

La masacre y el duelo como ejercicios públicos de reconocimiento y ocultación de lo humano desde Judith Butler

Luisa Fernanda Ibáñez González

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofa

Directora

Alicia Natali Chamorro Muñoz

Doctora en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de filosofía

Bucaramanga

2024

**Dedicatoria**

*A mi amada nona Alix, cuya luz en su amor y calidez en sus manos me enseñan, con profunda sabiduría, la responsabilidad de cuidar y honrar la vida.*

### **Agradecimientos**

A mi madre, por sembrar en mí lo bueno de su ser, por su amor incondicional y su constante devoción, que han guiado cada paso de mi camino.

A Sara, mi hermana, que con sus cinco años de experiencia me muestra cada día que la ternura es el verdadero camino.

A mis tías, Gigliola y Franci, por brindarme nuevas oportunidades cuando todo parecía perdido.

A mis amigas, que en mis días frágiles cuidaron e inspiraron mi ser.

A Jhoneider, por las largas horas que compartimos en las bibliotecas, y por los libros que tomamos prestados, sin que el otro se diera cuenta.

A Silvana, por su paciencia y calidez.

Finalmente, mi más profunda gratitud a la profesora Alicia Natalí Chamorro, por la sensibilidad con la que transmite sus saberes, por inspirarme en el camino filosófico y por su fe en este proyecto.

## Contenido

|   |    |
|---|----|
| Introducción.....   | 2  |
| 1. El giro corporal en la filosofía práctica .....  | 5  |
| 1.1. El problema del cuerpo como centro de la reflexión filosófica.....                           | 5  |
| 1.2. El cuerpo: de la ontología corporal a la social.....   | 12 |
| 2. Vulnerabilidad y precariedad: el llamamiento ético político del cuerpo .....                   | 18 |
| 2.1. Lenguaje, producción y preservación de los cuerpos.....                                      | 19 |
| 2.2. Repensar al sujeto a través de la deconstrucción .....                                       | 24 |
| 2.3. Construcción del Marco: Distinciones entre Aprehensión y Reconocimiento .....                | 25 |
| 2.4. Performatividad y la cuestión política en Butler .....                                       | 30 |
| 2.5. Aparición y responsabilidad .....  | 33 |
| 3. Marcos del terror: exposición del cuerpo en situaciones de violencia extrema en Colombia ..... | 36 |
| 3.1. Las masacres y la construcción de lo inhumano.....   | 39 |
| 3.2. La pérdida de las relaciones: La exposición de la vulnerabilidad y la precariedad            | 44 |
| 3.3. Testimonio y fotografía como recuperación .....  | 49 |
| 3.4. Performance y duelo: ejercicios de la No-violencia .....                                     | 53 |
| Conclusiones: .....   | 54 |
| Referencias bibliográficas.....   | 58 |

## Resumen

**Título:** La masacre y el duelo como ejercicios públicos de reconocimiento y ocultación de lo humano desde Judith Butler y\*

**Autora:** Luisa Fernanda Ibáñez González\*\*

**Palabras clave:** Ontología, cuerpo, lenguaje, política, reconocimiento, duelo.

**Descripción:** Esta tesis aborda la problemática de la violencia extrema y las masacres, fenómenos que han marcado profundamente la historia de la humanidad. Basada en las teorías de Judith Butler, la investigación se centra en el análisis de los marcos de inteligibilidad que condicionan el reconocimiento de las víctimas y su posibilidad de ser lamentadas. Partiendo del concepto de performatividad del cuerpo, desarrollado por Butler, se examina cómo los cuerpos, al reiterar normas sociales, configuran la vida política y social, y cómo este proceso influye en las relaciones de poder. Además, se incorpora el trabajo de María Victoria Uribe para contextualizar la violencia extrema en Colombia.

La monografía explora cómo Butler propone el duelo como un acto político que desafía los marcos establecidos de reconocimiento, y destaca la importancia de re humanizar a las víctimas de violencia extrema. Se plantea que el cuerpo, el lenguaje, la subjetividad y la identidad están interconectados, lo que afecta la forma en que ciertas vidas son valoradas o invisibilizadas. A través de la "ontología social" de Butler, se defiende la interdependencia entre los seres humanos como base para una ética del cuidado y del reconocimiento. En conclusión, la investigación sugiere que el duelo puede ser una herramienta crucial para la reivindicación de las víctimas, oponiéndose a la deshumanización inherente a las masacres y promoviendo una ética que rescata la memoria y el valor de cada vida.

---

\* Trabajo de grado

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de filosofía. Directora: Alicia Natalí Chamorro Muñoz

## Abstract

**Title:** Massacre and Mourning as Public Exercises of Recognition and Concealment of Humanity through Judith Butler\*

**Author:** Luisa Fernanda Ibáñez González\*\*

**Keywords:** Ontology, body, language, politics, recognition, mourning.

**Description:** This thesis addresses the issue of extreme violence and massacres, phenomena that have profoundly marked the history of humanity. Based on the theories of Judith Butler, the research focuses on analyzing the frameworks of intelligibility that condition the recognition of victims and their potential to be mourned. Drawing from Butler's concept of the performativity of the body, the study examines how bodies, through the reiteration of social norms, shape political and social life and how this process influences power relations. Additionally, the work of María Victoria Uribe is incorporated to contextualize extreme violence in Colombia.

The monograph explores how Butler proposes mourning as a political act that challenges established frameworks of recognition, highlighting the importance of rehumanizing the victims of extreme violence. It argues that the body, language, subjectivity, and identity are interconnected, influencing how certain lives are valued or rendered invisible. Through Butler's concept of "social ontology," the interdependence between human beings is defended as the foundation for an ethics of care and recognition. In conclusion, the research suggests that mourning can be a crucial tool for the vindication of victims, opposing the dehumanization inherent in massacres, and promoting an ethics that rescues the memory and value of every life.

---

\* Degree work

\*\* Faculty of human sciences. School Philosophy. Directora: Alicia Natali Chamorro Muñoz

## Introducción

La gran espiral de violencia y los procesos de dolor que esta trae consigo son un problema ingente que ha atravesado la historia de la humanidad, aún más en casos de violencia extrema y muertes en masa, como ha sucedido en las masacres. Frente a esto, la filósofa Judith Butler, base teórica de esta investigación, presenta una serie de propuestas que pueden contribuir a la comprensión de esta problemática. A raíz de ello nace esta investigación que, enfocada en el contexto de las masacres, tiene como objetivo analizar los marcos de inteligibilidad y su posibilidad de reconocimiento en los actos de performatividad de los cuerpos. Es por esto por lo que, además de la autora ya mencionada, las investigaciones de María Victoria Uribe sobre la violencia permitirán una comprensión más amplia de estos actos de violencia extrema.

De la misma manera, es importante resaltar el papel fundamental que tiene el cuerpo para la filosofía contemporánea posterior al “giro corporal”, este enfoque desafía las concepciones tradicionales y tiene a Judith Butler como una de sus máximas exponentes, para quien el cuerpo no es una simple entidad física. Basada en su concepción del cuerpo, Butler (2004) plantea los actos de performatividad, es decir, la reiteración de actos sobre cuerpo que se alinean con las normas preexistentes (pp.11,12) y que resaltan el cuerpo como un agente activo en la configuración de la vida política y social.

Así pues, para el desarrollo de esta investigación se presenta, en primer lugar, una visión general de las principales reflexiones filosóficas sobre el cuerpo desde la tradición griega hasta la Modernidad tardía. En un segundo momento, se examina cómo la filosofía contemporánea ha reconfigurado esta visión, situando al cuerpo en el centro de la reflexión. Es aquí donde Judith Butler cumple un papel fundamental, y es en este punto donde se trabajan los conceptos de

performatividad, reconocimiento y la influencia del lenguaje en la constitución de la subjetividad e identidad, según la teoría butleriana. Asimismo, el análisis conceptual de lo planteado por la filósofa permitirá establecer la relación íntima que tiene el cuerpo con el lenguaje, la subjetividad, la identidad y, por ende, con el reconocimiento; además de su influencia directa en las relaciones de poder. De este modo, se consideran los marcos de inteligibilidad como reguladores de quién es considerado visible y legible en una sociedad, aquellos que plasman los criterios que llevan a la sociedad a definir qué muertes merecen ser lloradas, o que rostros son dignos de ser recordados.

Frente a esto y en busca de una propuesta para la humanización de las víctimas en los contextos de violencia extrema, se propone entonces el duelo como acto público y político que, desde Butler, cumple un rol imprescindible en la reivindicación y el reconocimiento, de manera que desde la aparición y la responsabilidad se hace frente a aquellos marcos que parecen ya establecidos.

Finalmente, el tercer capítulo se dedica a repensar el cuidado de la vida en situaciones de violencia extrema, siguiendo también la perspectiva de Butler. Se analizará cómo las masacres actúan como escenificaciones de terror que desarticulan las obligaciones de cuidado mediante discursos y representaciones corporales que transforman el cuerpo en una exposición de lo no-humano. Este recorrido investigativo permitirá entender la manera en que se puede iniciar un proceso de interpelación que permita reconocer lo humano en estos actos de violencia.

Así pues, al cuestionar la manera en que la violencia extrema hace que ciertas vidas carezcan de valor frente a otras y borra los rostros de aquellos que también han sido afectados, la teoría de Butler propone un cuidado de la vida, completamente en oposición a las masacres como escenificaciones de terror que, a su vez, suprimen la responsabilidad y la obligación del cuidado.

Además, vinculada a esta supresión, está la creencia de que las vidas no tienen relación alguna con otras vidas. Frente a lo que Butler (2010) afirma que “no existe una ontología discreta de la

persona, sino una interdependencia entre las personas” (p.38), es decir, una ontología social que se basa en la dependencia del otro para el desarrollo adecuado de la existencia.

En suma, al reconocer esta relación intrínseca entre las vidas implica comprender que cada existencia está entrelazada con la de los demás en una red de responsabilidad y vulnerabilidad compartida. Además, surgen preguntas sobre cómo se debe situar frente al dolor, frente a la masacre que desrealiza el rostro del otro; para esto, sin duda, debe haber prácticas que rescaten la identidad y la memoria. Así pues, se promueve una ética del cuidado y un reconocimiento de la vida que se opone completamente a las escenificaciones del terror y que fomenta una perspectiva mucho más compasiva frente a la violencia, de manera que se pueda establecer la humanidad presente que el duelo revela.

## **1. El giro corporal en la filosofía práctica**

El cuerpo ha sido un tema central de reflexión a lo largo de la historia de la filosofía, abordado desde diferentes perspectivas y enfoques. Este capítulo busca, en primer lugar, ofrecer una visión general de las principales reflexiones filosóficas sobre el cuerpo, destacando su evolución desde la tradición griega hasta la Modernidad tardía. Durante estos periodos, el cuerpo fue considerado un obstáculo para el conocimiento, visto como inferior en comparación con la superioridad del alma, lo que lo relegó a un plano secundario dentro del pensamiento filosófico. El dualismo de figuras como Platón y Descartes reforzó esta idea, al establecer una marcada separación entre cuerpo y mente que dominó gran parte de la filosofía occidental.

En segundo lugar, se describe cómo la filosofía contemporánea ha impulsado un cambio profundo en esta visión, situando al cuerpo en el centro de la reflexión. Este "giro corporal" reconoce al cuerpo no solo como una entidad física, sino como un agente activo en la configuración de la vida política y social. Pensadoras como Judith Butler han sido clave en este nuevo enfoque, al proponer una ontología socio-corporal que desafía las concepciones tradicionales del cuerpo como objeto pasivo, subrayando su capacidad para influir en las dinámicas de poder y la construcción de subjetividades.

### **1.1. El problema del cuerpo como centro de la reflexión filosófica**

Si podemos iniciar este apartado con una certeza es aquella de que no hay consenso en torno a lo qué es y significa el cuerpo. El dualismo ontológico de cierta tradición de la antigüedad clásica ha brindado la percepción occidental del cuerpo como materialidad subordinada a la sustancia. Filósofos como Platón, por ejemplo, destacan la primacía de lo inmutable y lo verdadero en su concepción del mundo de las Ideas, en contraste con el mundo sensible, que es considerado una mera copia degradada de aquel plano ideal. Como Platón expresa: “La realidad del ser es el

mundo de las Ideas, mientras que el mundo sensible es solo un reflejo de esa verdad” (Platón, *República*, 509a). Además, el sujeto se concibe como una entidad dividida en alma (*psique*) y cuerpo (*soma*). En el *Fedón*, Platón aborda esta relación entre cuerpo y alma a través de un diálogo entre Sócrates y sus interlocutores sobre la inmortalidad del alma. Sócrates sostiene que el cuerpo limita al alma, y que solo al separarse de este puede el alma alcanzar la verdadera sabiduría. Este diálogo enfatiza la noción de que el cuerpo actúa como una cárcel para el alma, lo que resalta la importancia de la liberación del alma para el conocimiento genuino:

Mientras tengamos el cuerpo y nuestra alma se halle mezclada en semejante mal, jamás poseeremos suficientemente lo que deseamos, es decir, la verdad. Porque el cuerpo nos proporciona mil obstáculos por la necesidad que tenemos de sustentarle; y, además, si sobrevienen enfermedades, éstas nos impiden cazar lo verdadero [...] En efecto, el cuerpo nos llena de amor, deseos, temores, mil quimeras y tonterías, de manera que, en verdad, con él y por él no nos es posible ser sensatos en ninguna parte (Platón, *Fedón*, 66b-c).

A partir de esto, surge la concepción de que el alma está encarnada en el cuerpo como una prisionera, limitada a percibir la realidad a través de este. Según Platón, ver el mundo a través del cuerpo es caer en una trampa llena de engaños, ya que este está sujeto a los sentidos. El filósofo busca que el alma se concentre en sí misma y confíe únicamente en su capacidad de captar lo que es verdaderamente real (Platón, *Fedón*, 83<sup>a</sup>). Así, el cuerpo se presenta como un recipiente vivo que alberga lo más perfecto y libre: el alma.

A diferencia de la filosofía platónica, Aristóteles presenta la teoría del hilemorfismo, que sostiene que los seres vivos están compuestos por materia y forma. Desde esta perspectiva, el alma no puede existir de manera independiente del cuerpo; ambos se relacionan en una unidad inseparable. Aristóteles (1988) afirma: “La totalidad del cuerpo que posee sensibilidad es la

totalidad de la potencia sensitiva [...] lo que no está en potencia de vivir no es cuerpo al haber echado fuera el alma, sino aquel [cuerpo] que la posee” (*Acerca del alma* II, 42b). Para Aristóteles, el alma es la esencia que otorga vida; sin ella, el cuerpo carece de vitalidad y se convierte en un mero organismo inanimado. Solo el cuerpo que alberga el alma tiene la capacidad de estar vivo. El filósofo sostiene que el cuerpo, por sí solo, no puede tener vida, y que el alma no puede existir de forma independiente en el plano sensible. Por lo tanto, la unión entre cuerpo y alma es esencial para la constitución del ser humano.

Esta concepción del ser humano como una entidad compuesta por alma y cuerpo fue posteriormente adoptada por el cristianismo. En esta tradición, el cuerpo se entendía como un depósito de la vulnerabilidad carnal, convirtiéndose en el recinto de la pasión, los instintos y las tentaciones. Filósofos como San Agustín de Hipona, en su obra *Confesiones*, ilustran claramente la tensión entre el cuerpo, fuente de deseos y tentaciones, y el alma, sede de la razón y la voluntad divina. Él escribe: “La lascivia se había instalado en mi cuerpo y el pensamiento era su siervo. [...] Mi alma languidecía lejos de ti, y así las pasiones carnales dominaban sobre mí” (*Confesiones*, Libro VIII, Capítulo 6). Este pasaje refleja la lucha interna de San Agustín, donde las pasiones corporales, denominadas “lascivias”, controlan su alma, dificultando su capacidad para actuar conforme a la razón y su anhelo de acercarse a Dios. A partir de argumentos como este, se evidencia cómo los escolásticos percibían el cuerpo como un albergue del pecado y un obstáculo para alcanzar la divinidad. Por lo tanto, consideraban que el sujeto debía dominar y castigar el cuerpo a través de la abstinencia, el ayuno y la dieta con el fin de purificarlo.

Este trato que tuvo el cuerpo durante el periodo de la Edad Media dio un giro en el Renacimiento. En este periodo, el Humanismo se convirtió en impulso intelectual. El arte y la ciencia compartieron la inquietud por la morfología del cuerpo, es así como la figura humana pasó

a protagonizar la mayoría de las reproducciones de la época (Goñi, 2021, p.297). Con el estudio de las proporciones ideales del cuerpo o el Vitruvio de Da Vinci se canonizó la simetría universal del cuerpo humano.

En la Modernidad, René Descartes bosqueja una ontología del cuerpo y del ser. En *Meditaciones metafísicas* (2009) define al cuerpo como:

Todo aquello que está determinado por alguna figura, circunscrito en un lugar, que llena un espacio, de modo que excluye de allí todo otro cuerpo, que es percibido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, o el olor (p. 17).

En este sentido, el cuerpo era aquello que se encontraba subordinado a la experimentación sensorial. Contrario a la mente que era indivisible, inmaterial y trascendente. Para Descartes, los cuerpos no son algo en sí mismos, son el envoltorio, un cuerpo (*res extensa*) que contiene un alma (*res cogito*). De manera que, en esta concepción, el ser humano es únicamente “una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto o una razón” (Descartes, 2009, p.17). De ahí que el argumento cartesiano verse en que la mente *se es*, el cuerpo *se tiene*.

La noción cartesiana fue respaldada por los principios del empirismo baconiano, en donde la observación, la demostración y la práctica son fuentes del conocimiento. Con ello, el cuerpo pasó a ser un hecho cuantitativo. El materialismo lo convirtió en un objeto científicamente verificable y cognoscible a través de la observación. No obstante, este enfoque científico omitía la noción del cuerpo como un sujeto encarnado, es decir, un ser vivo con experiencias subjetivas. De este modo, se invisibilizó al cuerpo como un espacio que no solo busca conocer, sino también ser conocido. Por ejemplo, Michel Foucault, en su obra *El nacimiento de la clínica* (1976), describe cómo en la modernidad el cuerpo se transforma en un objeto de estudio y observación clínica, lo que reduce su complejidad a una "máquina" biológica susceptible de ser analizada. Sin embargo,

esta perspectiva deja de lado su dimensión vivida y subjetiva. Según Foucault, "La mirada médica que acaba de establecerse trata de un saber del individuo, de la enfermedad y del cuerpo, de un conocimiento concreto y generalizado de lo individualizable, que autoriza una intervención en lo corporal, en lo biológico y en lo individual" (1976, p. 8). A partir de esta noción, el cuerpo humano se convierte en objeto de saber, y dicho saber pertenece a la biología, la fisiología y las ciencias médicas. El cuerpo es analizado, diseccionado y reducido a una serie de funciones y partes intercambiables. No obstante, este enfoque ignora el cuerpo vivido: el cuerpo como experiencia subjetiva que siente percibe y actúa en el mundo.

Los primeros indicios de ruptura con este consenso ontológico que asume una dualidad del ser vivo y da mayor preponderancia a lo inmaterial sobre lo material pueden rastrearse en el siglo XIX. Friedrich Nietzsche, siguiendo algunos preceptos de Spinoza<sup>1</sup> expuestos en su obra *Ética demostrada según el orden geomático* (1986), se propuso reconstruir la dimensión corporal como coordenadas de sentido. Mediante su crítica al sistema cristiano, Nietzsche liberó al cuerpo del sentido de negación y pasividad que le habían impuesto durante siglos. Este cambio conceptual surge con la idea de que el conocimiento se formula a partir del lenguaje, que anticipa una tentativa performativa del discurso. Por otro lado, la existencia de un lenguaje no verbal que deriva de impulsos e instintos. De manera que, según el filósofo, el hombre aprehende la realidad no solo a partir de los juicios de la conciencia racional, sino también y primordialmente desde la experiencia que deja el tacto, el olor y el dolor. De modo que, frente al dualismo mente-cuerpo el filósofo

---

<sup>1</sup> En el pensamiento medieval y moderno, el cuerpo se consideraba inferior al alma, vista como inmortal y divina. Sin embargo, ante dicha persistencia de la concepción anti-corporal en el argumento antropológico de la Modernidad se comenzó a delinear una perspectiva de la dimensión corporal del sujeto humano de la mano de una concepción naturalista y materialista del mundo. Un ejemplo de lo anterior se puede dar en la siguiente proposición de Spinoza: "Nadie sabe lo que puede un cuerpo" (*Ética*, Parte III, Proposición 2, Escolio), esta se convirtió en la consigna de una nueva visión de filosofía.

propugna que no hay posibilidad de abstracción sin materia. Pues, para Nietzsche, el pensamiento no existe sin el cuerpo, porque es precisamente en el gesto, en la expresión, en el impulso, en el ademán, en el movimiento, donde se encarna el lenguaje y es a través de esa carnalidad que se construye una mirada hacia la realidad (Goñi, 2021, p. 302).

Para Nietzsche es necesario que se piense desde el cuerpo y con el cuerpo, pues es el alma la que debe estar sometida al cuerpo si se quiere superar en definitiva las redes del nihilismo metafísico y religioso (Ramírez, 2018, p. 98). El cuerpo es, por tanto, el campo donde el pensamiento debe inmiscuirse para hallar lo indecible y poder transmitirlo. Por tal razón, el cuerpo ya no es el contenedor, el envoltorio de un yo inmaterial, sino que es un sí mismo que constituye la subjetividad.

Sin embargo, a principios del siglo XX, la propuesta del inmanentismo restringió los intentos subversivos de desarrollar una filosofía de la corporalidad al reducir el cuerpo a meros rasgos físico-biológicos. En este contexto, "el cuerpo se convirtió en un mero ente, un objeto natural o una simple realidad de hecho" (Ramírez, 2018, p. 98). Sin embargo, desde la fenomenología, Husserl construye una concepción del cuerpo como un componente esencial de la dimensión subjetivo-trascendental de la conciencia y su relación con el mundo (Husserl, 1997, p. 157). Este enfoque marca el primer movimiento del giro corporal en el siglo XX, que posteriormente fue desarrollado por pensadores franceses como Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty.

Por ejemplo, a mediados del siglo XX, Maurice Merleau-Ponty en su obra *Fenomenología de la percepción*, (1962) retomó algunos fragmentos descritos por Freud en donde se disuelve la concepción del cuerpo como unidad acabada que tiene por límite el margen de la piel y asume la idea del cuerpo como sistema del lenguaje y al lenguaje como corporalidad. Esta modalidad

epistémica se aparta del dualismo cartesiano, debido a la ruptura relacional que hace la fenomenología, en donde no busca explicar los fenómenos en cuanto objetos externos al sujeto, sino cómo recíprocamente se constituyen. En palabras de Merleau-Ponty (1962):

La fenomenología se aparta del dualismo cartesiano al situar el cuerpo como el campo de la experiencia, donde el sujeto y el objeto están en una relación recíproca. El cuerpo se convierte en el lugar de la experiencia vivida, y no en una simple máquina (p. 176).

En este sentido, el cuerpo se presenta como un espacio mediador entre la conciencia y las cosas, funcionando como un plexo que es simultáneamente sujeto y objeto. Así, "el cuerpo no es un objeto en el mundo, sino el sujeto del mundo, el punto desde el cual el mundo es visto y sentido. [...] Esta perspectiva del cuerpo como sujeto encarnado permite la interrelación entre percepción y acción" (Merleau-Ponty, 1962, p. 87). El cuerpo, entonces, actúa como un sujeto encarnado desde el cual el mundo es percibido y vivido.

En otras palabras, el punto cumbre de la filosofía de Merleau-Ponty consiste en su insistencia en comprender a la corporalidad humana como un modo de ser propio que se distingue totalmente del mundo inmanente de la conciencia, pero también de toda reducción de lo corporal a su aspecto meramente físico- material (Merleau-Ponty, 1962, p.112). En este sentido, el cuerpo es sujeto y objeto a la vez. Con esta perspectiva del cuerpo el filósofo se propone una formulación ontológica, a partir de la noción de "carne" como concepto general al momento de pensarse al ser. El concepto de "carne" es para Merleau-Ponty la generalización del ser de la corporalidad a todo lo que existe. Por ende, bajo esta perspectiva, el cuerpo "es el "ser" de la subjetividad, el "ser" del pensamiento, y es, a la vez, el modo en el que accedemos al Ser" (Ramírez, 2018, p.99); en resumen, el cuerpo es el modo cómo se revela para sí mismo la preeminencia del Ser.

De manera que, si el espacio cartesiano es absoluto, estático, independiente y aquel sobre el que los objetos se apoyan; por el contrario, el espacio fenoménico es aquel que es relativo, que constituye y es constituido. Por ende, para la concepción de la fenomenología, el cuerpo en su propio movimiento dispone de espacialidad, de ahí que, el sujeto existe porque ocupa un lugar o un espacio corporal en el mundo.

## **1.2. El cuerpo: de la ontología corporal a la social**

Jean-Luc Nancy propone en sus reflexiones filosóficas establecer la unidad entre las categorías de Ser y Existencia. Con ello, se realiza un giro en el cual el concepto de existencia vuelve a su principio metafísico como todo aquello que es el mundo. En efecto, el existir es tener su fuera de sí, el estar lanzado a una exterioridad, es el carácter de todo lo que existe y no solo del existente humano, de ahí que, la existencia sea a la vez coexistencia, relación abierta con el otro (Ramírez, 2018). Por tanto, toda existencia es para Nancy el estar afuera, la exposición, el ser- infinito.

De acuerdo con lo anterior, en la propuesta de Nancy, el cuerpo aparece como la clave de la existencia, pues, el cuerpo es exterioridad, coexistencia y verdad. Es, a la vez, la manera de comunicarse con todo lo que existe... “con el cuerpo todo llega, todo está, todo es” (Ramírez, 2018, p.98), por eso, para el filósofo el cuerpo es místico. En palabras de Nancy (2007):

Cuerpo cósmico: palmo a palmo mi cuerpo toca todo. Mis nalgas a mi silla, mis dedos al teclado, la silla y el teclado a la mesa, la mesa al piso, el piso a los cimientos, los cimientos al magma central de la tierra y a los desplazamientos de las placas tectónicas. Si parto en el otro sentido, por la atmósfera llego a las galaxias y finalmente a los límites sin fronteras del universo. Cuerpo místico, sustancia universal y marioneta tironeada por mis hilos (p. 21).

En consecuencia, la propuesta filosófica de Jean-Luc Nancy aparece como aquella que da paso de una filosofía de la existencia antropológica a una filosofía de coexistencia ontológica. Es con esto que se logra salir del mundo de la conciencia y seguir en las discusiones sobre el ser. De manera que, el proceso que realiza Nancy consiste en apostar a una fenomenología de la existencia; es decir, hacer una descripción de la experiencia del mundo sin la suposición de un sujeto o una conciencia. Esto permite que, se pueda hablar de lo que existe sin tener que agregar un sentido desde el “yo”, ya no se dice “para la conciencia existe” o por el sujeto existe”, sino, la identidad entre sentido y existencia es lo que permite superar el relativismo y el subjetivismo de la modernidad filosófica. Por tanto, el sentido no pertenece al “yo”, es el “yo” el que pertenece al sentido y, por ende, a la existencia. Por eso se puede decir “yo existo” (*ego sum*), o “existe algo”, “hay la existencia” (Ramírez, 2018, pp. 99-101).

En la sociedad posmoderna, existe una tendencia a reducir la filosofía del cuerpo a una visión objetivista, donde se asume que “el cuerpo es el último y único baluarte de la persona” (Ramírez, 2018, p. 104). Esta perspectiva trivializa el cuerpo, simplificándolo a un objeto al que se le atribuye el valor absoluto de identidad personal. Por esta razón, la famosa afirmación de Merleau-Ponty, “yo soy mi cuerpo”, es distorsionada y transformada en el slogan comercial “mi cuerpo soy yo”. Este cambio refleja una obsesión compulsiva con el cuerpo, que es reducido a un bien de consumo y convertido en el único fin de la vida, desvinculado de su dimensión existencial y subjetiva. En este contexto, el cuerpo se convierte en un campo de control y regulación. Tal como lo describe Foucault, la biopolítica utiliza el cuerpo como referencia y materia para implementar estrategias de dominación, gestionando la vida de las personas en función de sistemas de poder (Foucault, 1976, p. 140). De este modo, el cuerpo no solo es un medio de experiencia, sino también una herramienta manipulada por el biopoder para controlar y regular a los individuos.

Ahora, las preguntas que motivan este análisis son: ¿Qué tipos de enfoques sobre el cuerpo deberían emerger para dejar de lado esta perspectiva reduccionista? ¿Cómo podemos evitar que la filosofía del cuerpo se reduzca a una *ideología*<sup>2</sup> del cuerpo? Ante esto, algunos autores como Butler (2010) sugieren que es necesario dar el paso de la filosofía del cuerpo, a una visión ontológica en la que el cuerpo, aunque existe con relación a un entorno, no queda contenido en su totalidad a este. En resumen, se busca demostrar que la filosofía del cuerpo es un enfoque válido para alcanzar una comprensión más profunda del ser, que va más allá de la filosofía de la conciencia. Además, se argumenta que el cuerpo y lo corporal<sup>3</sup> pueden mostrar toda su relevancia bajo una perspectiva ontológico-realista.<sup>4</sup>

El argumento de Butler crea una bisagra entre las cosas que existen en el mundo (ontología) y la forma en la que producimos conocimiento del mundo (epistemología). La ontología es el estudio de lo que existe, mientras que la epistemología es la rama de la filosofía que se encarga de estudiar la forma de producción del conocimiento y la ciencia. Para Butler, estas dos cuestiones se vinculan a través de la relación entre la corporalidad y las normas sociales: “Ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, y eso es lo que hace que la ontología del cuerpo sea una ontología social” (Butler, 2010, p.15). En este sentido, se sostiene que la ontología está inseparablemente vinculada a las normas sociales y a las condiciones que posibilitan el conocimiento de la vida. Bajo esta perspectiva, ontología y epistemología están intrínsecamente

---

<sup>2</sup> Acto de poder y dominación sobre el cuerpo

<sup>3</sup> El cuerpo puede entenderse como una forma concreta que se centra en el organismo físico, mientras que lo corporal abarca la manera en que se vive y comprende el cuerpo en contextos más amplios y complejos, abriendo la perspectiva hacia sus dimensiones simbólicas, culturales y emocionales.

<sup>4</sup> En su libro *Recuperar el realismo*, Charles Taylor y Hubert Dreyfus desarrollan una visión similar de esta idea al sugerir que en nuestra cultura existe una comprensión equivocada de lo que significa conocer. Para estos autores, la imagen del conocimiento como “mediacional” (determinada por la mente o el lenguaje) tiene una serie de consecuencias nocivas para la teoría y la práctica social. Apoyándose en Merleau Ponty, Taylor y Dreyfus afirman que únicamente la comprensión del conocimiento en términos corporales nos puede ayudar a superar las visiones dualistas de la modernidad.

relacionadas en los procesos de producción de sujetos. Esto se debe a que el cuerpo presenta ciertas exigencias de sociabilidad, como el deseo, el lenguaje y el trabajo. Es dentro de esta ontología social que se crean unos marcos inteligibles para configurar lo que se reconoce como vida.

Ahora bien, el cuerpo en los escritos de Judith Butler aparece como una de las condiciones, lingüísticamente articuladas, que hace posible pensar aquello que se nombra como “vida”. Las preguntas que orientan gran parte de la propuesta filosófica de Butler son: ¿Qué hace que una vida sea una vida inteligible? y ¿qué determina que las vidas sean “vidas vivibles”? Para la filósofa es una idea recurrente que los seres humanos estamos expuestos por el hecho de ser socialmente constituidos como seres corporales en un mundo público (Villaveces, 2018, p. 374). De ahí que, a toda reflexividad antecede el hecho de que somos cuerpos en el mundo y, a su vez, la singularidad es la particularidad de ser un cuerpo, que permite vivir una vida que pueda llamarse “propia”. Por tanto, para Butler, cuando se enuncia un “yo” no se hace referencia a “un sujeto interior, cerrado en sí mismo, solipsista y dedicado hacer exclusivamente preguntas sobre sí” (Butler, 2009, p. 50); así como, la alteridad no es un espejo que proyecta y devuelve la imagen propia. De modo que, el cuerpo para Butler es entendido como “un efecto de superficie material, irreductible a cualquier consideración lingüística o introspectiva” (Villaveces, 2018, p.375).

A pesar de esto, la corporalidad no es la materialidad que contiene la subjetividad; es la subjetividad misma expuesta ante la mirada y el contacto con otro. Por ende, como efecto de que el sujeto esté entregado a una esfera de exposición social, en su experiencia corporal quedan los rastros de violencia, el afecto y el cuidado que otros depositan en él. De este modo, para Butler un sujeto existe “no sólo en virtud de ser conocido, sino, en un sentido anterior, porque es reconocible” (Butler 2004, p. 20); por consiguiente, un sujeto es identificable, en cuanto puede reclamar derechos sobre su corporalidad, tener autonomía sobre la acción y trazar límites sobre el

espacio compartido. Sin embargo, paradójicamente, solo se puede reclamar la propiedad de la experiencia corporal en la medida que el sujeto esté corporalmente expuesto a marcos normativos y ante los otros. Para la autora esta idea de la propiedad del cuerpo está relacionada a la discusión spinozista de preservar la vida en el propio ser y tener como aspiración la autoconservación. Sin embargo, la autora identifica un problema añadido en esta idea, puesto que la categoría de vida atraviesa tanto lo que es "propio" y lo que no es "únicamente o exclusivamente propio". Por lo tanto, el deseo de permanecer en el propio ser nos obliga a llevar una vida compartida (Butler, 2016, p. 111).

Con lo anterior, para Butler, desde el nacimiento hasta el momento de la muerte, la dependencia es condición de todo sujeto vivo. “Venimos al mundo ignorante y dependientes y, hasta cierto punto, permanecemos así” (Butler, 2006, p. 44). Por ende, cada individuo desde el momento de su nacimiento se vio obligado, por sus necesidades, a expresar a través de gestos, las demandas para la supervivencia que de ellas derivan. En consecuencia, el hecho de que la vida recién nacida sea vulnerable en sus condiciones físicas y materiales, hace que el cuidado del otro sea indispensable para la existencia. Por tanto, Butler afirma que: “mi existencia no es solamente mía, sino que se puede encontrar fuera de mí, en esa serie de relaciones que preceden y exceden los límites de quien yo soy” (Butler, 2009, p.27). En otras palabras, la existencia de un cuerpo no depende de un “yo mismo” que se constituya como tal, sino de condiciones exteriores a él. De manera que el hecho de que la vida esté sujeta a un conjunto de otros hace que cada sujeto sea susceptible al daño, lo que indica que hay cierta vulnerabilidad primaria que consiste en el ser cuerpo y estar expuesto a la mirada, el contacto y el cuidado del otro.

Entonces, si el cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad y agencia es porque está expuesto al contacto, el cuidado y la violencia del otro. De este modo, el cuerpo se constituye como

fenómeno social dentro de la esfera pública, por ende, mi cuerpo es y no es mío. Pues desde el principio este es dado al mundo de los otros y se forma en el crisol de la vida social; solo posteriormente el cuerpo es, con una innegable incertidumbre, aquello que reclamo como mío (Butler, 2006, p. 40).

Ahora bien, para la filósofa, existe en la situación socio-corporal de los sujetos una interdependencia. Sin embargo, para Butler no es suficiente decir que el “yo” se constituye en relación con otros, como si el cuerpo y el sentido de sí mismo de cada sujeto solo fuera una identidad que se construye y que luego, da lugar a la conquista de la autonomía del sujeto. Si no que, más bien para Butler, en ciertos momentos existen situaciones en los que los sujetos están fuera de sí, es decir, el ser corporizado y estar al tiempo sujeto al lenguaje, crea paradójicamente, cierta desposesión de sí, por tanto, el sujeto tiene una forma de ser para otro, en virtud del otro y entregado al otro. Por lo tanto, la imposibilidad de separar un cuerpo de otros cuerpos o de las significaciones sociales que asume es fundamental para entender las construcciones que se relacionan con la ontología socio-corporal.

Finalmente, Butler sostiene que la constitución política de cada sujeto surge de la vulnerabilidad social del cuerpo, que es "el lugar del deseo y de vulnerabilidad física, así como el espacio público de afirmación y exposición" (Butler, 2009, p. 46). En este contexto, la pérdida y la vulnerabilidad son consecuencias de la socialización de los cuerpos. Lo que un cuerpo puede lograr está determinado por las relaciones que establece y su capacidad de afectar y ser afectado. Siguiendo la idea de Spinoza, que plantea que el deseo del sujeto es, en última instancia, el deseo de persistir en su propio ser, Butler sugiere que este deseo debe ser “redefinido como algo que solo puede negociarse dentro de las peligrosas condiciones de la vida social” (Butler, 2001, p. 39). Así, solo a través de la relación con la otredad puede uno realmente persistir en su propio ser.

## 2. Vulnerabilidad y precariedad: el llamamiento ético político del cuerpo

Este capítulo explora, a partir del trabajo de Judith Butler, la interrelación entre el cuerpo, el lenguaje, el reconocimiento y las relaciones de poder en la construcción de la subjetividad y la identidad. En primer lugar, se analiza el cuerpo no solo como una entidad física, sino como un espacio de experiencias profundamente mediado por el lenguaje. Butler (2002) nos insta a reconocer que el cuerpo está influenciado y moldeado por las estructuras lingüísticas que le otorgan significado y lo hacen legible dentro del entramado social.

En segundo lugar, se aborda el lenguaje como una estructura preexistente que, más allá de ser un medio de comunicación, actúa como un mecanismo que determina las formas en que los sujetos pueden ser reconocidos y comprendidos socialmente (Butler, 2004). En tercer lugar, se describe la función de los marcos de inteligibilidad y se distingue entre los conceptos de reconocimiento y aprehensión en la obra de Butler, destacando cómo estos marcos regulan quién es considerado visible y legible en una sociedad.

En cuarto lugar, se describe la performatividad como cuestión política, argumentando que la reiteración de ciertos discursos no solo configura el orden social en el que los sujetos son considerados inteligibles o abyectos, sino que también abre posibilidades para la subversión y la transformación de dicho orden. Finalmente, se profundiza en los conceptos de *aparición* y *responsabilidad*, claves para la visibilidad y el reconocimiento de lo humano. Butler señala que cada sujeto es vulnerable a su otredad, lo que genera una responsabilidad ética hacia los demás. La aparición pública y el reconocimiento de los cuerpos no son automáticos; requieren un marco político y social que posibilite la visibilización de la humanidad en toda su diversidad.

## 2.1. Lenguaje, producción y preservación de los cuerpos

En *Los sentidos del sujeto* (2016), Judith Butler explora cómo el lenguaje no solo describe las realidades, sino que también tiene un poder productivo en la construcción de identidades y cuerpos. Esta idea está vinculada a la teoría de la performatividad de Butler, donde argumenta que el lenguaje, a través de actos discursivos repetidos, produce efectos materiales y sociales. No se trata simplemente de que las palabras "nombran" o "describen" algo preexistente, sino que el acto de nombrar o categorizar en sí mismo contribuye a la creación de lo que es nombrado (Butler, 2016, p.23). Este enfoque adoptado en el *Zeitgeist* contemporáneo sugiere que el cuerpo puede parecer creado *ex nihilo* a partir del discurso. Al afirmar que el cuerpo se produce en el discurso, no solo se posiciona a este último como una entidad generadora, sino que también se plantea el interrogante sobre los límites y los alcances del propio discurso. Estos límites funcionan como ideales reguladores que controlan la cognoscibilidad y la apariencia de los cuerpos, definiendo lo que se considera cuerpo y lo que no. Sin embargo, Butler identifica un riesgo en este constructivismo discursivo: la posibilidad de reducir toda realidad, incluidas las identidades y los cuerpos, a un mero efecto del lenguaje. Esto lleva al peligro de caer en un reduccionismo lingüístico, donde se asume que todo lo que existe o tiene validez es, en última instancia, lenguaje, narrativa o discurso (Butler, 2016, p.23).

Este enfoque puede desatender la materialidad y la agencia de los cuerpos, así como otras formas de existencia que no se reducen únicamente a sus representaciones lingüísticas. En otras palabras, Butler advierte que, aunque el lenguaje es fundamental para configurar nuestra comprensión del mundo, no es el único factor que define lo real. Así mismo, la autora afirma que el riesgo del constructivismo radica en sobrevalorar el poder del discurso hasta el punto de ignorar

aquellos aspectos que trascienden lo lingüístico, como la experiencia corporal y las dimensiones materiales que también influyen en la constitución de los cuerpos y las subjetividades. Esta versión radical del constructivismo se vuelve problemática al asumir que el cuerpo no solo está constituido por el lenguaje, sino por lenguajes, lo que implica que en cualquier momento el cuerpo podría reducirse a las constelaciones discursivas que lo hacen identificable. Según Butler (2016), este planteamiento puede llevar a la idea de que el cuerpo no se conoce ni se identifica más allá de las coordenadas lingüísticas que establecen sus límites. Sin embargo, la autora no afirma que el cuerpo sea meramente el lenguaje con el que se le conoce, ya que aceptar esto implicaría reducirlo a un simple efecto ontológico del lenguaje. En palabras de Butler (2016):

A pesar de que se puede aceptar la proposición que afirma que el cuerpo sólo es cognoscible a través del lenguaje, que el cuerpo se da a través del lenguaje, este nunca se da por completo de ese modo, y cuando decimos que se da parcialmente, solo se puede entender si a su vez reconocemos que se da, cuando se da, en partes; es como si se diera y se ocultara al mismo tiempo, y se diría que el lenguaje ejecuta ambas operaciones (p. 25).

De manera que, aunque el conocimiento del cuerpo esté mediado por el lenguaje, Butler sostiene que el cuerpo excede cualquier intento de ser plenamente captado por este, lo que sugiere la posibilidad de una ontología del cuerpo independiente del lenguaje. No obstante, al intentar describir lo que existe más allá del lenguaje, surge una paradoja: el esfuerzo por delimitar la ontología extralingüística del cuerpo sigue requiriendo el lenguaje mismo. Esto pone de relieve la relación quiásmica entre lenguaje y cuerpo, en la cual el cuerpo se articula a través del lenguaje, pero no se reduce a él. En este contexto, “resulta sería de provecho pensar si el lenguaje actúa sobre el cuerpo literalmente, y si ese cuerpo es una superficie exterior para tal acción, o si estas son figuras que empleamos para intentar establecer la eficacia del lenguaje” (Butler, 2016, p.26).

Ante estas incógnitas la autora aclara que el lenguaje no puede operar sin invocar el cuerpo; cuando intenta hacerlo, las figuras del cuerpo reaparecen de manera espectral dentro del discurso que intenta negarlas (Butler, 2016, p. 26).

Por lo expuesto, el lenguaje no puede eludir su implicación en la vida corpórea; si lo intentara, el cuerpo se manifestaría en figuras espectrales cuyas connotaciones semánticas conllevan una demanda de descorporeización que se refleja en el propio lenguaje. Butler (2016) argumenta que la relación quiásmica previamente descrita puede ilustrarse a través de la obra *Meditaciones metafísicas* de Descartes, pues según la autora, en el momento en que el filósofo se cuestiona la realidad de su cuerpo se pregunta si es posible negar la existencia de su cuerpo y extremidades, utilizando el lenguaje para dudar y cuestionar su corporeidad. En este proceso, el lenguaje termina por reafirmar al cuerpo como condición de su propia escritura. Así, el cuerpo, que es objeto de duda, se presenta en el texto como una condición figural de la escritura que manifiesta dicha incertidumbre (Butler, 2016, p.27). La documentación de sus introspecciones en la escritura sugiere que la meditación no es un acto inmediato, sino un proceso que debe ocurrir y se realiza a través del lenguaje. En este sentido, se infiere que no hay escritura sin cuerpo, aunque el cuerpo no se revela en su totalidad en la escritura que produce.

Descartes (2009) considera que la confianza en los sentidos puede conducir al engaño, por lo que, para evitar futuros desengaños, no deben ser objeto de confianza. Sin embargo, reconoce que, en ocasiones, los sentidos pueden proporcionar cierta certeza. Esto se evidencia en su afirmación: “estoy aquí ahora, sentado junto al fuego, vestido con una bata, con este papel entre las manos, y cosas semejantes” (Descartes, 2009, p. 16). Esta declaración establece una certeza, pero también reabre la duda sobre la naturaleza del cuerpo. Descartes continúa, señalando que “no parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío” (Descartes,

2009, p. 16), lo que plantea la pregunta de cómo sería posible que su cuerpo y manos se transformaran en algo distinto a él. Aunque para Descartes la duda sobre la realidad del cuerpo es evidente, esto no implica que tal duda sea sostenible ni que la certeza deba necesariamente poner fin a ella. En este contexto, la certeza del cuerpo se utiliza para ilustrar el caso extremo de la *res extensa*, un cuerpo que, constituido por los sentidos, tiene la capacidad de separar el alma de estos en busca de certeza. Por ende, el sujeto cartesiano es concebido como una entidad pensante; toda cosa que piensa es también una cosa que duda, entiende, imagina, siente y viceversa (Descartes, 2009).

Ahora, la pregunta que guía esta discusión es la siguiente: ¿es posible hablar de una construcción de materialidad que sea independiente del lenguaje? O cómo Butler plantea: “¿puede el lenguaje referirse simplemente a la materialidad? ¿O el lenguaje es también la condición misma para que pueda decirse que la materialidad aparece?” (Butler, 2002, p 58). Según su propuesta, el cuerpo no debe ser concebido de manera absoluta como lo "otro" o como el opuesto del lenguaje. Aunque "materialidad" y "lenguaje" son conceptos que se contraponen, trazando límites que no pueden cruzarse, Butler se basa en la idea derrideana de que para definir lo material es necesario entrelazar lo lingüístico. Este esfuerzo revela la sujeción mutua y la interdependencia entre materialidad y discurso. Como sostiene Butler (2002):

Esto no significa que, por un lado, el cuerpo sea sencillamente materia lingüística o, por el otro, que no influya en el mensaje. En realidad, influye en el lenguaje todo el tiempo. La materialidad del lenguaje, o más precisamente del signo mismo que procura denotar ‘materialidad’, sugiere que no todo, incluyendo la materialidad, es desde siempre lenguaje. Por el contrario, la materialidad del significante (una ‘materialidad’ que comprende tanto los signos como su eficacia significativa) implica que no puede haber ninguna referencia a una materialidad pura salvo a través de la materialidad (p. 110).

En consecuencia, no se trata de que el sujeto no pueda escapar del lenguaje para aprehender la materialidad en sí misma, sino que, por el contrario, cualquier intento de referirse a la materialidad está mediado por un proceso significante que, en su condición sensible, es preexistente a la materialidad (Butler, 2002, p.110). De esta manera, el lenguaje y la materialidad superan su aparente paradoja y dejan de oponerse, ya que el lenguaje se refiere a lo que es intrínsecamente material, y lo que es material no escapa del proceso a través del cual se le otorga significación. Por ende, Butler aboga por una noción de cuerpo como materialidad que implica un “retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia” (Butler, 2002, p. 28). Así, el cuerpo se concibe como un proceso de materialización que se articula con dinámicas de significación que le otorgan inteligibilidad. Por lo tanto, la materia de los cuerpos se entiende como un proceso productivo y como un efecto de dicha producción, que no está aislado de las normas sociales ni de los contextos en los que aparece.

Es por esta razón que la relación entre materialidad y discurso no es de oposición, sino que presenta un quiasmo; así, el cuerpo se entiende como aquello que excede los límites del lenguaje que intenta capturarlo, pero, al mismo tiempo, utiliza el lenguaje para ser comprendido y construido como inteligible. Dado que esta construcción del cuerpo es tanto intra como extra discursiva, no puede considerarse limitada. Por ende, el cuerpo material no puede ser interpretado de manera absoluta, lo que permite que el cuerpo siempre permanezca en el ámbito de lo abierto e inconcluso.

## 2.2. Repensar al sujeto a través de la deconstrucción

Pensar al sujeto desde la deconstrucción en la perspectiva de Judith Butler implica entenderlo como un proceso en constante formación, en lugar de una entidad fija o esencial. Según Butler, el sujeto no antecede a sus actos, sino que emerge a través de la repetición de normas y prácticas sociales que determinan cómo se comprenden los cuerpos en términos de género, identidad y poder (Butler, 2002, p.19). Este proceso es performativo, lo que significa que el sujeto no es completamente autónomo, sino que está moldeado por estructuras normativas. La deconstrucción del sujeto no niega la agencia, sino que reevalúa su configuración, desestabilizando la noción de un sujeto soberano. Butler muestra que el poder no sólo reprime, sino que también produce al sujeto, lo que abre la posibilidad de nuevas formas de subjetividad y agencia (Butler, 2002, p.28). Así, invita a repensar al sujeto como un espacio de lucha y transformación, donde las normas que lo constituyen pueden ser subvertidas y resignificadas, creando nuevas formas de existencia y resistencia política. Esta compleja relación entre poder y constitución del sujeto se refleja en su uso del término "subjection".

Judith Butler emplea el término "subjection" para describir el proceso de significación del sujeto. La traductora de *Mecanismos Psíquicos del Poder* incluye una nota aclaratoria que facilita la comprensión de la concepción butleriana del sujeto (Butler, 2001, p. 7). En este contexto, Cruz señala que el término "subjection" puede ser traducido de dos maneras distintas. En primer lugar, puede interpretarse como "sometimiento", que se refiere tanto al acto de someterse a alguien o a un poder (en un sentido activo) como a la experiencia de ser sometido (en un sentido pasivo). En segundo lugar, puede traducirse como "sujeción", que alude al acto de sujetarse o ser sostenido por algo. Esta dualidad genera una ambigüedad en el uso de "subjection" en la obra de Butler, ya que, por un lado, el concepto implica simultáneamente un aspecto pasivo (ser sujeto) y uno activo

(sujetar), y, por otro lado, se refiere tanto a un proceso de sometimiento a un poder como a un proceso de constitución ontológica que tanto limita como habilita la existencia (Guáqueta, 2018, p. 11).

En este sentido, los procesos de subjetivación implican el establecimiento de una relación de poder entre el sujeto y el Otro, en la cual las categorías lingüísticas y los rasgos de la existencia se constituyen como normas impuestas y sostenidas mediante coerción. De manera que, cuando "el sujeto se forma a través de una sumisión inicial al poder" (Butler, 2001, p.12), no solo emerge un "yo" distinto de los demás, sino que también se origina un deseo ontológico de ser y continuar existiendo. Este deseo, impulsado de manera coercitiva, conduce a la creación de sujetos que se identifican mediante categorías lingüísticas (Guáqueta, 2018, p. 14). La fuerza coercitiva de la desaprobación social se internaliza en la forma de un deseo de ser y una necesidad de reconocimiento, transformándose en norma psíquica. De este modo, el reconocimiento se convierte en una cuestión ontológica y política de importancia crucial.

### **2.3. Construcción del Marco: Distinciones entre Aprehensión y Reconocimiento**

Aunque yo creía tener una relación «contigo», resulta que estoy atrapada en una lucha con las normas (Butler, 2009, p. 42).

En la introducción de *Marcos de guerra: las vidas lloradas* (2010), Butler plantea una distinción importante entre la *aprehensión* y el *reconocimiento* de una vida<sup>5</sup>. La autora se apoya en Hegel, quien considera el reconocimiento fundamental para la autoconciencia intersubjetiva y que requiere tanto diversas conciencias como la historia plural de la humanidad para formar

---

<sup>5</sup> Johann G. Fichte, en *Fundamentos del derecho natural* (1994) y *Ética* (2012), desarrolla la categoría de reconocimiento como esencial para constituir al individuo como sujeto autónomo y fomentar relaciones sociales basadas en el respeto. Argumenta que "el ser racional no puede pensarse como tal con autoconciencia, sin ponerse como individuo" (p. 104), lo que implica que la autoconciencia surge de la interacción con otros y no de manera aislada. Por lo tanto, la formación de sujetos en una comunidad moral y política depende de este reconocimiento mutuo.

estructuras de intersubjetividad a través de instituciones jurídico-sociales (Abellón, 2020, p. 62). Es así como Butler en su obra *Sujetos del deseo* (2012) retoma la noción hegeliana del reconocimiento para explicar cómo el sujeto anhela ser reconocido. Propone que la dialéctica es una forma reflexiva para satisfacer este deseo, basándose en la paradoja de "El amo y el esclavo", donde dos autoconciencias se enfrentan en la búsqueda de reconocimiento mutuo:

La autoconciencia existe en y para sí cuándo, y por el hecho de, ser para otra; es decir, existe solamente en tanto que es reconocida (...) El señor es la conciencia que existe para sí, pero ya no como una conciencia aislada, sino como una conciencia cuya esencialidad es ser reconocida por otra conciencia (...) El señor obtiene su reconocimiento a través de una conciencia dependiente, pero ese reconocimiento no es pleno, ya que el esclavo es, en última instancia, un ser subordinado y, por tanto, no puede darle al amo un reconocimiento auténtico y libre (Hegel, 2006, pp. 111, 115, 118).

La dialéctica del reconocimiento en Hegel sostiene que nuestra autocomprensión se forma en relación con los demás. Este proceso requiere reciprocidad: solo alcanzamos nuestra plena identidad cuando somos reconocidos por otros, lo que nos devuelve a nosotros mismos como individuos únicos. "El reconocimiento no puede darse de manera unilateral" (Butler, 2009, p. 43), y lograrlo implica una lucha inevitable. Las relaciones humanas están marcadas por este conflicto, donde el reconocimiento depende del otro, generando una interdependencia (Murcia, 2019, p.6). Así, no solo validamos al otro, sino que también reafirmamos nuestra propia identidad en ese proceso.

Empero, en *Dar cuenta de sí mismo* (2009) Butler afirma que el encuentro con el otro transforma al "yo" de manera irreversible. En consecuencia, ante la pregunta sobre ¿quién eres?, no podemos referirnos a un "yo" que está dentro de sí mismo, porque el "yo" se encuentra repetidas

veces fuera de sí mismo, tal como describe Butler: “los encuentros que experimento me transforman invariablemente; el reconocimiento se convierte en el proceso por el cual devengo distinto de lo que era y, por ende, dejo de ser capaz de volver a ser lo que era” (Butler, 2009, p.44). Puesto que el reconocimiento es siempre un encuentro con el otro, este genera una transformación en el “yo” de la cual no hay retorno; de este modo, el “yo” se convierte en ese ser que no habita dentro de sí y, que para conocerse así mismo debe recurrir a una mediación producida fuera de sí, en virtud de una norma que el “yo” no ha hecho y en la que no puede discernirse como autor o agente de su propia construcción (Butler, 2009, p. 45).

A partir de esto Butler (2010) vincula el dar reconocimiento con el acto de aceptar la humanidad y la legitimidad de la existencia de una persona o grupo. Reconocer a alguien implica hacerlo visible y validarlo, ubicándolo dentro de lo que una sociedad considera una "vida valiosa", merecedora de respeto, derechos y protección. Este reconocimiento está directamente relacionado con la igualdad, los derechos y la dignidad, siendo un acto tanto político como social. En *Marcos de guerra* (2010), Butler explica cómo algunas vidas son consideradas legítimamente humanas, mientras que otras no lo son. Las vidas que no son reconocidas como tales son deshumanizadas y quedan fuera de la protección de las normas sociales y políticas (Butler, 2010, p.28), mientras que, el término "aprehender" se refiere a un tipo de comprensión inmediata, pero superficial o incompleta de una vida. Aprehender una vida significa percibirla como algo existente, pero sin necesariamente reconocer su valor y dignidad de manera plena. Dicho con otras palabras, aprehender es un reconocimiento parcializado del otro. En palabras de Butler (2010):

La aprehensión, por su parte, es un término menos preciso, ya que puede implicar el marcar, registrar o reconocer sin pleno reconocimiento. Si es una forma de conocimiento, está asociada con

el sentir y percibir, pero de una manera que no es siempre- o todavía no- una forma conceptual de conocimiento (p.18).

En este sentido, aprehender una vida no equivale a reconocer su valor; una vida puede ser aprehendida sin ser plenamente reconocida. Las vidas que solo son aprehendidas pueden ser vulnerables a la violencia. En suma, Butler no se limita a las normas de reconocimiento entendidas como una práctica o interacción entre sujetos, sino que también explora las condiciones más amplias de *reconocibilidad* que moldean al sujeto para que pueda ser reconocido. Los términos, convenciones y normas generales "actúan" de manera que hacen que un ser humano se vuelva un sujeto reconocible (Butler, 2010, p. 19). Por lo tanto, la reconocibilidad, como conjunto de categorías y normas, establece las bases para el reconocimiento, es decir, precede al acto de reconocer.

Por otra parte, es fundamental comprender el concepto de "inteligibilidad", el cual se define como el esquema histórico general que delimita los ámbitos de lo cognoscible (Butler, 2010, p. 20). En este sentido, la inteligibilidad puede considerarse un campo dinámico que Butler caracteriza como un *a priori histórico*<sup>6</sup>. Su definición de inteligibilidad tiene como propósito argumentar que no todos los actos de conocimiento son, de hecho, actos de reconocimiento; sin embargo, es necesario que existan determinadas concepciones sobre lo que constituye la vida para poder reconocerla adecuadamente. De este modo, Butler señala que "así como las normas de la reconocibilidad preparan el camino al reconocimiento, los esquemas de inteligibilidad condicionan

---

<sup>6</sup> concepto desarrollado por Michael Foucault en el cual describe las condiciones históricas que hacen posible la aparición de ciertos conocimientos, prácticas o discursos en un determinado momento. En este sentido, el conocimiento y las prácticas sociales no son el resultado de verdades universales o eternas, sino que están condicionados por marcos históricos particulares, o "epistemes", que delimitan lo que es posible pensar, decir o hacer en una época determinada (Foucault, 1991, p. 214).

y producen normas de reconocibilidad" (Butler, 2010, p. 21). Esta relación sugiere que las normas de reconocibilidad, al estar inspiradas en esquemas de inteligibilidad cambiantes, permiten la construcción de narrativas tanto sobre la vida como sobre la muerte. Por consiguiente, las controversias acerca de cuestiones fundamentales, como los primeros momentos de un organismo vivo o los criterios que determinan la muerte—ya sea la falta de actividad cerebral, la detención del corazón o la existencia de certificados médicos y jurídicos—indican que la vida y la muerte no pueden ser comprendidas sin una referencia a un marco determinado (Butler, 2010, pp. 21-22). Así, lo que posibilita el reconocimiento no se reduce únicamente a la presencia del otro y su capacidad para aprehender y reconocer, sino que, de manera implícita, siempre se requiere un marco que sustente el juicio sobre lo que se reconoce.

A continuación, se analiza el problema epistemológico del verbo "enmarcar". Si el enfoque del capítulo anterior se centraba en la cuestión ontológica del "ser" de la vida, en esta ocasión no solo buscamos responder a qué es la vida, sino que también ampliamos el debate hacia cómo se enmarca la vida, especialmente en situaciones de guerra. Para Butler, preservar nuestro ser implica proteger nuestra vida y buscar la autoconservación. En este contexto, el "ser" de la vida se define a través de medios selectivos y no se puede entender sin considerar las dinámicas de poder. Por lo tanto, es crucial resaltar los mecanismos específicos de poder que moldean y configuran la vida.

Afirmar que una vida es susceptible de daño y puede ser sistemáticamente perdida o destruida hasta el punto de la muerte enfatiza no sólo la finitud de la existencia, sino también su precariedad. Como se ha expuesto anteriormente, esta condición de precariedad lleva a los sujetos a formar alianzas y a convivir en sociedades. Sin embargo, el reconocimiento de una vida como precaria no implica necesariamente que esta sea digna de protección ni que se le garantice las condiciones para su persistencia. Por el contrario, la aprehensión de una vida como precaria puede

incluso facilitar la intensificación de la violencia. Por lo tanto, la capacidad epistemológica para comprender una vida depende, en gran medida, de que esta se desarrolle de acuerdo con normas que la definen, específicamente como vida o como parte de un conjunto más amplio de vidas. Así es como Butler (2010) explica que:

La producción normativa de la ontología produce el problema epistemológico de aprehender una vida, lo que, a su vez, da origen al problema ético de saber que hay que reconocer, o, más bien que hay que guardar contra la lesión y la violencia (p.16).

En efecto, Judith Butler desarrolla la noción de marcos como una analogía para representar los modos dominantes en los cuales algo puede ser reconocido como aprehensible, vivible e imaginable. Este proceso no sólo configura una realidad visual o una experiencia receptiva, sino que también genera ontologías específicas del sujeto (Butler, 2010, p. 17). De este modo, los sujetos se constituyen a través de normas que, mediante su repetición, producen y modifican los términos a partir de los cuales son reconocidos. Con respecto a la noción de materialidad mencionada anteriormente, Butler sostiene que ni la vida ni la muerte pueden existir propiamente sin una relación a un marco determinado, ya que ambas son consecuencias directas del discurso (Butler, 2010, pp. 21-22). Así, al considerar los marcos de lo inteligible, no se pretende oponerlos a los del ámbito sensible; más bien, se busca explorar aquello que puede concebirse como real dentro de los márgenes que estos marcos establecen.

#### **2.4. Performatividad y la cuestión política en Butler**

Judith Butler, en su obra *Lenguaje, poder e identidad* (2004), sostiene que los enunciados performativos son invocaciones o citas ritualizadas que configuran posiciones de identidad.

En este sentido, la performatividad<sup>7</sup> se concibe como la condición de reiteración de normas preexistentes al sujeto, de las cuales este no puede desprenderse de manera voluntaria (Butler, 2004, pp. 11-12). No obstante, Butler (2010) introduce una idea reveladora: las mismas reglas que estructuran las significaciones y las posiciones de los sujetos, a través de sus fisuras, posibilitan también la subversión. De este modo, los marcos poseen una estructura reiterativa; de hecho, estos "solo pueden circular en virtud de una reproducibilidad, y esta misma reproducibilidad introduce un riesgo estructural para la identidad del marco como tal" (Butler, 2010, p. 44). En este sentido, Butler trata el concepto de marco desde una perspectiva performativa. Lo que esto significa es que los marcos no son fijos o estáticos; más bien, se construyen una y otra vez mediante los actos y los procesos que los repiten. Y es justamente esta reiteración la que configura lo que entendemos como real.

A partir de este planteamiento, la autora argumenta que la repetición tiene una consecuencia crucial: demuestra que "la materialización nunca es completa, de que los cuerpos nunca acatan completamente las normas que rigen su materialización" (Butler, 2002, p.18). Es decir, en ese acto de repetir lo que se espera de los cuerpos, siempre hay un pequeño margen de error, una brecha por la cual se puede abrir una nueva posibilidad. Aquí es donde surge la clave de la desestabilización. Cada vez que el marco se reproduce, lo hace de manera imperfecta, y esta imperfección encierra la potencialidad del cambio. Es en el proceso de reiteración, a través de la

---

<sup>7</sup> Dado que el término "performativa" deriva de la noción de performance artístico, es importante establecer una clara distinción entre ambos conceptos. La performance teatral se refiere principalmente a un acto artístico creativo en el que la actuación constituye el producto que se presenta ante la audiencia. La diferencia fundamental, como señala Salih (2002), radica en que, en el caso de la performance, el sujeto que realiza el acto preexiste a su actuación, mientras que, en la performatividad, son los actos de reiteración de una cita los que preexisten al sujeto que actúa, es la cita que configura y permite nombrar al sujeto (Salih, 2002, p. 64).

repetición de lo que parece inmutable, donde se encuentra la posibilidad de subvertir y desestabilizar los marcos que consideran definitorios.

De manera que, las inestabilidades se convierten en posibilidades de re-materialización, o como lo entiende Butler (2002): “un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras” (p. 18). Poner en tela de juicio el marco demuestra que este no puede incluir totalmente el escenario que se supone debe describir, entonces, eso que queda fuera, en parte hace posible y reconocible el sentido mismo del marco. De modo que, si bien la función del marco es la de vincular y determinar lo que se ve y se entiende como lo real, el marco en cada instancia, en cada acto, se pone en juego a sí mismo, por eso para Butler el marco nunca es definitivo en su contenido:

Esa misma reproductibilidad entraña una constante ruptura con el contexto, lo que significa que el «marco» no contiene del todo lo que transmite, sino que se rompe cada vez que intenta dar una organización definitiva de su contenido. (...) Como el marco rompe constantemente con su contexto, este auto-romperse se convierte en parte de su propia definición (Butler, 2010, p.26).

Según lo anterior, sucede que en cada reiteración se juega la validez del marco y a medida que los marcos rompen consigo mismo en su ejercicio de instalarse, emergen nuevas posibilidades para la aprehensión y el reconocimiento de lo otro. En otras palabras, el marco se rompe cada vez que da una organización definitiva a su contenido. En este sentido debe entenderse como una especie de rompimiento perpetuo que permite el desplazamiento del contenido por el espacio y tiempo. Cuando el marco rompe consigo mismo pone en tela de juicio una realidad y deja al descubierto los planes instrumentalizadores de la autoridad que intentaban controlar ese marco (Butler, 2010, p.28). Es así, como la producción de los marcos de inteligibilidad está sombreada

por la posibilidad de su fisura. Por consiguiente, es responsabilidad de la política facilitar que la fisura se convierta en una rebelión ontológica, propiciando así la aparición de nuevas posibilidades para la aprehensión y el reconocimiento de la vida.

## **2.5. Aparición y responsabilidad**

Si mi rostro es, en efecto, legible, sólo llegó a serlo ingresando a un marco visual que condiciona su legibilidad (Butler, 2009, p.46).

Judith Butler examina los conceptos de aparición y responsabilidad en su obra, destacando cómo la visibilidad y el reconocimiento son elementos centrales en la conformación de identidades y en la configuración de una ética social. El concepto de aparición se refiere al modo en que los sujetos se hacen visibles o legibles dentro de marcos de inteligibilidad social, que no son dados de manera natural, sino contruidos por normas y discursos que determinan qué cuerpos y vidas son reconocidos como válidos y visibles en el espacio público (Butler, 2002, p.23).

Esta aparición está vinculada a una política de reconocimiento que regula la visibilidad, mediada por marcos, imágenes y campos visuales que definen qué rostros son legibles y reconocibles. Según Butler, la capacidad de responder éticamente a un rostro humano depende de estos marcos, los cuales pueden tanto humanizar como deshumanizar según el contexto (Butler,2009, p.47). Así, la interpretación de un rostro como humano no es automática, sino que está condicionada por representaciones que varían y, en muchos casos, delimitan quién merece visibilidad y protección.

En paralelo, algunas corrientes buscan resolver rápidamente las cuestiones éticas y políticas relacionadas con la protección de la vida recurriendo a una ontología de la personeadad, basada en

la individuación biológica<sup>8</sup>. En este enfoque, la noción de persona se define ontogenéticamente, lo que implica que el desarrollo interno de determinadas capacidades morales en el individuo se convierte en el principal criterio para evaluar la condición de personidad (Butler, 2010, p. 38). De esta manera, el debate no solo se restringe al ámbito moral, sino que se extiende a una ontología del individualismo que se resiste a reconocer que la vida, entendida como vida precaria, conlleva una ontología social que desafía esta noción de individualismo. La vida no puede existir sin las condiciones que la sustentan, las cuales, en su mayoría, son de carácter social. Por lo tanto, “no existe una ontología discreta de la persona, sino una interdependencia entre las personas” (Butler, 2010, p. 38), lo que implica la existencia de relaciones sociales que se reproducen y sostienen, al mismo tiempo que establecen vínculos con el entorno y con las formas de vida no humanas. En este contexto, la ontología social aborda de manera específica las discusiones en torno a las políticas antibélicas. Así, para la ontología social, la cuestión no es simplemente determinar si, en situaciones de guerra, un sujeto es un ser vivo o si posee estatus de persona, sino más bien examinar si las condiciones necesarias para la persistencia y la prosperidad de la vida son o no viables (Butler, 2010, p. 39). En este sentido, la decisión de prolongar o acortar la vida, ya sea de seres humanos o animales, se enmarca en escenarios donde grupos de personas toman decisiones. Estas se basan en la interpretación generalizada del entorno, el cual determinará si la vida será vivible o no (Butler, 2010, p. 39). De la misma manera, la cuestión no es meramente política, es decir, no se trata únicamente de apoyar o no una vida, o de proporcionar las condiciones necesarias para su sostenimiento; cada decisión conlleva implícitamente una postura sobre la ontología de la vida misma. Como señala Butler (2010):

---

<sup>8</sup> Este enfoque, sin embargo, contrasta con la perspectiva de Butler, quien argumenta que la protección y el reconocimiento no pueden depender únicamente de categorías biológicas, sino también de marcos sociales que definen qué vidas son reconocidas como dignas y visibles.

Quien afirma unos derechos a la protección lo hace en el contexto de unas normas sociales y políticas que enmarcan el proceso de la toma de decisiones, y en contextos presuntivos en los que la afirmación de los derechos pueda ser reconocida (p.40).

Esto implica que las decisiones sobre la vida son, en esencia, prácticas sociales. Así, la afirmación de derechos sólo surge cuando existen condiciones adecuadas de interlocución para invocarlos. Por lo tanto, afirmar que la vida es precaria es reconocer que su sostenimiento depende fundamentalmente de condiciones sociales y políticas, y no solo de un impulso interno de supervivencia. La persistencia de la vida requiere, en última instancia, de apoyo externo, del otro, ya que toda vida necesita de al menos, condiciones mínimas que la hagan viable.

En síntesis, la precariedad tiene que ser captada como una condición generalizada, no simplemente como un rasgo de ciertas vidas (Butler, 2010, p.42). Por tanto, la conclusión no es que todo lo que está sujeto a destrucción o a la muerte impone la obligación de preservar la vida. Sino que, por el hecho de ser precarios, somos seres sociales desde el principio dependientes de lo que está fuera de nosotros. En este sentido, nuestras obligaciones surgen de la premisa de que no puede haber una vida sostenida sin esas condiciones, y que a su vez estas son responsabilidad del sujeto y materia de discusión ética. En resumen, la precariedad debe entenderse como una condición generalizada, y no simplemente como una característica de ciertas vidas (Butler, 2010, p. 42). De ahí que la conclusión no sea que todo lo que está expuesto a la destrucción o a la muerte genera automáticamente la obligación de preservar la vida. En este sentido, nuestras obligaciones éticas surgen de la premisa de que la vida no puede sostenerse sin las condiciones que la mantienen, y que dichas condiciones no solo son responsabilidad de los sujetos, sino que deben ser objeto de reflexión y debate ético (Butler, 2010, p.43). Ser responsable significa, por lo tanto, reconocer y

cuidar las condiciones que permiten que todos los cuerpos, especialmente los más vulnerables, puedan aparecer y ser reconocidos como vidas dignas de ser vividas.

En conclusión, Butler (2010) sostiene que el proceso de subjetivación ocurre a través de la sujeción a un poder que se basa en la dependencia del Otro para la existencia, lo que conlleva una ontología social. Este poder funciona como regulador y como productor de las diversas formas de ser, utilizando normas que pueden ser desafiadas mediante discursos y acciones performativas. Así, el sujeto se convierte en una entidad inevitablemente vulnerable ante el poder, los marcos y el otro, al mismo tiempo que se posiciona como agente de preservación y subversión de dichas normas. Como indica Butler (2001), “las categorizaciones sociales que determinan la vulnerabilidad del sujeto ante el lenguaje son ellas mismas vulnerables al cambio psíquico e histórico” (p. 32). Esto permite que el sujeto desempeñe un papel activo en la transformación de la norma y, por lo tanto, asuma la responsabilidad de sus acciones, a pesar de las condiciones restrictivas que limitan su existencia.

### **3. Marcos del terror: exposición del cuerpo en situaciones de violencia extrema en Colombia**

En los debates ontológicos sobre la distinción entre el ser humano y el animal, Judith Butler plantea una cuestión central: ¿existe una diferencia ontológica significativa que justifique un trato diferenciado de sus vidas? Este dilema no se resuelve fácilmente, ya que todo proceso vital implica, en algún grado, destrucción y degeneración. No obstante, esto no aclara qué tipos de destrucción son éticamente relevantes y cuáles no. La cuestión de qué vida merece protección y qué vida puede ser sacrificada nos dirige inevitablemente a los debates sobre la biopolítica, un campo que Butler explora para analizar cómo las sociedades contemporáneas aprehenden, controlan y administran las formas de vida, trazando divisiones entre aquellas consideradas dignas de reconocimiento y las

que son descartadas (Butler, 2010, p. 34). Aquí, la problemática gira en torno a cómo se definen las fronteras entre lo humano y lo animal, y qué implicaciones éticas tiene esta diferenciación en la gestión de las vidas.

Butler profundiza en esta discusión destacando la necesidad de incorporar los paradigmas cambiantes en las ciencias biológicas a estos debates ético-políticos. La autora subraya, por ejemplo, las tensiones entre quienes consideran las células como las unidades fundamentales de la vida y aquellos que sitúan el tejido como la base primordial (Butler, 2010, p. 34). Estas disputas no son solo teóricas, sino que se relacionan directamente con las nuevas tendencias de biomedicalización y las innovaciones en la administración de la vida, así como con las nuevas perspectivas biológicas que desdibujan las fronteras entre el *bios* humano y el animal. Al reconocer la interrelación entre ambas formas de vida, Butler introduce el concepto de “animal humano”, una expresión quiasmática que cuestiona la separación rígida entre lo humano y lo animal, proponiendo una revisión crítica de las categorías ontológicas tradicionales y de las formas en que entendemos y valoramos la vida. Así, Butler nos invita a repensar no solo los límites entre humano y animal, sino también las implicaciones políticas de esas distinciones en la administración de la vida y la muerte.

La autora, al situar el debate sobre la vida dentro de las estructuras de conocimiento y poder, nos invita a reconsiderar la biopolítica no solo en términos de guerra y libertad reproductiva, sino también en cómo se gestionan las condiciones de precariedad que determinan qué vidas son protegidas y cuáles no. En lugar de trazar una genealogía de los conceptos de vida o muerte, Butler reflexiona sobre la precariedad como una realidad regulada por los discursos que valoran de forma desigual la vida. Así, cuestiona cómo en contextos como la guerra se decide qué vidas humanas merecen protección mientras otras se consideran prescindibles, evidenciando el papel del

antropocentrismo en estas argumentaciones. Para Butler, intentar controlar todos los aspectos de la vida y protegerla de la degeneración es caer en la "fantasía omnipotente" del antropocentrismo, que niega la inevitabilidad de la muerte y la vulnerabilidad humana (Butler, 2010, p. 37).

Además, Butler critica la imposición del antropocentrismo en las ciencias de la vida, señalando que la vida en su vastedad no puede ser completamente regulada por decisiones humanas. Subraya que no es posible hacer una distinción absoluta entre el bios humano y el bios animal, ya que "el animal humano es, como tal, un animal" (Butler, 2010, p. 37). Esta perspectiva no solo reconoce la animalidad como condición previa de lo humano, sino que también nos insta a replantear las implicaciones éticas y políticas de nuestras concepciones sobre la vida y la muerte, reconociendo que ningún ser vivo, incluido el humano, puede ser separado de los inevitables procesos de degeneración y finitud (Butler, 2010, p. 38).

Ante, esto Butler considera que lo más conveniente es repensar el cuidado a la vida, en situaciones donde en "no hay protección concluyente contra la destrucción y en donde unos vínculos sociales afirmadores y necesarios nos impelen a asegurar las condiciones necesarias para unas vidas vivibles" (Butler, 2010, p.41). Por tanto, el objetivo de este tercer capítulo es, en primer lugar, analizar cómo en contextos de violencia extrema, las masacres actúan como escenificaciones de terror que desarticulan las obligaciones de cuidado. Este proceso se lleva a cabo mediante discursos y representaciones corporales que transforman el cuerpo en una exposición de lo no-humano. En segundo lugar, se examina cómo, en estos contextos de guerra, se desvanece la responsabilidad de reconocer la precariedad, lo que implica la desaparición de las redes y condiciones sociales que permiten sostener una vida digna. A partir de esta reflexión, se explora cómo se establece una división entre vidas consideradas dignas de ser vividas y otras destinadas a la destrucción, distinguiendo entre aquellas que son valiosas y merecedoras de duelo, y aquellas

que se devalúan y no son dignas de ser lloradas. En tercer lugar, desde la perspectiva de Butler, se propone el *testimonio* y la *fotografía* como prácticas de recuperación de lo humano en situaciones de violencia extrema. Finalmente, este capítulo, basándose en los planteamientos de Butler (2010), explora cómo el *performance* y el *duelo* se configuran como ejercicios de la no violencia en medio de situaciones de violencia extrema.

### **3.1. Las masacres y la construcción de lo inhumano**

Es fundamental iniciar este apartado con un análisis profundo del fenómeno de las masacres. Aunque estas están inevitablemente marcadas por la barbarie y la crueldad, su verdadero objetivo radica en la exhibición de la deshumanización de los cuerpos. El cuerpo, como símbolo central en todas las sociedades, es portador de significados específicos, y cada cultura le otorga un sentido y un valor particular dentro de su estructura normativa. María Victoria Uribe (2018) define las masacres como:

La muerte colectiva de hombres, mujeres y niños, provocada por una cuadrilla de individuos y caracterizada por una determinada secuencia de acciones. Las víctimas son de cuatro en adelante y su escogencia está orientada por motivos políticos, por venganzas familiares y, en algunos casos, por el simple azar. Los victimarios son un grupo de personas relacionadas entre sí, ya sea por lazos de sangre, por parentesco adquirido o por filiación política, y su número es de tres en adelante; en ocasiones estos individuos pertenecen a las fuerzas del Estado; cuando esto sucede, llevan a cabo masacres al margen de su filiación institucional (Uribe, 1978, p.162).

Así, las masacres no son solo episodios de violencia, sino que se configuran como rituales meticulosamente organizados, integrados en la vida cotidiana de ciertos contextos. A través de esta puesta en escena, los perpetradores buscan obtener, de manera extrema, visibilidad,

reconocimiento y control, despojando a sus víctimas de su humanidad y reafirmando su poder sobre ellas.

En su obra *Matar, rematar y contramatar: Las masacres de la violencia en Tolima 1948-1964*(1978), María Victoria Uribe describe las masacres como actos sacrificiales que se desarrollan en tres fases claramente definidas. A lo largo de estas etapas, se identifican elementos característicos del sacrificio, como el uso de vestimentas especiales por parte de los perpetradores, el empleo de lenguaje soez con el fin de degradar a las víctimas, y el uso de alias para ocultar la identidad de los agresores (Uribe, 2018, p.20). De esta manera, las masacres se configuran como una puesta en escena performativa, donde los cuerpos de las víctimas se transforman en objetos de terror para los espectadores, dentro de una estructura ritual compuesta por tres momentos. La primera fase, *preliminar*, consiste en el seguimiento y las amenazas previas a las víctimas; la segunda, *liminal*, es cuando los agresores irrumpen en la cotidianidad de las víctimas y las asesinan en espacios públicos; finalmente, en la fase *postliminar*, los cuerpos son sometidos a mutilaciones post mortem que buscan reorganizar sus partes, creando una escena destinada a aterrorizar a quienes la presencian (Uribe, 1978, p. 162- 168).

La mutilación realizada en la fase final de la masacre somete al cuerpo humano a un proceso de transformación radical. Uribe (1978) afirma que "la fase *postliminar* plantea un nuevo orden en la clasificación corporal que a nuestros ojos es la imagen misma del desorden" (p. 187). Este nuevo orden busca exponer lo íntimo, invirtiendo la disposición natural del cuerpo: lo que normalmente está dentro se muestra fuera, lo que está abajo se coloca arriba y viceversa. El poder de los victimarios se manifiesta en la capacidad omnipotente de reorganizar la naturaleza del cuerpo, imponiendo una nueva clasificación sobre el cadáver. Así, en tierra de victimarios católicos la masacre es el ritual en donde se entra al "reino" de la deshumanización. El terror, convertido en

memoria colectiva, se difunde a través de rumores antes y después de los hechos atroces, en este contexto, no solo paraliza emocionalmente, sino que transmite un mensaje claro dentro de la lógica de la violencia: en la guerra, el Otro pierde su identidad y valor cuando su cuerpo es mutilado y desorganizado en nombre del poder. El terror convierte al Otro en algo extraño y ajeno, lo despoja de su humanidad, reduciéndolo a lo animal, lo no-humano, y lo expulsa de las redes de cuidado y pertenencia del mundo común.

En el contexto de la masacre, se distinguen dos figuras esenciales: la víctima y el victimario. La escenificación de la masacre requiere una figura clave que decida quién merece ser considerado vida humana y quién debe ser expulsado de esa categoría y degradado. Uribe Botero (2019) llama a esta figura "el personaje". En su ensayo *Empatía y humillación: sobre la violencia en Colombia* (2019), describe al personaje como alguien que adopta elementos de las identidades de otros seres, humanos o no, para redefinir su propia identidad (p. 139). Así, el personaje transforma y exalta ciertas características para crear un alias que encarna su poder. Es este personaje quien define qué vidas son dignas de reconocimiento humano y cuáles deben ser deshumanizadas. Con esta degradación, el protagonista busca legitimar su acción, transmitiendo la idea de que no está matando seres humanos, sino algo menos que humanos. El personaje, mediante la masacre, pretende hacer visible su argumento, transformando los cuerpos inertes de las víctimas en meros trozos de carne, moldeados mediante cortes en formas simbólicas como corbatas, floreros o tamales.

Por otra parte, en *Antropología de la inhumanidad* (2018), María Victoria Uribe sostiene que las clasificaciones que hacemos de los animales no provienen de la naturaleza, sino que son construcciones del lenguaje y la cultura (Uribe, 2018, p. 65). Cada grupo cultural considera que sus propios sistemas de clasificación son los moralmente correctos. En esta línea, el antropólogo

Edmund Leach (1972) analiza, en uno de sus artículos, los valores rituales implícitos en ciertas categorías animales y cómo estos se relacionan con las reglas que prohíben matar y consumir determinadas especies, introduciendo el concepto de tabú alimentario. Según Leach (1972), los alimentos se dividen en tres categorías. La primera incluye los que se consideran parte de la dieta habitual y se consumen regularmente. La segunda corresponde a aquellos que se reconocen como comida, pero se consumen solo en circunstancias especiales, como el cerdo para los judíos, que lo ven como un alimento posible, pero lo excluyen de su dieta. La tercera categoría abarca sustancias que no son vistas como alimentos y que están sujetas a tabúes, como las ancas de rana, que en Francia son consideradas una delicadeza, pero en Inglaterra y otros países no son vistas como comestibles (Uribe, 2018, p. 65). Uribe utiliza este análisis para facilitar la comprensión de dos aspectos clave de la cultura campesina en contextos de violencia: el sistema de clasificación del cuerpo humano y las fronteras que separan el mundo humano del animal. En las zonas rurales de Colombia, los campesinos y los bandoleros establecían una inquietante conexión entre tres sistemas de significación. El primero era la forma en que denominaban las partes de sus cuerpos; el segundo, el uso de nombres de animales, tanto salvajes como domésticos, como alias; y el tercero, los mecanismos mediante los cuales animalizaban a sus enemigos, con el objetivo final de justificar su eliminación (Uribe, 2018, pp. 66-67). Es la representación del Otro como animal dentro del contexto violento, en donde se cumplen roles de cazador y presa, las que dan pie a la transformación de las corporalidades humanas en cuerpos animalizados y esto facilita dentro del performance de la masacre, la destrucción y el consumo simbólico de aquellas vidas que se salen de la norma de lo humano.

La representación del cuerpo en la cotidianidad campesina está profundamente ligada a sus raíces en las prácticas de caza, lo que lleva a nombrar sus partes corporales como si fueran similares

a las de un animal. Para ellos, las partes más importantes del cuerpo son: la *tuste* (la cabeza), las *vistas* (los ojos), el *buche* (el estómago) y el *cuadril* (estructura ósea que alberga órganos digestivos e intestinales) (Uribe, 2018, pp. 97-99). Esta perspectiva también se refleja en la transformación post mortem de los cuerpos, donde se busca destacar las habilidades de caza del victimario, despojando a la víctima de su humanidad al reducirla a la vulnerabilidad e inocencia de un animal. Entre los alias utilizados por los bandoleros destacan los de aves, con el propósito de apropiarse de los atributos propios de estos animales, como la velocidad y la destreza. “Mediante procedimientos semánticos y miméticos, los bandoleros se transformaban en aves y también convertían a sus posibles víctimas en aves para poderlas cazar” (Uribe, 2018, p.66). Por ejemplo, para describir ciertos procedimientos como observar, espiar o seguir a la víctima, los bandoleros usaban los verbos de caza como: “pajarear”, “pavear” y “palominar”. De este modo, la autora sustenta que, “los procesos de animalización empleados por los perpetradores fueron, ante todo, actos del lenguaje, miméticos y performativos que, a los ojos de los perpetradores, asimilaban a las víctimas a cosas y animales” (Uribe, 2018, p.22). Así, establecían un juego de representaciones que facilitaba el sacrificio de quienes querían eliminar. Este mecanismo permite al bandolero deshumanizar a su víctima, asimilándola con un animal y justificando así su destrucción. En este marco, no se está matando a un semejante, al prójimo, sino a una presa, y el acto de violencia se justifica como una cuestión de supervivencia.

Finalmente, las masacres han dejado una marca indeleble en el conflicto colombiano, caracterizándose por su repetición y la carga de significados no expresados que las acompañan. Los testimonios de los sobrevivientes revelan el efecto devastador de estos eventos, en los cuales se entrelazan emociones y recuerdos que evidencian la profunda ruptura traumática que generan. A pesar de que los sobrevivientes logran articular de manera discursiva su relato, en sus crónicas

no pueden darles un sentido a los hechos (Uribe, 2018, p. 21). En *Antropología de la inhumanidad* (2018), María Victoria Uribe describe la masacre como un síntoma, retomando el concepto freudiano de *síntoma* como aquello que no puede ser simbolizado o expresado en palabras. En este sentido, las masacres son un "síntoma" que refleja el daño y el conflicto de fondo en una sociedad. Estas no surgen de manera aislada, sino que son manifestaciones de problemas estructurales profundos (Uribe, 2010, p.79). La autora señala que “la masacre no es solo un acto violento, sino una representación del desorden social, un síntoma de un cuerpo social enfermo” (Uribe, 2018, p.81). A través de las masacres, se revela la incapacidad del sistema social de gestionar las tensiones y conflictos, lo que lleva a una explosión de violencia. De este modo, la masacre funciona como un “síntoma social” que exponen las desigualdades, las tensiones políticas y el colapso de las normas que regulan la convivencia.

### **3.2. La pérdida de las relaciones: La exposición de la vulnerabilidad y la precariedad**

Esos a los que nosotros matamos no son del todo humanos, no son del todo vidas [...] no sentimos el mismo horror y la misma indignación ante la pérdida de sus vidas que ante la de esas otras que guardan una semejanza nacional o religiosa con nuestras propias vidas (Butler, 2010, p. 69).

María Victoria Uribe y Judith Butler abordan el fenómeno de las masacres desde ángulos complementarios que revelan la complejidad del sufrimiento humano en contextos de violencia extrema. Uribe, al estudiar la violencia en Colombia, describe las masacres como un “síntoma social” que expone las fracturas en el tejido social y revela la ruptura del cuerpo social (Uribe, 2018, p.81). Para ella, estos actos no son meros asesinatos, sino puestas en escena (performance) que deshumanizan a las víctimas y desarticulan las relaciones comunitarias. La desfiguración de los cuerpos en las masacres se convierte en un acto de terror que elimina la humanidad de las víctimas, generando un efecto de desrealización donde las vidas de las víctimas

se presentan como sacrificios en una lucha por imponer o mantener un nuevo orden (Uribe, 2019, p. 42). Este enfoque enfatiza cómo la violencia masiva no solo impacta a los individuos, sino que también erosiona las bases de la cohesión social.

Por su parte, Judith Butler ofrece una reflexión sobre la masacre que se centra en la precariedad de la vida y la importancia del duelo como ejercicio de reconocimiento. Butler argumenta que las masacres no solo privan a los individuos de sus vidas, sino que también desdibujan las normas que regulan qué vidas son dignas de duelo y cuáles son descartadas (Butler, 2006, p. 38). La filósofa sostiene que el duelo es un acto político que puede restaurar la humanidad de las víctimas y reconfigurar la percepción social de sus vidas (Butler, 2010, p.66). Tanto Uribe como Butler coinciden en que las masacres implican una violación de la dignidad humana y un desafío a las estructuras de poder que determinan la visibilidad de ciertas vidas. A través de sus enfoques, ambas pensadoras nos invitan a reflexionar sobre el reconocimiento y la responsabilidad ética que tenemos hacia aquellos que han sido deshumanizados por la violencia.

Desde la ontología socio-corporal expuesta por Butler, el cuerpo humano se configura a través de redes de apoyo y relaciones sociales que posibilitan su aprehensión y reconocimiento dentro de un marco normativo. Sin embargo, en las masacres, que representan situaciones de violencia extrema donde se asumen los roles de cazador y presa, se produce una transformación que deshumaniza las corporalidades, convirtiéndolas en cuerpos objetivados y animalizados. La puesta en escena de la masacre actúa como un escenario que facilita la aniquilación de vidas que quedan excluidas del ámbito de lo humano, lo que a su vez las priva de los procesos de reconocimiento, responsabilidad y cuidado. Judith Butler, en sus reflexiones sobre vulnerabilidad y precariedad, explora cómo las relaciones humanas y la exposición a la violencia extrema se ven afectadas en contextos de guerra (Butler, 2006, p.46).

La autora entiende la vulnerabilidad como una condición ontológica inherente a la vida humana, que nos expone a la posibilidad de sufrir daño, despojo o violencia. Esta vulnerabilidad no es solo física, sino también social y política. En este sentido, para la autora, “la vulnerabilidad es parte de la vida, no es un estado que podemos evitar; es una condición compartida de la existencia humana” (Butler, 2010, p. 14). La precariedad, en contraste, se refiere a las condiciones sociales y económicas que hacen que la vida sea inestable y a menudo insegura. Es un estado que resulta de estructuras sociales y políticas que permiten o perpetúan la desigualdad y el sufrimiento. “la precariedad no es solo una condición individual, sino una condición estructural que resulta de la organización social de la vida” (Butler, 2010, p. 42). En situaciones de violencia extrema, como las masacres, se despliegan prácticas que despojan a ciertos cuerpos de su humanidad, eliminando así la responsabilidad hacia sus vidas. En *Vida precaria* (2006), Judith Butler señala que no es simplemente un “discurso” deshumanizador lo que produce exclusiones, sino que los límites del discurso establecen las fronteras de la inteligibilidad humana (p. 61). Butler explora la vida política en relación con nuestra vulnerabilidad a la violencia, la pérdida y el duelo, y cómo estas experiencias pueden ser bases para la construcción de una comunidad basada en la fragilidad y la interdependencia humanas. Inspirada en Levinas, Butler muestra que la precariedad del otro nos interpela, sobre todo en contextos bélicos, y es esta interpelación lo que fundamenta la construcción del sujeto (Jarade, 2016, p. 124). La violencia y la precariedad no son simples condiciones externas, sino constitutivas de la moral. Levinas señala que la humanidad surge de la ruptura del ser, y el rostro del otro, en su precariedad, se convierte en un llamado ético a la paz: “para mí, el rostro del otro en su precariedad e indefensión constituye a la vez una tentación de matar y una apelación a la paz, el “No matarás”” (1995, p. 147). La autora retoma esta noción del

rostro en Levinas para vincular la precariedad con la tensión entre el deseo de destruir una vida y la obligación ética de protegerla.

Según Butler (2002), el concepto de "cuerpos abyectos" se refiere a aquellos que se encuentran fuera de lo legítimo y lo inteligible. Estos cuerpos revelan la dimensión biopolítica del poder, que no solo organiza la vida, sino que también determina su precariedad al establecer qué vidas son dignas de duelo y cuáles no. En este marco, la ontología socio-corporal tiene como objetivo deconstruir la noción de lo humano desde una perspectiva crítica, evitando así una ética idealista. Los cuerpos que habitan el ámbito de lo "invivable" son, por lo tanto, esenciales para la constitución de la subjetividad. Aunque los cuerpos abyectos y precarios surgen a partir de procesos de exclusión, su reconocimiento como vidas que merecen ser preservadas es crucial, ya que su "exterioridad" contribuye a la formación de otras subjetividades (Jarade, 2016, p. 122). Por esta razón, en contextos bélicos, surge la pregunta sobre qué implica que ciertos cuerpos sean considerados menos importantes y cómo la inteligibilidad cultural genera vidas vistas como insignificantes o más vulnerables. Butler (2010) sostiene que los marcos de guerra actúan como hegemonías simbólicas que establecen normas reguladoras, definiendo no solo qué cuerpos importan, sino también "qué vidas vale la pena proteger, salvar o llorar" (p. 39).

De manera que, la eliminación de vidas durante las masacres va más allá de muertes masivas y mal enunciadas; se trata de cuerpos que se convierten en parte de una masa homogénea, despojados de sus características individuales. En el contexto de la guerra, se busca borrar cualquier vestigio de vida mediante la transformación corporal, reduciendo a los cuerpos a objetos o animales. Este proceso tiene como objetivo romper los lazos sociales que conectan a las víctimas con su humanidad y las redes de cuidado que emergen de su vulnerabilidad. Mientras que Butler se enfoca en la posibilidad de construir comunidad a partir de la vulnerabilidad compartida, el

proceso de deshumanización en las masacres actúa en sentido opuesto, eliminando los vínculos y el reconocimiento necesarios para una vida en comunidad. En este sentido, para Butler (2006) la relación entre deshumanización y discurso es compleja. Sería sencillo afirmar que la violencia refleja directamente lo que ya se encuentra operando en el discurso, como si un discurso sobre la deshumanización generara automáticamente comportamientos violentos, tales como la tortura y la muerte.

Judith Butler aclara que "la deshumanización surge en el límite de la vida discursiva, límites establecidos a través de prohibiciones y represiones" (p. 63). Así, no se trata solo de un discurso deshumanizante, sino de un rechazo al discurso, cuyo resultado es precisamente la deshumanización. Esta, entonces, no opera únicamente desde la performatividad, sino que parece constituirse como un rechazo al discurso normativo. En este marco, aquello que no es, o no puede ser humano, es relegado a una clasificación animal. No obstante, como señala Butler, "esta bestialización de lo humano tiene poco o nada que ver con animales concretos, sino que se trata de una representación de lo animal contra la cual se define lo humano" (p. 109). Esta representación abre la puerta a una serie de prácticas que legitiman la muerte o la negación de aquellos considerados "no del todo humanos".

Finalmente, el proceso de deshumanización no sólo conlleva la pérdida de relaciones sociales, sino también la imposibilidad de ser visto como alguien digno de cuidado o protección. Butler señala que la vida que no puede ser reconocida como vida humana, como vida susceptible de ser llorada, es una vida a la que se le niega la posibilidad de ser lamentada (Butler, 2006, p. 61). En contextos de guerra, esta dinámica se intensifica, ya que la vulnerabilidad y la precariedad de ciertos cuerpos se manifiestan en su exposición extrema a la violencia, mientras se les niega el reconocimiento y los lazos sociales que les otorgarían valor y protección.

### 3.3. Testimonio y fotografía como recuperación

Este apartado busca describir cómo el testimonio y la fotografía actúan como ejercicios de interpelación, ofreciendo a los cuerpos abyectos y desrealizados en contextos de guerra la posibilidad de deconstruir la negación de su valor como vida por parte de los poderes estatales. El testimonio en situaciones de guerra tiene un papel crucial en la visibilización y el reconocimiento de las vidas que han sido deshumanizadas, abyectas o consideradas "invivibles" por los poderes hegemónicos. Para ilustrar de mejor manera como el testimonio funciona como ejercicio de recuperación, recurriré a la publicación de poemas escritos en Guantánamo<sup>9</sup> que sobrevivieron a la censura del Departamento de Defensa Norteamericano. Los poemas de Guantánamo que cita Butler en *Marcos de guerra* (2010) exponen la vulnerabilidad de cuerpos hacinados en celdas pequeñas, también describen las situaciones de tortura como ejercicios que se usa en la violencia política para la violación y degradación del cuerpo y, por último, habla de la pena de muerte como símbolo de la crueldad. Desde la perspectiva de Butler (2010) los poemas de Guantánamo pueden abrir a la solidaridad y a cuestionar como esa negación del duelo político se sirvió de ciertas construcciones del enemigo:

Los poemas irrumpen a través de las ideologías dominantes que racionalizan la guerra mediante el recurso de moralizadoras invocaciones de la paz; confunden y ponen al descubierto las palabras de quienes torturan en nombre de la libertad y matan en nombre de la paz (Butler, 2010, p. 93)

Por tanto, los poemas son testimonios que invitan a aquellos que están afuera de las celdas repensar las condiciones de vida de los prisioneros y devolverle cierta dignidad, al cuestionar por

---

<sup>9</sup> Guantánamo funciona como metonimia de ese lugar fuera de los límites del Estado y de la ley, en donde el estatus político y legal de los prisioneros está suspendido. Acá la autora habla de "vidas invivibles", refiriéndose a los prisioneros de Guantánamo, como aquéllas que además dependen de la decisión de un funcionario o de los mandos del ejército (Jarade, 2016, p. 130).

qué las vidas de los presos “no entran en el tipo de “vidas humanas” protegidas por el discurso de los derechos humanos” (Butler, 2010, p.89). En efecto, para Butler el poema al igual que el duelo tiene la posibilidad de contar una vivencia, de incomodar el orden soberano y de escindir en lo público<sup>10</sup>. El poema tiene esa sensación *aurática* de sentir cercana esa vivencia que otro narra desde su vulnerabilidad y que nos muestran tan lejana. Este tiene esa posibilidad de generar un vacío una vez se escucha la experiencia, es esa herramienta efectiva para articular a dos sujetos distintos y que se identifiquen como uno por medio de la experiencia que en él se narra. En este sentido, el poema es el espacio para que el cuerpo hable, aunque lo desrealicen y le quiten la voz. Lo anterior no implica que los poemas sean la puesta en escena en lo público “humanicen” a los presos de Guantánamo, sino que más bien el acto de testimoniar, en este sentido, no solo es un ejercicio de memoria y resistencia frente a la violencia y la precariedad impuesta, sino también una herramienta de deconstrucción de las normas hegemónicas que regulan la inteligibilidad de ciertos cuerpos. A través del testimonio, las experiencias de sufrimiento y vulnerabilidad se hacen presentes en la esfera pública, desafiando la negación estatal o política del valor de estas vidas.

La autora sostiene que el testimonio puede generar una interpelación ética, al poner en primer plano la precariedad de los cuerpos en guerra y cuestionar las estructuras de poder que buscan mantener invisibles a estas personas. Así, el testimonio se convierte en una forma de resistencia política que tiene el potencial de transformar los marcos de guerra y revelar la violencia estructural que subyace en las decisiones sobre quién merece vivir y quién no (Butler, 2010, pp.124- 125).

---

<sup>10</sup> Butler dice que una de las razones por la que Platón quería expulsar a los poetas de la república, era porque creía que, si los ciudadanos iban a menudo a ver tragedias, sentirían pesar por la pérdida de las que veían representadas, y dicho duelo, abierto y público, al trastocar el orden y la jerarquía del alma, desbarataba igualmente el orden y la jerarquía de la autoridad política (Butler, 2006, p. 66).

En el segundo capítulo de *Marcos de Guerra* (2010) Butler hace una reflexión sobre los encuadres de las imágenes de guerra y cómo éstos guían nuestras percepciones y afectos. Para ello retoma los análisis de Susan Sontag sobre los modos en los que se representa el sufrimiento y como en dicha representación se configura nuestra capacidad de respuesta. En su libro *Sobre la fotografía* (1997) Sontag afirmaba que las fotografías podían emocionarnos de forma momentánea, pero no podían activarnos políticamente, porque carecían de coherencia narrativa. Incluso mantenía que estábamos siendo bombardeados de imágenes y que la representación visual del sufrimiento era ya un cliché que había disminuido nuestra capacidad de respuesta (Jarade, 2016, p.133). Sin embargo, Butler (2010) señala cómo los argumentos de Sontag cambian en *Ante el dolor de los demás* (2003), donde sostiene que, aunque la fotografía no necesariamente genera en nosotros un *pathos* ético, sí nos persigue de manera insistente. Sontag argumenta que las fotografías actúan como evidencia en situaciones atroces, siendo una forma de mostrar lo que se considera verdadero en tiempos de guerra. En este sentido, la fotografía es una "miniatura de la realidad" que cualquiera puede producir; su valor de verdad radica en que es una prueba en sí misma, una manifestación de que algo existió o sucedió. Al estar en las fronteras de lo visible y lo documentado, la fotografía se convierte en un medio masivo para informar y transmitir un mensaje, accesible incluso para quienes no saben leer. La fotografía, en este contexto, es entonces la posibilidad de situarnos ante el dolor de demás.

Butler critica cómo los marcos de guerra, al definir qué imágenes se difunden o censuran, también moldean nuestra comprensión de los conflictos. En este sentido, la fotografía bélica puede ser un medio para reforzar narrativas hegemónicas que justifican la violencia, o bien, puede servir para cuestionar estas narrativas al visibilizar el sufrimiento y la vulnerabilidad de quienes han sido deshumanizados por la maquinaria bélica. En este contexto, para Butler la fotografía bélica realiza

una interpretación activa, pues en la exposición y circulación de estas se hacen visibles ciertos cuerpos y vidas, mientras desrealizan o invisibilizan otras. Las imágenes no solo muestran lo que ocurre en el campo de batalla, sino que también reflejan los valores sociales y políticos que determinan qué vidas merecen ser lloradas y qué muertes son dignas de ser representadas.

Butler se pregunta si las imágenes de la guerra pueden verdaderamente generar un compromiso ético con las vidas representadas. A menudo, las imágenes de cuerpos heridos o muertos son consumidas pasivamente, sin que se traduzcan en una reflexión ética o política profunda. Para que la fotografía cumpla un papel transformador, Butler sugiere que se deben reconfigurar los marcos que organizan la percepción, de manera que las vidas precarizadas y violentadas sean vistas como vidas dignas de protección: el desafío es, entonces, cómo las imágenes pueden abrir un espacio ético que nos lleve a reconsiderar las formas en que las vidas humanas son valoradas o desechadas en tiempos de guerra (Butler, 2010, p. 103). La autora responde que la fotografía bélica en circulación se convierte en condición pública que nos hace sentir indignación, en consecuencia, se crean visiones políticas para incorporar esa indignación, en palabras de Butler (2010):

La fotografía, mostrada y puesta en circulación se convierte en la condición pública que nos hace sentir indignación [...]La fotografía argumenta a favor de que una vida pueda ser llorada: su *pathos* es, a la vez, afectivo e interpretativo [...]si existe un papel crítico para la cultura visual en tiempo de guerra, no es otro que tematizar el marco coercitivo (pp. 113, 141, 143).

En resumen, para Butler, la fotografía bélica tiene el potencial de interpelar éticamente al espectador y desafiar los marcos hegemónicos de guerra. Sin embargo, este potencial depende de cómo se estructuren las imágenes y de la disposición del público para cuestionar los marcos de poder que determinan qué vidas importan.

### 3.4. Performance y duelo: ejercicios de la No-violencia

Si estamos interesados en detener la espiral de violencia para obtener resultados menos brutales, hay que preguntarse qué debe hacerse políticamente con el duelo además de clamar por la guerra (Butler, 2006, p. 14).

En *Marcos de guerra* (2010), Judith Butler sostiene que la distribución desigual del duelo público es una cuestión profundamente política, ya que no todas las vidas reciben el mismo derecho a ser lloradas. En *The Force of Nonviolence* (2020), describe lo que significa que una vida sea duelable:

“To say that a life is grievable is to claim that a life, even before it is lost, is, or will be, worthy of being grieved on the occasion of its loss; the life has value in relation to mortality” (Butler, 2020, p. 57).<sup>11</sup>

Esto implica que las emociones como el horror, la culpa o la indiferencia ante la pérdida están reguladas por estructuras de poder (Butler, 2010, pp. 44, 63). Butler (2010) resalta el poder político del duelo abierto, señalando que está estrechamente vinculado a la indignación frente a la injusticia y la pérdida insoportable, lo que le otorga un enorme potencial de resistencia política (p. 66). Así, el manejo del duelo y la indignación no solo desafía las exclusiones sistemáticas, sino que también visibiliza vidas que, de otro modo, quedarían deshumanizadas, ya que para Butler (2006), el duelo es un ejercicio público y político.

Butler también señala que los marcos de guerra determinan qué cuerpos son visibles y dignos de duelo, definiendo así cómo se percibe o ignora la violencia (Butler, 2010, p. 64). Las masacres despojan a los individuos de su singularidad y los reducen a símbolos de destrucción, lo

---

<sup>11</sup> Decir que una vida es dueloable es sostener que una vida, incluso antes de que se pierda es, o debe ser, digna de lamentarse en ocasión de su pérdida; la vida tiene un valor que se relaciona con la mortalidad. (Traducción propia).

que facilita que estos eventos sean invisibilizados o negados por las estructuras de poder (Butler, 2006, p. 68). El performance del duelo, entendido como un acto público que confronta esa invisibilidad, es crucial para resistir la violencia extrema. En el contexto de las masacres, el duelo público no solo busca re-humanizar a las víctimas, sino que también desafía los marcos que niegan su humanidad. Como afirma Butler (2006): "Si mi destino está intrínsecamente vinculado al tuyo, entonces el 'nosotros' se define por una interdependencia inevitable, y negarla sería ignorar las condiciones sociales fundamentales que nos constituyen" (p. 49). De esta manera, el duelo público visibiliza la vulnerabilidad compartida y se convierte en una forma de resistencia contra la deshumanización, al reivindicar las vidas perdidas y poner en cuestión los marcos de poder que las invisibilizan.

Butler concluye que el acto de duelo público tiene el potencial de transformar los marcos culturales que deciden qué vidas son reconocidas y qué muertes son ignoradas: "El acto de llorar en público o de hacer visible el sufrimiento tiene el potencial de transformar los marcos culturales que dictan qué vidas son reconocidas y qué muertes son ignoradas" (Butler, 2010, p. 111). Así, el duelo público no solo actúa como una memoria colectiva, sino que es una forma de resistencia política contra la violencia extrema, reafirmando la humanidad de quienes han sido despojados de ella.

### **Conclusiones:**

En esta monografía se ha abordado la compleja interacción entre la masacre y el duelo a través del marco teórico de Judith Butler y el análisis de María Victoria Uribe sobre la violencia en Colombia en los años 50. A partir de esta perspectiva, se ha demostrado cómo las masacres operan como puestas en escena de terror, donde la alteración corporal de las víctimas transforma sus vidas en exposiciones de lo no humano. Este proceso de deshumanización, evidenciado en el discurso y las representaciones que rodean estos eventos, subraya la necesidad de reconsiderar

cómo se gestionan las memorias y las identidades en contextos de violencia extrema. La propuesta central de esta investigación sostiene que el duelo no debe ser entendido únicamente como una respuesta emocional ante la pérdida, sino como un ejercicio público y político que permite reconocer y visibilizar aquellas vidas que, de otro modo, serían relegadas a la invisibilidad y la desrealización. A continuación, se sintetizarán las reflexiones más significativas que emergen de este análisis, subrayando la relevancia de los enfoques de Butler y Uribe para la comprensión de la vida humana en situaciones de violencia y dolor.

En el primer capítulo se analizó el cuerpo en la historia de la filosofía, destacando dos grandes momentos: por un lado, cómo las reflexiones filosóficas clásicas y modernas lo relegaron a una posición secundaria en favor del alma o la mente, y, por otro lado, cómo la filosofía contemporánea ha transformado esta perspectiva al situar al cuerpo en el centro de la reflexión, reconociendo su rol activo en la vida política y social. Asimismo, el capítulo busca resaltar el impacto de pensadoras contemporáneas como Judith Butler en este "giro corporal", subrayando la importancia del cuerpo como agente en las dinámicas de poder y la construcción de subjetividades. A partir de esto, la autora propone una ontología en la que el cuerpo no solo es un objeto de control, sino un agente que participa en la producción de significado social. Este enfoque subraya la importancia de reconocer la vulnerabilidad y la precariedad de los cuerpos, como una forma de entender la interdependencia social y política entre los sujetos.

En el segundo capítulo, se llevó a cabo un análisis detallado de la interrelación entre el cuerpo, el lenguaje y las relaciones de poder en la construcción de la subjetividad y la identidad, fundamentado en las ideas de Judith Butler. Para ello, se examinó el papel del lenguaje como un mecanismo que establece las formas en que los sujetos son reconocidos y comprendidos dentro de su entorno. Se discutió cómo el lenguaje no solo facilita la comunicación, sino que también

determina las posibilidades de visibilidad y reconocimiento de las identidades. El capítulo también abordó los marcos de inteligibilidad, diferenciando entre reconocimiento y aprehensión, y analizando cómo estos marcos regulan quiénes son considerados visibles y legibles en la sociedad. Se destacó que estas estructuras influyen en la construcción de identidades y en las dinámicas de poder que operan en el espacio social. Además, se profundizó en la noción de performatividad como un acto político, subrayando que la repetición de ciertos discursos no solo configura el orden social, sino que también puede abrir posibilidades para la resistencia y la transformación de ese orden establecido. Finalmente, se exploraron los conceptos de aparición y responsabilidad, enfatizando que cada sujeto es vulnerable a su otredad, lo que genera una responsabilidad ética hacia los demás. Se concluyó que la aparición pública y el reconocimiento de los cuerpos requieren un marco político y social que facilite la visibilización de la diversidad humana, promoviendo una reflexión crítica sobre las normas que rigen nuestras interacciones y la construcción de identidades.

Por último, en el tercer capítulo, se realizó un estudio profundo sobre cómo las masacres, en contextos de violencia extrema, funcionan como actos simbólicos que dismantelan las obligaciones de cuidado y exponen los cuerpos como manifestaciones de lo no-humano. Se exploró cómo estos actos violentos, a través de discursos y representaciones corporales, deshumanizan a las víctimas y transforman sus cuerpos en herramientas de terror. También se examinó cómo, en estos escenarios, la responsabilidad de reconocer la precariedad humana se desvanece, lo que provoca la ruptura de las redes y las condiciones sociales necesarias para sostener una vida digna. Este análisis reveló una clara división entre las vidas que son consideradas valiosas y merecedoras de duelo, y aquellas que se desvalorizan y se condenan a la invisibilidad, sin ser dignas de ser lloradas. Además, el capítulo abordó cómo el testimonio y la fotografía, desde la perspectiva de Butler, pueden actuar como formas de recuperación de la humanidad en medio

de la violencia extrema, restaurando la visibilidad y el reconocimiento de las vidas deshumanizadas. Finalmente, se exploró cómo el performance y el duelo, basándose en los planteamientos de Butler, pueden ser entendidos como actos de resistencia no violenta, desafiando las lógicas de la violencia a través de la reafirmación de la vulnerabilidad compartida y la dignidad humana en escenarios de brutalidad y destrucción.

### Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona. (2001). *Confesiones* (L. VIII, Cap. 6). Editorial Gredos.
- Aristóteles. (2005). *Acerca del alma* (A. Gómez Robledo, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (J. Cruz, Trad.). Cátedra.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Cuerpos que importan*. Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Síntesis.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Dar cuenta de sí mismo, violencia ética y responsabilidad*. Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas* (B. Moreno Castillo, Trad.). Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Sujetos del deseo: Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2016). *Los sentidos del sujeto*. Herder.
- \_\_\_\_\_ (2020). *The force of nonviolence: An ethico-political bind*. Verso Books.
- Descartes, R. (2009). *Meditaciones metafísicas* (J. M. Navarro Cordón, Trad.). Alianza Editorial.
- Foucault, M. (1976). *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI Editores.
- Fichte, JG (1994). *Fundamentos del derecho natural* (R. Pérez, Trad.). Editorial Losada.
- Fichte, JG (2012). *Ética* (M. Fernández, Trad.). Ediciones Istmo.
- Goñi, M. (2021). El silencio a la agencia. El emerger del cuerpo en las ciencias sociales. *Revista temas sociológicos*, 293-321.
- Guáqueta Rivera, D. S. (2018). Las implicaciones éticas del concepto de vulnerabilidad en *Vida precaria* de Judith Butler [Tesis de filosofía, Universidad Industrial de Santander]. Recursos electrónicos UIS.
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. UNAM.

- Jerade Dana, M. (2016). Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo en Judith Butler. *Revista de Filosofía Open Insight*, 7(11), 119-137.
- Leach, E. (1972). Anthropological aspects of language: Animal categories and verbal use. En P. Maranda (Ed.), *Mythology*.
- Levinas, E. (1995). Paz y proximidad. En *Alteridad y trascendencia* (p. 146). Fata Morgana.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Fenomenología de la percepción*. Gallimard.
- Nancy, J.-L. (2007). *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma* (D. Álvaro, Trad. y posf.). La Cebra.
- Platón. (2007). *La República* (F. Savater, Trad.). Alianza Editorial.
- Platón. (2008). *Fedón* (M. Fernández-Galiano, Trad.). Alianza Editorial.
- Ramírez Cobian, M. (2018). De la filosofía del cuerpo a la ontología general. En L. Verona Gamboa & R. Suárez González (Eds.), *Pensar el cuerpo* (pp. 96-115). Universidad del Norte.
- Salih, S. (2002). *Judith Butler*. Routledge.
- Spinoza, B. (1986). *Ética demostrada según el orden geométrico* (A. Domínguez, Trad.). Alianza Editorial.
- Uribe Alarcón, M. (2018). *Antropología de la inhumanidad: Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia* (2. ed.). Universidad de los Andes.
- \_\_\_\_\_ (1978). *Matar, rematar y contramatar: Las masacres de la violencia en Tolima 1948-1964* (2. ed.). Ediciones Antropos Ltda.
- Uribe Botero, A. (2019). *Empatía y humillación: sobre la violencia en Colombia* [Ensayo, Universidad Nacional de Colombia]. Bogotá, Colombia.
- Verano Gamboa, L., & Suárez, J. (2018). *Pensar el cuerpo*. Universidad del Norte.
- Villaveces Franco, L. (2018). Del cuerpo, que importa: rastreando la noción del cuerpo para Judith Butler. En L. Verona Gamboa & R. Suárez González (Eds.), *Pensar el cuerpo* (pp. 96-115). Barranquilla: Universidad del Norte.

