiar.

La exploración de nuestros sentimientos y experiencias particulares pueden hacernos entender qué somos y de qué nos componemos sin ocultar nada.

...A medida que los vamos conociendo y aceptando, nuestros sentimientos, y la honesta indagación sobre ellos, se convierten en refugio y semillero de ideas radicales y atrevidas. Se convierten en baluarte de esa diferencia tan necesaria para el cambio y la conceptualización de cualquier acción fructífera. (...) Es ella la que pone los cimientos de un futuro diferente, la que tiende un puente desde el miedo a lo que nunca ha existido.²³

El resurgir de lo particular y su expresión a partir de la escritura compartida, permite configurar historias que designan y nombran problemáticas que ya no quedan en el terreno de lo particular, sino que son extendidas para que otras voces puedan reconocerse e intervenir. Lo personal, en este sentido, alberga la posibilidad de

²¹ Esta frase ha sido pronunciada por numerosas autoras feministas, entre ellas Carol Hanisch. Lorde la plantea en su ensayo “Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo” de la obra, *La hermana, la extranjera*.

²² SÁNCHEZ CALLE, M. P. *Raza y género en la obra de Audre Lorde*, op. cit., p. 139.

²³ LORDE, A., *La hermana, la extranjera*, op. cit., p. 15.

reconocimiento para que todas aquellas minorías no representadas puedan hallar amparo y comprensión.

Llegados a este punto, es necesario aclarar que, aunque la escritura pueda llevar a que distintas subjetividades se identifiquen con ella, la afroamericana habla desde su punto de vista y experiencia particular, siendo necesario que cada individualidad conozca y entienda su diferente y plural posición. “El objetivo (...) no es desplazarse del margen al centro sino permanecer en los límites del discurso. (...) Mantener esta posición permite contemplar al otro y también lo que el otro no puede ver, enriqueciéndose así del entendimiento propio y el del otro.”²⁴

La conexión entre personalidades a través de experiencias contadas, desvela celos no reconocidos para hacer de ellos algo productivo, poniéndole nombre al dolor e identificándolo para redefinirlo positivamente en la escucha y la unión. Compartir lo personal es pasar del “yo” a un “nosotras/os” sin miedo, abierto a la escucha y al cambio, pues otras voces “arrojan un rayo de esperanza sobre la posibilidad de ser diferente a pesar del sexismo, racismo y homofobia.”²⁵

La disposición de un espacio compartido de diálogo manifiesta una interdependencia que libra de la carga del aislamiento, el silencio y la sumisión, para ir en busca de un espacio de apertura, autodefinición y libertad. La alianza de los oprimidos/as (sobre todo de las mujeres) rompe con la estrategia del poder destinada a la división y fragmentación entre la disidencia, desviando la violencia hacia los sectores aliados que unidos pudieran resistir.

Los planteamientos tanto de Audre Lorde como de Judith Butler, refuerzan la idea del reconocimiento de la diferencia en un sentido colectivo de unión como base para la obtención de una liberación desde la dependencia mutua y la convivencia pacífica.

En definitiva, en las teorías de ambas autoras centradas en la reafirmación de la diferencia, lo que se busca es examinar las estructuras biopolíticas de poder para ser capaces de construir espacios de encuentro donde la diferencia no sea empujada a la precariedad, sino tendiendo puentes de diálogo entre estas en “un marco de

²⁴ AWKWARD, M., *Inspiriting Influences. Tradition, Revision and Afro-American Women's Novels*, Citado en SÁNCHEZ CALLE, M. P. *Raza y género en la obra de Audre Lorde, op. cit.*, p. 23.

²⁵ *Ibíd.*, p. 155.

interdependencia de las diversas fuerzas que, reconocidas en un plano de igualdad, busquen generar nuevas formas de ser y de estar en el mundo.”²⁶

2.2. LA DIFERENCIA COMO PROPUESTA POLÍTICA

2.2.1. La diferencia, un empeño de comunidad

A partir de la exposición de todo el planteamiento anterior, hemos tenido la ocasión de cerciorarnos del empeño lordiano por reivindicar la pluralidad que constituye a cada identidad como necesidad de alcanzar una vida en plenitud, desarrollo y libertad. Debemos entender todas las condiciones que nos definen como parte constitutivas (de nuestra identidad), aceptando así la diferencia en su derecho y legitimidad.

Lorde toma como base y punto de partida el empoderamiento personal como antídoto frente a discursos universalizantes que aniquilan toda especificidad alejada de los límites normativos de humanidad. Ese “empowerment” personal como potencial elemento de lucha y acción, no debe descuidar la unión y la congregación para el alcance de un cambio estructural y político real. La unión de todo el conjunto de subjetividades y experiencias que constituyen lo real supone reclamar el derecho a la singularidad, a la disparidad. La aparición pública de esta multiplicidad exige un espacio político desde la diversidad, como posibilidad para el alcance de la autorrealización personal, el derecho a la vida y la libertad. La reivindicación del espacio de lo personal no apunta al truncamiento de la posibilidad por instaurar un proyecto de lucha común, sino a su apertura a la diferencia a través del entendimiento, el diálogo y la unión.

En el seno de movimientos feministas afroamericanos, las mujeres negras han exigido el reconocimiento de su propia identidad como mujeres negras, siendo el suyo un ejemplo por extender la lucha y reivindicación. El reclamo de estas feministas supone un punto de inflexión para educar en la escucha de aquello propio y personal, siendo esta lección ineludible para todo el conjunto de la comunidad. Con ello apuntamos a la necesidad del conocimiento de la individualidad que constituye a cada subjetividad, para con ello lograr la autoafirmación como resistencia a la opresión.

Resulta pertinente señalar que,

²⁶ CUCINOTTA, M. L., “Diferencia, autodefinition y empoderamiento: Una lectura necesaria de *Sister Outsider* de Audre Lorde.”, *Revista de Estudios Lingüísticos y Literarios*, op. cit., p. 32.

...Lorde se mueve (...) desde los problemas de autodefinición y la opresión específica de las mujeres negras hacia la opresión general que sufre su comunidad e intenta sentar las bases para una estrategia común contra ésta y un entendimiento de la diferencia como un elemento enriquecedor.²⁷

La exigencia de derechos de las feministas negras puede verse como impulso y representación de una lucha de asociación transversal, capaz de extender su empuje emancipador al total de la sociedad.

El planteamiento lordiano no queda limitado al racismo y el feminismo, sino que desde su punto de vista invita a extrapolar su compromiso y acción a toda la multiplicidad. Desde cada especificidad se debe reivindicar la propia experiencia como válida en un terreno compartido con el resto de toda una diversidad.

El espacio de libertad personal en el seno de la buscada comunidad no resulta algo a aniquilar, sino más bien algo a reafirmar. La diferencia ya no es opresión, enfrentamiento y sumisión, sino fortaleza y riqueza de unión. La creación de una comunidad amplia y abierta supone la desestabilización de las estructuras de poder de privilegio y opresión.

La apertura del espacio político debe hacer dialogar distintas realidades sociales para establecer su encuentro, identidades racializadas, colectivos empobrecidos o sin recursos, mujeres, etc., todas ellas, aunque distintas, reúnen sus fuerzas desde la precariedad y la exclusión del sistema de privilegio social. La reunión y el encuentro de toda una multiplicidad en un terreno político plural supone aceptar lo humano en toda su complejidad, poniendo en cuestión “sistema(s) de opresiones, a la vez que se aventuran a la edificación de mundos posibles más amables, habitables.”²⁸

El establecimiento de un espacio de respeto y libertad supone el reconocimiento y el compromiso interdependiente hacia todos los sectores y subjetividades que conforman dicha realidad, siendo necesario el abandono del privilegio para instaurar la igualdad. En este nuevo horizonte, “la diferencia (...) se debe ver como una fuente de polaridades necesarias, donde nuestra creatividad puede chispear como dialéctica. Es solo

²⁷ SÁNCHEZ CALLE, M. P. *Raza y género en la obra de Audre Lorde*, op. cit., p. 136.

²⁸ MÉNDEZ, J. Y FERNÁNDEZ CHEIN, G., “La acción política del feminismo antirracista y lésbico desde el pensamiento corporizado. Una re-lectura desde el giro afectivo de *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*.”, *Cuadernos del Sur*, op. cit., p. 44.

entonces que la necesidad de la interdependencia deja de ser amenazante,”²⁹ pues se trata de configurar un espacio común a partir de cada personalidad.

La afroamericana no descuida la relevancia de las emociones en la acción e intervención tanto política como social. Los mecanismos de poder han establecido un criterio de demarcación entre emociones válidas y socialmente aceptadas, y aquellas que resultan desagradables y malas, por ello a evitar. Las emociones excluidas como la ira, odio, etc., operan invadiendo gran parte de la vida de toda subjetividad disidente, vertiendo sus poderes destructores hacia su propia humanidad. Nuestro cometido consiste en resignificar las emociones producto del sistema de dominación, revertirlas para empoderarnos y hacer de ellas campo de esperanza en la lucha social.

Para evitar que las emociones nos sometan y dominen, es imprescindible tomar conciencia política de estas en “cuanto posibilitan la adecuación consensuada de las subjetividades a las normas, las emociones juegan un rol fundamental en la reproducción y la reificación de las estructuras sociales,”³⁰ por ello se trata de reconfigurar, resignificar. La autora propone, para revertir sus efectos, atender a todas las emociones socialmente reprimidas y apartadas para hacer de ellas motor de cambio, acción y creación.

Las emociones como la indignación, la incomodidad, el enfado, la ira, etc., como efectos del dolor, no deben quedar ocultas y dispuestas al servicio del opresor, sino hacer de ellas aliadas de la lucha por la diferencia y la revolución. Nuestra respuesta emocional ya no es paralizante, sino impulso de cambio y transformación, pues el miedo ahora muta en acción.

La ira, como ejemplo de emoción, puede derivar en odio y dolor, siendo su reconfiguración oportunidad para visibilizar y dar voz públicamente a distintas incomodidades en el seno de lo social. La ira se vuelve contra el poder rompiendo el silencio para incomodar lo normativamente establecido, se aleja del miedo para perturbar la comodidad del privilegio. La diferencia se presenta siendo, existiendo y reclamando legitimidad en los espacios públicos, lo *queer* se alza así como parte que importa y

²⁹ LORDE, A., *Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo*, Citada en MÉNDEZ, J. Y FERNÁNDEZ CHEIN, G., “La acción política del feminismo antirracista y lésbico desde el *pensamiento corporizado*. Una re-lectura desde el giro afectivo de *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*.”, *Cuadernos del Sur*, op. cit., p. 48.

³⁰ MÉNDEZ, J. Y FERNÁNDEZ CHEIN, G., “La acción política del feminismo antirracista y lésbico desde el *pensamiento corporizado*. Una re-lectura desde el giro afectivo de *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*.”, *Cuadernos del Sur*, op. cit., p. 49.

constituye la sociedad. Su aparición en el seno de lo social produce un impacto en la conciencia, alentando a expandir los límites del pensamiento y de lo posible.

En definitiva, se trata de ver las diversas luchas y las diferencias, desde la coalición, la interseccionalidad y la mutua dependencia, propiciando espacios abiertamente flexibles al diálogo y la inclusión de toda una totalidad. Nos situamos como reclamo en un terreno político de convivencia y encuentro, en el que habitar desde lo personal para a partir de allí crear comunidad, hacer multiplicidad.

3. LA POLÍTICA DESDE LA PERSPECTIVA ARENDTIANA

Tras exponer las perspectivas políticas de ambas autoras (Lorde y Butler), en esta ocasión vamos a examinar y considerar la contribución política de la autora alemana, Hannah Arendt. Vemos en su teoría la posibilidad de seguir con nuestro empeño y compromiso con un proyecto político que no descuide la reafirmación de la diferencia, el reconocimiento de la pluralidad y la puesta en práctica de la libertad. Resulta relevante señalar que el fundamento político de la autora se halla centrado en principios y supuestos que podemos encontrar en la tradición de pensamiento y la política grecolatina, siendo la *Polis* griega, para ella, modelo social de convivencia plural, diálogo y libertad.

Como a lo largo de este apartado tendremos la oportunidad de ver en mayor profundidad, resaltamos que la teoría arendtiana y su intento por extender la convivencia pacífica a toda una pluralidad surge como respuesta a un panorama de crisis político europeo que marcó todo el S. XX de totalitarismo, guerra y destrucción. La grave situación social, las políticas de exterminio nazis, el auge del nacionalismo, la persecución de minorías sociales, etc., son algunos de los hechos que exigían respuestas y comprensión. Su experiencia como judía en la vivencia de la barbarie nazi potenció su necesidad de repensar la política y articular el pensamiento de otro modo, de hallar respuestas ante lo sucedido para ir al encuentro de nuevos sentidos que no derivaran en catástrofe, la repetición de lo sucedido, el exterminio y la persecución.

La necesidad de pensar en una verdadera política que sea capaz de lograr el encuentro con los otros/as, de establecer un diálogo entre las diferencias en la constitución de un espacio compartido de comunidad, supone para la autora la representación de toda una pluralidad como fiel reflejo de nuestra marca y condición de humanidad.

Para llevar a cabo esta tarea, hemos considerado adecuado acudir y examinar el rico aporte teórico que Arendt presenta para la persecución de nuestro objetivo, sobre todo en referencia a tres de sus obras, siendo estas, *¿Qué es la política?* (1993), *Los orígenes del totalitarismo* (1951) y *La condición humana* (1958).

3.1. LA CONDICIÓN HUMANA COMO ESPONTANEIDAD

3.1.1. La estrategia política, una pérdida de individualidad

La fuerte irrupción de totalitarismos y nacionalismos en un panorama político que atravesó todo lo largo del S. XX en el que Arendt vivió, reclamaba respuestas ante los hechos y evidenciaba la necesidad de comprensión. Vemos la Alemania del Tercer Reich como productora de la barbarie nazi, el exterminio de la población judía, etc., como ejemplo ilustrativo de esta realidad.

El pronóstico político que Arendt (así como otras/os autoras/as)³¹ articula acerca de la tradición occidental, sobre todo a partir de la influencia del legado de la Modernidad, sitúa la política como decadente y carente de su verdadero sentido, de toda legitimidad. Se trata más bien de una política de violencia y sumisión. Durante toda la tradición de pensamiento occidental, la política ha sido marcada mediante una repetición discursiva que establecía rígidas directrices de valores, comportamientos y pensamientos. La autenticidad de estas “verdades” sostenidas en unos valores morales cristianos abstractos, quedaba justificada en ideas que obtenían su legitimidad desde lo supraterráneo, apartadas de las condiciones de vida concretas y la diversidad en la que nos sitúa nuestra más fiel realidad.

En la obra, *Los orígenes del totalitarismo*, la autora examina y cuestiona los discursos metafísicos por identificar en ellos el germen de posibilidad para el surgimiento de la dominación, el absolutismo, y el mal. El error fundamental, es aislar el pensamiento y sustraerlo de su propia materialidad. Estos discursos con pretendida ideología de poder, invaden y configuran todo el espacio de lo real con la pretensión de formular, desde sus propias necesidades, una única verdad conveniente para toda la sociedad.

³¹ Algunos ejemplos de autoras/es que se han mostrado críticas/os con la política edificada desde la herencia de la tradición de pensamiento occidental pueden ser, F. Nietzsche, M. Foucault o S. De Beauvoir.

Mediante la política obtenida como herencia de valores cristianos y con fuertes tintes ilustrados que exaltaban la razón como fundamento de la autonomía y la individualidad, “las cosas revelaron su peor versión. Los protagonistas del orbe moderno, con grandes niveles de formación y educación, no eran los agentes de destino liberador sino de un proceso degenerativo que anunciaba terror, tragedia y muerte.”³² Estas políticas centradas en el terreno de la individualidad y la soberanía de lo particular desactivan la conexión compartida como parte integralmente activa de una comunidad.

Las individualidades eran estratégicamente apartadas y desconectadas del mundo en toda su complejidad, no habiendo ya en su realidad un discurso que reuniera el fluir ni la diversidad. En definitiva...

La indeterminación congénita que preside el destino abierto y en apertura de la circunstancia humana ha sido borrada por modelos de comportamientos deterministas que abocan a los actores a caminar cómodamente por una sola avenida de las muchas que se adivinan en cada uno de sus lances.³³

Los discursos de control determinan, mediante ideas preestablecidas, férreos criterios de demarcación entre lo aceptado y aquello que se ha de evitar, instaurando contundentes mandatos de actuación, pensamiento y reacción que fijan cuál debe ser la norma. La pretendida aspiración de legitimidad y universalidad de estas normativas justificaba su puesta en práctica en el seno de una comunidad. La asociación de estas normativas a un régimen político hacía fácil la tarea de formar a sus súbditos/as conforme a lo que debían evitar, cuidar y/o aniquilar. A partir de esta clara distinción de valores establecida por medio del discurso hegemónico de la verdad, emergen subjetividades lógicas y estratégicamente adaptadas a políticas y realidades totalitarias que imponen su forma de pensar, actuar y habitar.

La identidad ajustada pierde capacidades políticas de primera dimensión, como son el juicio, la crítica, la espontaneidad y la acción³⁴. Las capacidades políticas fundamentales quedan sustituidas por el auge de un “sentido común” y la inmediatez en las respuestas. Esta programación “absorbe su atención dando pábulo a movimientos y

³² SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., “Biografía de Hannah Arendt”, *REVISTA ANTHROPOS*, *op. cit.*, p. 43.

³³ SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., “De la banalidad a la licuefacción del mal: relectura actual del totalitarismo.”, *REVISTA ANTHROPOS*, 224 (2009), 62-79, p. 63.

³⁴ Estos conceptos políticos utilizados por Arendt en su teorización serán desarrollados en mayor profundidad en los dos apartados siguientes titulados, *El pensamiento como principio de libertad y Acción, libertad y poder*.

reacciones reflejas despojadas de cualquier viso de elaboración reflexiva.”³⁵ Toda la diversidad que en la condición humana podemos encontrar queda de esta forma unificada y homogeneizada bajo los esquemas de una bien definida identidad. El emergente individuo no opera con responsabilidad, sino automáticamente, programado en la desposesión de su capacidad reflexiva y moral. La rigidez de sus directrices no deja espacio para la deliberación, sino solamente a la obediencia ciega.

No solo esta estrategia tiene su efecto en los individuos, sino también en el mundo en toda su complejidad. La realidad queda así artificialmente gestionada, “la experiencia circundante aparece a los ojos de la sociedad como un proceso objetivo, natural y necesario sin rupturas ni fisuras y presto a perpetuarse *sine die* en el tiempo venidero.”³⁶ La vida aparece como programación, ejerciendo un severo reduccionismo en la mirada y la consideración de la realidad. La incapacidad para formar subjetividades situadas en sus concretas realidades y en toda su complejidad, desarticula aptitudes de crítica, examen y meditación, emergiendo una razón universal que impide la acción responsable y autónoma en la intervención política sobre la realidad.

Arendt señala la carencia del criterio personal como explicación de que hechos como la barbarie nazi y crímenes contra la humanidad hayan podido acontecer.

...El (...) espécimen humano reducido a sus reacciones más elementales, el haz de reacciones que puede ser siempre liquidado y sustituido por otro haz de reacciones que se comporten exactamente de la misma manera, es el ciudadano «modelo» de un Estado totalitario.³⁷

La producción de subjetividad como máquinas programadas en prácticamente todas las facetas de su actividad (física, mental, etc.), determina cuál(es) debe(n) ser la(s) vida(s) válida(s), y la(s) que hay que evitar. Las normas quedan adaptadas a las necesidades políticas de una formación totalitaria, siendo estas, garantía de sus intereses y privilegios sociales.

La búsqueda reducción de la realidad y el aislamiento de la individualidad potencian la incapacidad para extender el reconocimiento hacia toda la pluralidad. La

³⁵ SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., “De la banalidad a la licuefacción del mal: relectura actual del totalitarismo.”, *REVISTA ANTHROPOS*, *op. cit.*, p. 63.

³⁶ *Ibíd.*, p. 63.

³⁷ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, p. 365.

disidencia a la normativa imperante no es tomada desde la responsabilidad, sino desde el abandono y la desconsideración tanto política como moral. Toda identidad y/o práctica no encajada en los escuetos parámetros de la fabricada realidad, queda despojada de solidaridad, violentada y condenada a asumir la normativa vigente como propia identidad.

La lucha por la dominación total de la población total de la Tierra, la eliminación de toda realidad no totalitaria en competencia, es inherente a los mismos regímenes totalitarios; (...) para el movimiento y la adquisición de un tipo de laboratorio en el que realizar el experimento con, o, más bien, contra, la realidad, el experimento de organizar a un pueblo para unos objetivos últimos que desdeñan la individualidad tanto como la nacionalidad.³⁸

Esta tesis arendtiana, junto con los planteamientos de autoras como Lorde y Butler, que con anterioridad tuvimos la oportunidad de considerar, nos permiten analizar cómo aquello “otro” situado en los márgenes de los sistemas de poder es siempre susceptible de avasallamiento. La diferencia es relegada hacia la precariedad y la injusticia social. Los sistemas de poder se constituyen de esta manera, mediante la incapacidad para considerar importante lo que está más allá, ejerciendo violencia hacia esas identidades disidentes obligadas a asumir una postura vital de incomodidad e inhabitabilidad.

Este sistema cimentado en la violencia hacia todo lo distinto es puesto en evidencia por Arendt, siendo el Estado-Nación una fiel representación. El auge de la nacionalidad (como ocurrió en el seno de la Alemania nazi) se encuentra constituido estructuralmente por una lógica que dicta la identidad que debe asumirse para formar parte de la comunidad. Estas identidades, lejos de constituirse desde la riqueza y la unión, forman una masa homogénea que irrumpe en la realidad. Los nacionalismos, en este sentido, emergen como “efecto de reforzamiento identitario de los mecanismos expulsivos que producen las vidas invivibles de los rechazados.”³⁹ Las minorías son definidas en contraposición con la identidad estatal oficializada, en la que no se incluye la diversidad.

Vemos un ejemplo de ello en la desaventajada posición social de la comunidad judía en la Alemania nazi, que ocupaba el lugar de las minorías por su discrepancia con

³⁸ *Ibíd.*, p. 317.

³⁹ BIRULÉS, F. y LEIBETSEDER, D. (Eds.), *El arte de leer. Judith Butler*, Buenos aires, Katz, 2022, p. 16.

la versión oficial. La población judía fue expulsada, perseguida y exterminada por el Tercer Reich, relegada a ser no humana e importante en la consideración moral. De la misma manera y tras adquirir conciencia de tales hechos, la comunidad judía construyó una identidad propia, con la que se oponía a otros grupos como la población palestina, a la que violentaba. Las identidades cerradas generadas por estas comunidades han hecho imposible, entre otros factores, la convivencia en un mismo territorio en paz y serenidad.

Encontramos en esta lógica de poder una perversa realidad donde los grupos normativos se otorgaban el derecho a “*escoger* con quién cohabitar la tierra y no conseguía entender que la heterogeneidad de la población terrestre es una condición irreversible de la vida social.”⁴⁰

Llegados a este punto, podemos afirmar que los totalitarismos y los nacionalismos no dejan lugar a la diferencia y la pluralidad como condición de humanidad, más bien precisan

...construcciones ideológicas que les liberen de la necesidad de tener que explicar lo inexplicable, *la contingencia de la experiencia*. Delegan en alguien que lo haga por ellos y acabe descubriendo *lógica* donde parece regir caos. No en vano, habiendo lógica, se suspende el juicio personal.⁴¹

Esta misma lógica rige en prácticamente todos los grupos y toda comunidad, renegando y descuidando la diferencia y diversidad. Este preocupante diagnóstico hacia la diferencia no resulta ajeno en los planteamientos de nuestras tres autoras (Lorde, Butler y Arendt), las cuales lo comparten en sus teorías como un compromiso urgente que las mueve hacia la crítica transformadora. El empeño de estas pensadoras por reafirmar la diferencia en un espacio de convivencia donde su visibilidad no implique violencia y exclusión, supone eliminar supuestos avasalladores y caducos para poderlos transformar.

La ardua tarea de repensar la política desde otros principios no sostenidos en el odio hacia la otredad, sitúa la verdadera política en las antípodas de la violencia y la sumisión, pretendiendo desde ella alcanzar la convivencia pacífica desde nuestra condición de pluralidad.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 22.

⁴¹ SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., “De la banalidad a la licuefacción del mal: relectura actual del totalitarismo.”, *REVISTA ANTHROPOS*, *op. cit.*, p. 73.

3.1.2. El pensamiento como principio de libertad

En el apartado anterior hemos tenido la ocasión de apreciar que,

...De acuerdo con Arendt, el totalitarismo no persigue un gobierno despótico sobre los hombres⁴², sino (...) que éstos sean superfluos. Al tratar de encajarlo todo en una ideología determinista, el terror se torna necesario. (...) Dado que la consistencia ideológica (...) entra en conflicto con la inconsistencia del mundo, hay que ejercer la dominación total y demostrar que «todo es posible» mediante la eliminación, en todos los ámbitos, de la pluralidad y la característica imprevisibilidad de la acción y el pensamiento humanos.⁴³

El totalitarismo ha despojado a toda subjetividad de su capacidad autónoma de pensamiento y acción, la ha apartado del mundo y desprovisto de reflexión. Ante tal pronóstico, en su teoría, Arendt destaca la urgencia por la recuperación de un pensamiento subjetivo y autónomo, de fomentar el juicio desde la propia individualidad como acto de resistencia y afirmación de la pluralidad. La implicación social de una subjetividad responsable, capaz de valorar distintos sentidos, así como el alcance de su acción en un contexto de interinfluencia plural, supone para la autora algo que se debe alcanzar.

Resulta preciso en este punto señalar que la subjetividad que la hannoveriana pretende afirmar no debe ser entendida en términos de aislamiento y desconexión, sino que habla de individualidad solo en un primer momento para posteriormente abrirse a la consideración, el examen y la aplicación del pensamiento al mundo común. Insistimos aquí en que el pensamiento debe ser algo subjetivo en el sentido de propio, autónomo, así como situado en el devenir y en la especificidad que caracteriza y hace distinta a cada realidad. Esta autonomía nunca implica solitud, pues para ser alcanzada se precisa la valoración de múltiples factores como vivencias, experiencias, sentidos, etc., que forman parte del marco común.

La autonomía que aquí se pretende subrayar tampoco se debe dirigir mediante mandatos abstractos y fijos de actuación, pues no debemos descuidar que “el juicio moral o político puede desaparecer tanto a causa del pensamiento extraordinario como por la total ausencia de pensamiento.”⁴⁴ Aunque se trate de un pensamiento como un acto desde

⁴² Aunque en este trabajo se incluyan algunas citas que utilizan el masculino genérico como modo de expresión, nuestra intención no es aceptarlo y/o promoverlo, sino someterlo a crítica y revisión.

⁴³ BIRULÉS, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007, p. 47.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 210. Con *pensamiento extraordinario* la autora se refiere a un “pensamiento divorciado del mundo de las apariencias.”

la soledad, precisa de la puesta en escena de la multiplicidad, perdiendo por la ausencia de esta (pluralidad) todo su sentido y toda fecundidad.

Esta facultad de pensamiento requiere la ubicación en el mundo material, así como mantenerse alejada de condiciones metafísicas y abstractas. Esta concepción arendtiana “no juega con los reduccionismos prototípicos de la filosofía occidental tendentes a huidas metafísicas o a estériles apegos a fundamentos - sin- tiempo”⁴⁵, sino que está situada en cada concreta realidad, en cada tiempo específico, siendo consciente de la inestabilidad producida por los cambios y por la diversidad. Ello requiere de un pensamiento no miope a la realidad, sino constituido por esta desde la propia interacción.

Aunque para Arendt pensamiento y acción acontezcan como dos momentos diferenciados, estos se mantienen en tensión, interdependientes entre sí. Nos aventuramos en este sentido a preguntar, ¿cómo conectamos pensamiento y acción? Pensar implica tomar cierta distancia y abstraernos de nuestra propia realidad, aunque sin que ello pueda incurrir en la desvinculación. Pensar es hacerlo desde cada situación real para juzgarla desde lo interior e interferir en ella como posibilidad de renovación. En su obra, *La condición humana*, Arendt sitúa el pensamiento en la esfera de la *vida del espíritu* (contemplativa)⁴⁶, que aunque esta no sea propiamente política, se entiende como el principio para hallar la libertad indispensable para edificar una política desde la diversidad. La esfera de la *vida activa*⁴⁷ se asocia en esta obra con la acción y la política en continua conexión.

La *vida del espíritu* no emerge del mundo sensible sino del espiritual, como una actividad mental alejada del mundo de las experiencias y la materialidad. Este estado no implica establecer un férreo criterio de demarcación entre dos realidades ontológicas separadas, sino la ubicación del pensamiento en el mundo real. En este sentido, “reconsiderar la tensión entre ésta y la acción, atenderá al pensar como la actividad de interminable diálogo con el mundo.”⁴⁸

Mediante el pensamiento nos aventuramos a ir más allá de lo dado, a poner en cuestión, examinar y dar nuevos sentidos a la realidad que nos es dada, pues se trata de

⁴⁵ SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., “Biografía de Hannah Arendt.”, *REVISTA ANTHROPOS*, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁶ Con *Vida del espíritu* la autora apunta a las actividades mentales internas al ser humano, desde las que analiza el mundo y adquiere conciencia de él. Esta se distingue en, juicio, pensamiento y voluntad.

⁴⁷ El término *Vida activa* en Arendt hace referencia a las actividades humanas básicas que permiten al ser humano sobrevivir y relacionarse con el mundo. Estas tres actividades son, labor, trabajo y acción.

⁴⁸ BIRULÉS, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 202.

alejarnos de ella para considerarla y reconducirla desde la libertad. Es la capacidad de sustraernos de la inmediatez y la superficialidad para adentrarnos en un “más allá” de lo meramente visible y lo dado para crear, reconfigurar. Entendemos así que, “pensar por sí mismo no es pensar a partir de nada, sino tomar posición, responder de y lo que nos ha sido dado.”⁴⁹

Se trata de recuperar la singularidad a partir de las circunstancias materiales que nos atraviesan de forma involuntaria, para hacer de esos discursos, normativas, etc., a partir de la actividad de pensamiento, algo propio y personal. Esta capacidad deja espacio al ejercicio de la libertad, sin descuidar las marcas de un sistema normativo no elegido y sobrevenido a nuestra subjetividad. El pensamiento se hace del todo necesario no solo para percibir el mundo en toda su complejidad, sino para considerarlo y configurar, desde la libertad y la apertura, nuestra diferencia e individualidad. Es por eso que decimos que la capacidad de pensamiento, aunque no sea política en su especificidad, sí surge con tal pretensión en su empeño de cambio e interferencia en el seno de una realidad.

La distancia de nuestro pensamiento con la materialidad proporciona una mayor abertura de nuestra mirada hacia la realidad, considerando lo ajeno en un acercamiento hacia lo desconocido, a otras realidades y/o perspectivas ante un mismo suceso. La comprensión en este sentido la entendemos como abertura, escucha y atención. Entra aquí en juego el vínculo entre pensamiento e imparcialidad, aunque es preciso aclarar que esta “nada tiene que ver con el relativismo. (...) Este tipo de imparcialidad, sugiere Arendt, está vinculada a la facultad de hacer presente lo que está ausente.”⁵⁰ El pensamiento es creatividad, hacer emerger novedosos significados dentro de la diversidad, contribuyendo a hacer del mundo algo todavía más plural.

Arendt establece una distinción entre conocer y pensar. El pensamiento implica comprender sin por ello pretender reducir la inconsistencia y el fluir de la realidad encasillándola en una lógica fija y estable. Para la autora,

...Comprender, a diferencia del tener información correcta y del conocimiento científico, es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad

⁴⁹ BIRULÉS, F., “Notas sobre Hannah Arendt y los feminismos.”, *REVISTA ANTHROPOS*, 224 (2009), 151-157, p. 155.

⁵⁰ BIRULÉS, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt, op. cit.*, p. 174.

sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo.⁵¹

Frente a la pretensión objetiva del conocimiento científico, el pensamiento y la reflexión apuntan más bien a acoger la contingencia y no la necesidad, así como a atender a lo particular y no a lo universal. Se trata de un pensamiento centrado en el *fluir* y situado en la pluralidad.

En definitiva, el pensamiento solo puede emerger a partir de la pluralidad y el *fluir* continuado para ser conforme a la realidad, por ello es el paso previo para la política, pues toda acción que pretenda escapar del totalitarismo y la dominación precisa del criterio propio y la reflexión en medio de una arrolladora e incansable realidad que nos permita tomar posición. El pensamiento supone el sustento de nuestro actuar, el primer paso para ejercer la libertad haciendo consciente y responsable a la subjetividad en su prepararse para la acción. Pensar es así, resistencia y revolución.

3.1.3. Acción, libertad y poder

Como en los apartados anteriores hemos podido observar, los totalitarismos, así como los determinismos propios de identidades cerradas, suponen el riesgo de reducir significativamente el espacio individual de libertad y espontaneidad. Las políticas como ejercicio de dominio y control sobre la población, truncan las posibilidades de acción propia como subjetividades libres desde la diversidad y la interconexión de una comunidad. Consciente de ello, Arendt pretende fundamentar una política como expresión de lo propiamente humano y desde lo humano, por ello toma distancia de posturas transmundanas y metafísicas que se alejan de la realidad, para reafirmar una política de contingencia y creación. En este sentido, “más que sus identidades acabadas y cerradas, a donde apunta todo tipo de «culturalismo» de nuestro tiempo, los hombres vienen definidos por su connatural in-definición y posibilidad de re-definirse.”⁵²

Para la autora, todo esencialismo reduce el espacio de realización propia, por ello reclama una subjetividad desde la apertura, la contingencia y la libertad, entendiendo así que somos cambio, creación. Debemos aquí aclarar como punto de partida que cada individualidad no se encuentra completa y totalmente definida por ideas, movimientos

⁵¹ ARENDT, H., *Ensayos de comprensión (1930-1945)*, Citada en SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., “Biografía de Hannah Arendt.”, *REVISTA ANTHROPOS*, *op. cit.*, p. 42.

⁵² SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., “De la banalidad a la licuefacción del mal: relectura actual del totalitarismo.”, *REVISTA ANTHROPOS*, *op. cit.*, p. 68.

y/o supuestos de la realidad social y específica en la que ha nacido sin poder elegir. Cada subjetividad forma parte de un amplio entramado social de relaciones, tanto sociales como culturales, de una realidad concreta, lo que nos constituye como parte de un marco común. Esta realidad heredada tiene como objetivo delimitar un espacio compartido de ideas, principios, etc., que constituyen el espacio de realidad.

Arendt advierte del peligro de tomar lo dado como propio, acríticamente, como verdad absoluta y universal, pues más bien se trata de que cada individualidad interfiera en la historia y en la realidad poniendo en juego aquello dado a partir de la acción creativa y la libertad. La reafirmación del espacio individual en el seno de una esfera común, supone hacer frente a la idea de que,

...tan pronto como queremos escapar a la arbitrariedad y la contingencia de lo concreto, caemos en la arbitrariedad y la contingencia de lo abstracto, que se manifiestan en que lo concreto está dispuesto a dejarse dominar por cualquier necesidad del pensamiento.⁵³

La creación como capacidad humana consiste en tomar aquello heredado como referencia y hacer de ello algo particular, se trata de reconfigurar lo dado desde la acción y la libertad. La interrupción de los discursos hegemónicos desde la acción particular supone la emergencia de nuevos espacios de realidad. La libertad de acción supone la renovación de las categorías preestablecidas para hacerlas algo singular en nosotras/os. Tomamos la acción en este sentido como innovación, la introducción de algo propio en la esfera común como posibilidad de un mundo que comienza nuevamente tras la presencia de lo particular. La novedad de la acción nos obliga a repensar los marcos conceptuales existentes de relación desde la constante variabilidad. Entendemos la acción como nuevo inicio (nacimiento), creación.

El ser humano como creación, como

...espontaneidad (...), forma parte de un ser que nunca es idéntico a sí mismo, que nunca es del todo lo que es y que, a cada momento, incluye la simultaneidad de lo que es y de lo que puede llegar a ser. La capacidad de iniciar da cuenta de la singularidad que atesoran los humanos.⁵⁴

⁵³ *Diario filosófico*, Cuaderno XXI, [75], Citado en BIRULÉS, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, op. cit., p. 176.

⁵⁴ SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., “De la banalidad a la licuefacción del mal: relectura actual del totalitarismo.”, *REVISTA ANTHROPOS*, op. cit., p. 68.

La vida en Arendt apunta al inicio, a la facultad de comenzar, a la posibilidad siempre abierta de renovar las categorías que conforman la realidad a través de la libertad y la acción.

Para la autora, la verdadera libertad aparece en la acción, es decir, somos libres cuando actuamos en un marco plural, cuando intervenimos como agentes activos, como parte de una comunidad. La subjetividad libre actúa modificando las condiciones de su sistema político y social por medio de su actuación. La libertad es característica de la condición humana, así como fundamento para edificar una política basada en la diversidad. Ejercer la libertad significa así, ser consciente del carácter contingente y no necesario de la realidad, como un constructo que refleja la condición de humanidad. En este sentido, “la subjetividad es siempre una manera de ser y, al mismo tiempo, de no ser; es siempre un relato (*story*) y jamás la revelación de una esencia.”⁵⁵ Vemos en la libertad individual la posibilidad de un nuevo comienzo, de irrumpir en el ciclo histórico aportando imprevisibilidad.

La acción humana es la capacidad de iniciar algo en la historia, de introducir variación en el mundo, es así posibilidad de crear y modificar la realidad, de alterar el orden de lo establecido para introducir novedad. La creación de inicio por medio de la acción pone de manifiesto la diversidad y el propio fluir que constituye la realidad, surgiendo nuevos nacimientos que rompen con el ciclo de lo previsible y esperado, con toda lógica mecánica. De nuevo insistimos,

...sin la conciencia de inicio el poder estabiliza sus estructuras, las eterniza a partir de un relato fundacional que acapara todos los inicios posibles, que deviene el inicio oficial y único que desmiente cualquier otro posible. Sin más, lesiona la posibilidad y ontologiza un relato de origen que oculta el origen del relato: *el recurrente iniciar*.⁵⁶

Frente a aquellos poderes totalizadores que pretenden eliminar todo rasgo de diferencia y espontaneidad, Arendt entiende el poder como interacción, interdependencia y en última instancia, como relación. Para la alemana, el poder se configura en toda actividad creadora en el ámbito de lo público como ejercicio de libertad. El poder emerge de la unión y el encuentro en la acción en el seno de una esfera compartida, en la interacción social entre agentes libres. El poder pues, no es algo que se pueda poseer, sino

⁵⁵ BIRULÉS, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt, op. cit.*, p. 196.

⁵⁶ SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., “De la banalidad a la licuefacción del mal: relectura actual del totalitarismo.”, *REVISTA ANTHROPOS, op. cit.*, p. 72.

que aparece por medio de la acción interconectada. No resulta extraño que la autora tome distancia de posturas que pretendan entender el poder en términos de aislamiento, situándose más bien en identificar a este como mediación entre distintos agentes dentro de una colectividad; “quienquiera que, por las razones que sean, se aísla y no participa de este estar unidos, sufre la pérdida de poder y queda impotente, por muy grande que sea su fuerza y muy válidas sus razones”⁵⁷.

La interinfluencia supone que la acción no queda reducida al agente que la lleva a cabo, sino que su alcance va más allá. La acción se presenta ante un marco de relación plural, con otros y múltiples agentes que pueden, mediante su presencia, modificar su pretensión inicial, llegando hasta límites que no podríamos imaginar. La presencia de otras/os tiene un claro efecto en la acción, no sabiendo nunca hasta qué punto puede alcanzar, situando a esta en la imprevisibilidad e indeterminación. La acción no se da aisladamente, no se agota en la individualidad, sino en el seno de un amplio entramado de mediación social. “La acción siempre establece relaciones y, por ello, tiende a forzar los límites, y al caer en una red de relaciones y referencias ya existentes, llega siempre más allá, pone en relación y en movimiento más de lo que el agente podía prever.”⁵⁸ La acción precisa de la presencia de otros/as y la convivencia en un espacio de contingencia compartido y plural.

Coherentemente con lo anterior, la política para Arendt tiene que ver con la acción creadora de poder, no desde la violencia y la dominación que reducen las capacidades de inicio y creación, sino en base a nuestra condición de libertad.

La acción libre conlleva un espacio público de exposición, es decir, salir de lo privado para aparecer ante la diversidad como una subjetividad otra y diferente en el espacio plural. Es aquí donde la política adquiere sentido y se genera en las acciones libres, pues,

...el discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres.⁵⁹

⁵⁷ ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 224.

⁵⁸ BIRULÉS, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt, op. cit.*, p. 97.

⁵⁹ ARENDT, H., *La condición humana, op. cit.*, p. 200.

La política aquí tiene que ver con el hecho de convivir y habitar el mundo como espacio común, donde existen infinidad de subjetividades diferentes entre sí. En este sentido, la política versa sobre la pluralidad que conlleva la puesta en práctica del ejercicio de la libertad. “Esta pluralidad es específicamente la condición -no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* – de toda vida política.”⁶⁰ La política en Arendt aparece como expresión de la múltiple interacción entre acciones libres e individuales dadas en un espacio público contingente. Esta política se halla fundamentada en la condición humana de diferencia y pluralidad.

El espacio político arendtiano constituido desde el recurrente iniciar de la acción trae resonancias que recuerdan al ya expuesto concepto butleriano de performatividad por su intento por constituir un espacio compartido de convivencia desde la inestabilidad de lo humano, la interdependencia y la pluralidad.

Llegados a este punto y, en referencia a la reafirmación de las diferencias a partir de un espacio de libertad como empeño común a todas las autoras analizadas a lo largo de esta exposición, podríamos decir que aunque entre ellas puedan apreciarse algunas discrepancias, todas ellas coincidirían con el planteamiento político arendtiano de que,

...vivir es con-vivir; *el espacio de aparición*, entendido como el momento en el que los actores se presentan en el espacio de convivencia remitiéndose los unos a los otros; y *el mundo, el entre* de los hombres, el objeto de *inter-és* al que los actores se refieren recíprocamente con sus actos y palabras.⁶¹

3.2. LA POLÍTICA COMO EXPRESIÓN DE PLURALIDAD

3.2.1. Espacio público, palabra y aparición

En su obra, *¿Qué es la política?* Arendt examina la evolución de la política a lo largo de la historia, así como sus efectos sobre la concepción de la libertad. Su alcance histórico alberga desde la polis griega, la cual toma como ejemplo de espacio político en numerosos aspectos, hasta el desarrollo de una nueva concepción política que trajo consigo la época de la Modernidad. Aunque distintos entre sí, todos estos momentos

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 22.

⁶¹ SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., “De la banalidad a la licuefacción del mal: relectura actual del totalitarismo.”, *REVISTA ANTHROPOS*, *op. cit.*, p. 69.

comparten una misma manera de concebir la política, siendo para la autora la violencia el denominador común.

Para ilustrar la organización política que penetraba el espacio público en la Antigua Grecia, es preciso señalar que la dedicación política solamente podía desarrollarse desde aquellas subjetividades a las que les era concedido el goce de la libertad. El alcance de la libertad emancipaba al sujeto libre de estar sometido a las continuas exigencias de la labor para el sustento de la propia vida y del hogar (comida, vestido, etc.). La carga de la labor, sujeta a la esfera privada de cada individualidad, truncaba la posibilidad de hacerse cargo de la política. La política debía ser pensada desde la libertad, siendo imposible su buen ejercicio estando sujeta a la obligación de mantener tareas propias de la labor. En este sentido, la concepción griega afirmaba que solamente puede haber política donde se posee libertad.

Las subjetividades, en el seno de este panorama político, debían desprenderse de las continuas tareas de la labor como un proceso necesario para el sustento de la vida biológica, dejando de estar fuertemente condicionadas y desprovistas de libertad dada la condición humana perecedera que requería de la constante renovación. Los/as esclavos/as eran el mejor medio para obtener la libertad requerida en asuntos políticos, mediante la violencia y coacción. Así, la libertad en la Antigua Grecia, era adquirida a través de la necesaria presencia de muchas y muchos que dedicaban su vida a la manutención y el sustento de pocos ciudadanos a los que, gracias a su labor, hacían libres. “Siempre que los pocos se han separado de los muchos -sea (...) en la forma de un dominio oligárquico- han dependido de los muchos en todas las cuestiones del con-vivir en las que realmente hay que actuar.”⁶² Es preciso señalar que en la polis no todos los hombres podían alcanzar la libertad, sino aquellos dotados de mayor poder social; las mujeres quedaban totalmente excluidas, imposibilitadas de adquirir tal libertad.

La política como libertad para unos pocos mediante la dominación de muchas y muchos que sustentan su posibilidad, la podemos ver plasmada en la teorización de filósofos como Platón y Aristóteles. Esta política no se desarrolla en términos de igualdad, sino que implica el uso de términos antagónicos como amo/esclavo, superior/inferior que, por lo tanto, traen consigo una situación de opresión de una parte sobre la otra. Esta dominación solamente se veía reflejada en el terreno privado del hogar, quedando la

⁶² ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 83.

esfera pública (política), la polis, libre de ella. La política en sentido griego nos sitúa en la paradoja de que para estar en posesión de la exigencia política de libertad, se precisa de la previa violencia y el sometimiento de los/as demás, lo cual supone contradecir los principios de una verdadera política, siendo así cómo “el ámbito político amenaza aquello único que parecía justificarlo,”⁶³ la vida y la libertad.

Por otro lado, la idea de Estado, desde el contractualismo entendido como concepto político gestado en la Modernidad, justificaba la violencia, siendo esta la garante de vida sostenida en la idea de iusnaturalismo o derecho natural. El Estado Moderno consideraba la represión estatal del todo necesaria para preservar la vida de la ciudadanía y la libertad. El sometimiento era la única garantía para la supervivencia y el progreso del derecho natural y, por ello, era concebido como un mal necesario al que preservar.

Para Arendt, la política en toda la tradición occidental ha sido considerada como un medio para el alcance de un objetivo a ella superior, siendo este el alcance de la libertad. Para la autora, esta errada concepción política deja verse desde la Grecia Antigua hasta la Modernidad, postulando en su análisis que,

...allí donde los hombres actúan conjuntamente se genera poder y puesto que el actuar conjuntamente sucede esencialmente en el espacio político el poder potencial inherente a todos los asuntos humanos se ha traducido en un espacio dominado por la violencia. De ahí que parezca que poder y violencia son lo mismo.⁶⁴

Esta idea política tradicional se contrapone a la concepción de un espacio de comunidad, compartido entre individuos iguales mediante el ejercicio de la libertad. Frente a este pronóstico político-histórico, Arendt identifica en el modelo de la polis griega la posibilidad de restablecer, a través de su revisión, el verdadero sentido de la política, dejando atrás todas las bases que conlleven violencia, dominio y control, a favor de la reafirmación de aquellas que puedan situar a la política misma como un fin. El sentido de la polis griega que Arendt pretende recuperar configura un espacio en el que,

...los hombres trataran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios

⁶³ *Ibíd.*, p. 97.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 94.

-en la guerra- y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí.⁶⁵

A pesar de defender en política la relevancia de la contingencia y el devenir constante de nuevos comienzos en la acción, la alemana propone un espacio político definido por normas y directrices que regulen el comportamiento para la convivencia de la pluralidad. Entender la política, como hace la autora, desde la necesidad ante las demandas de la contingencia y la pluralidad, es hacerlo como un “estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias.”⁶⁶

Para la regulación del “caos” ante la diversidad, Arendt acude a la legislación griega (*nomos*) y romana (*lex*) como modelo político normativo y conductual. La *nomos* griega marcaba los límites estableciendo fronteras entre aquellos comportamientos permitidos en la polis (esfera pública) y los que no, es decir, asentando de esta forma las bases para la convivencia; se trata pues de determinar las actuaciones pertinentes en un marco común. Aunque la *nomos* no es en sí política, sí configura las bases para que esta pueda llegar a desarrollarse. Con una diferente pretensión, la *lex* suponía la extensión de los límites del reconocimiento por medio del acuerdo y la unión entre pueblos que aunque distintos entre sí, desarticulaba la violencia como su vínculo de relación.

La política precisa de un espacio y una esfera ordenada por valores, normas y acuerdos, establecidos previamente por aquellos convivientes que determinan cómo vivir. “El mundo humano y la libertad se construyen deliberadamente; no pueden ser otorgados por decreto y corren el riesgo de perderse si no nos dedicamos a construir sus condiciones de existencia.”⁶⁷

La palabra, el logos (λόγος) y la libertad de expresión configuraban las posibilidades para la deliberación, siendo para la alemana un elemento griego que en política resulta oportuno recuperar. Arendt acude a la palabra y el discurso en un sentido en el que, “el encuentro de los hombres a través de la acción y el discurso crea el espacio

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 69.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 45.

⁶⁷ ESTRADA REBULL, M. M., “Política en Hannah Arendt.”, *Estudios Sociales*, 2 (2008), 137- 158, p. 157.

político como lugar de aparición.”⁶⁸ La palabra como discurso supone así la posibilidad de aparición y exhibición pública ante las/os demás. La comunicación se hace indispensable en el terreno de interacción, pues esta abre un espacio de debate, escucha y demanda por parte de toda una pluralidad. La arrolladora multitud de realidades y perspectivas habilita una esfera donde la palabra supone

...darse cuenta de que nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo. (...) Sólo puede ver y experimentar el mundo tal como éste es «realmente» al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre* él, intercambian sus perspectivas.”⁶⁹

La presencia de múltiples discursos en la esfera pública hace aflorar la diversidad en un espacio común de aparición en el que ver y oír nuevas realidades y demandas puede suponer, a su vez, la desestabilización y el cambio en la posición propia a partir de la interinfluencia en un espacio configurado a partir de la libertad. La interacción a partir de la escucha de la diversidad configura un mundo compartido que hace posible la convivencia pacífica, el respeto y, en última instancia, la libertad.

La política para la autora es un espacio creado por y para la humanidad a partir de la condición humana de pluralidad y su inagotable interacción, que demanda un espacio común que preserve la realización propia y la libertad. La verdadera política es, entonces, la que hace posible la libertad como un constante comenzar, como constante renovación, frente a totalitarismos y determinismos que configuran violenta y rígidamente todos los comienzos del libre actuar.

3.2.2. Lectura feminista de la diferencia como experiencia de vulnerabilidad

Entendiendo la política desde la teoría arendtiana como encuentro de las diferencias por medio de la palabra y la acción discursiva, en una de sus obras más relevantes, *Cuerpos aliados y lucha política*, Butler realiza una revisión de esta concepción. La filósofa estadounidense propone un alcance político más amplio y radical. Butler interpreta “el fundamento arendtiano de esta forma alternativa de política en el

⁶⁸ H. CABRERA, D., “Pensar la política y la comunicación desde la apariencia.”, *REVISTA ANTHROPOS*, 224 (2009), 100-112, p. 104.

⁶⁹ ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 79.

derecho a la libertad, (...) en aquella espontaneidad del actuar en concierto en esa interacción plural.”⁷⁰

La libertad en sentido butleriano, no queda reducida a una reunión o aparición pública a través de la palabra y la expresión, sino que esta se entiende desde una compleja red de influencia mutua, inestabilidad y cambio social. La espontaneidad, en este sentido, conlleva aceptar un tejido humano de interconexión sostenido en la mutación y la constante variación.

Arendt restringe la exposición y expresión corporal a la aparición pública a través de la palabra y discusión, en cambio Butler piensa el cuerpo y la corporalidad desde su múltiple exposición en las manifestaciones de la realidad. Butler concibe el cuerpo desde la dependencia mutua y la vulnerabilidad. La autora reconoce que toda corporalidad precisa de unas condiciones para el sustento de la vida, de unos cuidados, por ello no basta con la simple reunión, sino que aboga por colocar en el centro de la reflexión política al cuerpo como exposición de fragilidad, necesidad y en definitiva, de vulnerabilidad. “No es solamente el fenómeno de personas que se reúnen, (...) sino su empeño recíproco para producir, en el lugar que ocupan, una forma nueva de sociabilidad, en la cual las necesidades de los cuerpos (...) son atendidas.”⁷¹

El planteamiento butleriano no se limita al reconocimiento sino que va más allá, acude a la interconexión y al cuidado a partir de las condiciones sociales y políticas de las que depende toda corporalidad. La política no solo debe centrarse en la interacción discursiva de las identidades desde la pluralidad, sino reconocer la dimensión de la vulnerabilidad humana como parte relevante que hay que considerar. La atención al cuerpo desde las condiciones materiales para su manutención impide dejar de lado la precariedad de la condición humana, situándola en una esfera de fragilidad compartida de la que depende nuestro sustento y posibilidad.

Conviene aclarar que las condiciones materiales de las que dependemos normalmente no se encuentran dispuestas desde un reparto equitativo, sino que su distribución deja tremendas desigualdades y evidencia carencias sociales a las que, como Butler defiende, es urgente atender. Con la pretensión de atender a la condición humana

⁷⁰ BIRULÉS, F. y LEIBETSEDER, D. (Eds.), *El arte de leer. Judith Butler, op, cit.*, p. 19.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 29.

de corporalidad, Butler defiende la interacción plural. Apuntando en esta dirección la autora postula,

...la exposición del cuerpo puede adoptar formas distintas (...), sea en la calle o en otros espacios comunes (...), cuando el cuerpo queda a merced de los golpes y la persecución, cuando puede ser detenido o aniquilado. (...) No se trata de afirmar que la exposición de los cuerpos sea siempre algo positivo o que constituya la estrategia más eficaz para un movimiento de liberación. (...) Y, en ocasiones, exponer deliberadamente el cuerpo a los posibles daños es parte del sentido mismo de la resistencia política.⁷²

El alcance y la expresión de lo corporal no queda únicamente en lo particular, sino que se inserta en un espacio de influencia y afección multidireccional, en un espacio compartido plural. Se trata de afirmar el cuerpo como medio de expresión y reclamo político, el cuerpo en exposición pone al descubierto las necesidades como parte de una interdependencia y conexión social.

Aunque es cierto que existen sectores, grupos e identidades sociales más vulnerables, Butler se refiere, en este sentido, a la vulnerabilidad promovida políticamente, no hay subjetividad humana que escape a esta realidad, siendo la vulnerabilidad así el ámbito de nuestra constitución. No se trata pues de proyectar la vulnerabilidad desde la homogeneidad, sino desde la unión a partir de la diferencia entre diversas subjetividades vulnerables e interdependientes unas de otras. El espacio comunitario que se pretende afirmar no alberga esencialismos, sino que más bien se sitúa a favor de desvelar las violencias o exclusiones ocultas en toda lógica universal. Se trata pues de reclamar la diferencia y la vulnerabilidad.

La diferencia impide pensar un modelo político unificado y universal, destinando su mirada hacia la consideración de lo particular. En este sentido, gran parte del movimiento feminista supone una fuente de inspiración en su insistencia en que debemos

...gestionar no desde la palabra Humanidad en mayúsculas, porque a pesar de que somos globales, la humanidad se declina en plural y desde la fragilidad. Se trata, pues, de

⁷² BUTLER, J., *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Barcelona, Paidós, 2017, p. 127 y 128.

gestionar desde los grupos de personas y de personas concretas en relación a sus perplejidades, reivindicaciones, a su voluntad.⁷³

Con el propósito de visibilizar las distintas subjetividades que presentan entre sí diversos grados de vulnerabilidad, resulta del todo conveniente acudir al pensamiento feminista para desvelar todas las violencias y opresiones que pueden darse en la sociedad como consecuencia de su estructura heterosexista y patriarcal.

La posición y la realidad femenina, a lo largo de toda la tradición occidental, ha estado atravesada por una vulnerabilidad aumentada políticamente como consecuencia de una sociedad regida mediante una normativa heteropatriarcal. Las mujeres han sido relegadas a ocupar el lugar de “lo otro”, lo cual contribuye a examinar desde un punto de vista más abierto y amplio las diferencias en estrecho vínculo con la vulnerabilidad. La experiencia femenina de la fragilidad aporta una mayor sensibilidad en la apreciación de las singularidades, lo que permite enfrentar esquemas cerrados que unifiquen las necesidades y la vulnerabilidad. Estimamos la teorización feminista como posibilidad de hallar el respeto por nuestra condición humana desde la evidencia de la diferencia y vulnerabilidad. El reconocimiento de la diferencia trae consigo la labor de atender las diversas necesidades en el seno de una comunidad.

Butler nos impulsa a pensar desde nuestra constitutiva pluralidad para lograr una unión política que no descuide la mutua dependencia y la fragilidad. La teorización feminista butleriana nos permite también resistir ante imposiciones identitarias inmutables y universales para pensar desde la diferencia e inestabilidad.

⁷³ BIRULÉS, F., ““Lo interesante del feminismo cuando fue creativo, es que las singularidades eran muchas, más que las uniformidades”: Entrevista a Fina Birulés realizada por F. González Brizuela y publicada en *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, op, cit., p. 336.

4. CONCLUSIÓN

Tras la realización de este trabajo y los nuevos conocimientos adquiridos a partir de las lecturas, las reflexiones, la redacción y, en definitiva, en todo el proceso de desarrollo y elaboración, mi perspectiva en torno a las diferencias, y las dificultades por las que se ven amenazadas a consecuencia de los discursos hegemónicos de poder, ha adquirido una mayor conciencia de la necesidad y la pertinencia de la reflexión. La sensibilización hacia la diferencia de aquellos colectivos y subjetividades no adaptadas a la normativa vigente supone ampliar nuestra visión del mundo hacia una mayor pluralidad. Esta búsqueda diversidad no implica otra cosa que reafirmar el sentido de la realidad, es decir, atender a una ontología que no la violente ni reduzca, sino que la mantenga viva en su diversidad e inestabilidad.

Las tres autoras que guían este trabajo contribuyen con sus teorías y reflexiones a la apertura de un camino hacia una ampliación de la democracia que implique la extensión de la vida en el reconocimiento de la importancia de las diferencias. Reivindicar la relevancia de la diferencia supone, en este sentido, el compromiso con un proyecto político que logre el encuentro y la importancia de la pluralidad.

La apreciación positiva del concepto de diferencia (...) abre un abanico de pluralidades y posibilidades diversas de ser y habitar el mundo a la vez que sienta las bases para la lucha en contra de cualquier tipo de opresión. (...) Se trata de un acto que favorece el desarrollo de relaciones interpersonales más ricas en las que se considera a las personas en sus complejidades.⁷⁴

La interseccionalidad en nuestra investigación ha sido un punto clave desde el que considerar la diferencia como parte constitutiva de todos los grupos y las realidades que se puedan apreciar. La condición humana como expresión de cambio y pluralidad reclama una política que no suponga reducir sus posibilidades a favor de una engañosa esencia que aporte unificación y estabilidad, sino que permita el cambio y el espacio de libertad. Ratificar la diferencia en el terreno político y social no solamente implica disponer de un espacio para la inclusión abierta de la identidad, sino insertar a esta en un contexto donde la fragilidad de la corporalidad subraya la interdependencia e influencia plural.

⁷⁴ CUCINOTTA, M. L., “Diferencia, autodefinition y empoderamiento: Una lectura necesaria de *Sister Outsider* de Audre Lorde.”, *Revista de Estudios Lingüísticos y Literarios*, op. cit., p. 33.

Aunque afirmar la diferencia como rasgo característico de la humanidad pueda parecer algo evidente, son muchos los empeños que ofrecen resistencia para que su representación no implique interferir en la estabilización de los sistemas de intereses y privilegios que configuran casi al completo las posibilidades de la realidad.

Resulta conveniente destacar la enorme importancia y la implicación política de romper el silencio para visibilizar las diversas realidades que se han mantenido ocultas en espacios de invisibilidad. Hablar, presentar y compartir la experiencia de nuestra propia realidad posibilita desarticular el aislamiento que mantiene vigente una estructura rígida de violencia y opresión social. El intercambio discursivo de cada realidad pone de manifiesto la diferencia presente en cada subjetividad a la vez que estimula la escucha de aquello más íntimo y personal como parte indispensable para la afirmación de la identidad propia y las necesidades que esta pueda precisar.

En conclusión, todo espacio político que pretenda ajustarse a las exigencias de la realidad no debe descuidar la interdependencia ni la pluralidad de las diferencias que cohabitan en los espacios compartidos, para que pueda atender, desde la diversidad, la condición de vulnerabilidad. El espacio político que aquí se presenta queda dispuesto a la apertura de lo distinto y particular, lo que supone considerar las distintas demandas sociales que se puedan reclamar, siendo en este sentido la diferencia el nexo de unión.

5. BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2003.
- ARENDRT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998.
- ARENDRT, H., *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 2007.
- BIRULÉS, F. y LEIBETSEDER, D. (Eds.), *El arte de leer. Judith Butler*, Buenos aires, Katz, 2022.
- BIRULÉS, F., ““Lo interesante del feminismo cuando fue creativo, es que las singularidades eran muchas, más que las uniformidades””: Entrevista a Fina Birulés realizada por F. González Brizuela y publicada en *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, 7 (2015), 317- 336.
- BIRULÉS, F., “Notas sobre Hannah Arendt y los feminismos.”, *REVISTA ANTHROPOS*, 224 (2009), 151-157.
- BIRULÉS, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007.
- BUTLER, J., *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Barcelona, Paidós, 2017.
- BUTLER, J., *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2007.
- CUCINOTTA, M. L., “Diferencia, autodefinición y empoderamiento: Una lectura necesaria de *Sister Outsider* de Audre Lorde.”, *Revista de Estudios Lingüísticos y Literarios*, 17 (2021), 31- 40.
- ESTRADA REBULL, M. M., “Política en Hannah Arendt.”, *Estudios Sociales*, 2 (2008), 137- 158.
- GANDARIAS GOIKOETXEA, I., “¿Un neologismo a la moda?: Repensar la interseccionalidad como herramienta para la articulación política feminista.”, *Revista de Investigaciones Feministas*, 8 (2017), 73- 93.
- H. CABRERA, D., “Pensar la política y la comunicación desde la apariencia.”, *REVISTA ANTHROPOS*, 224 (2009), 100-112.
- LORDE, A., *La hermana, la extranjera*, Madrid, horas y HORAS, 2003.

LORDE, A., *Zami una biomitografía. Una nueva forma de escribir mi nombre*, Madrid, horas y HORAS, 2009.

MÉNDEZ, J. Y FERNÁNDEZ CHEIN, G., “La acción política del feminismo antirracista y lésbico desde el *pensamiento corporizado*. Una re-lectura desde el giro afectivo de *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*.”, *Cuadernos del Sur*, 51 (2021), 40- 53.

NAHIR SOLANA, M., “La teoría queer y las narrativas progresistas de identidad.”, *La Ventana*, 37 (2013), 70- 105.

NAZARENO SAXE, F., “Chicana, lesbiana y queer: Gloria Anzaldúa como pionera y precursora de la teoría queer.”, *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, 22 (2015), 37- 51.

PÉREZ, M., “Teoría Queer, ¿Para qué?”, *ISEL*, 5 (2016), 184- 198.

PRECIADO, B., “Multitudes queer. Notas para una política de los “anormales””, *Revista Multitudes*, 12 (2003), 157- 166.

SÁNCHEZ CALLE, M. P. *Raza y género en la obra de Audre Lorde* (Memoria para optar al grado de doctora). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002.

SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., “Biografía de Hannah Arendt.”, *REVISTA ANTHROPOS*, 224 (2009), 41-44.

SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., “De la banalidad a la licuefacción del mal: relectura actual del totalitarismo.”, *REVISTA ANTHROPOS*, 224 (2009), 62-79.

