

CAPÍTULO 9

Luce Irigaray y Judith Butler: encuentros materiales más-que-humanos en el *Chthuluceno*

Ariel Martínez

Introducción

Donna Haraway (2019) afirma que vivimos en tiempos confusos, turbios y problemáticos. Señala la acuciante tarea de volvernó capaces de estar verdaderamente presentes y dar respuesta de manera recíproca al problema de habitar una tierra herida y vulnerable. Asimismo evoca a los *chthónicos*, criaturas enredadas en una fabulación especulativa que, tal como interpreto, alegorizan un atributo ontológico de todo cuerpo vivo y, por lo tanto, abierto ante la posibilidad de daño. En palabras de Haraway, los *chthónicos* señalan “la condición de ser bichos mortales entrelazados en miríadas de configuraciones inacabadas” (p. 20). En esta vía, las sinuosidades de su escritura cultivan una justicia multiespecie figurada mediante la complejidad del juego de cuerdas –un “devenir-con de manera recíproca en relevos sorprendentes” (p. 22). Cultivar parentescos raros es una posibilidad en tiempos del *Chthuluceno*. Por este motivo, imagino un juego de cuerdas, en cierto sentido multiespecie, entre Luce Irigaray y Judith Butler⁹⁶ –pensadoras tradicionalmente segmentadas por los ordenamientos canónicos y maniqueos a los que suele ser sometida la teoría feminista–.

Este trabajo se propone tensar las cuerdas de dos aportes capitales dentro de la teoría feminista. Por un lado, la preocupación de Irigaray con respecto a la degradación ontológica de la potencia gestacional de la materia. Por otro lado, el giro ético de Butler en torno a la precariedad y la vulnerabilidad del cuerpo como condición ontológico de nuestra existencia indefectiblemente material. En cualquier caso, nos enfrentamos al carácter *ek-stático* de la vida material de los cuerpos, pues, para ambas autoras, todo cuerpo viviente se constituye a partir de otro/s irreductiblemente diferente/s. En este juego de cuerdas, el planteo buleriano afirma que nuestra existencia material siempre está abierta al otro/s y, por lo tanto, que los vínculos de interdependencia son necesarios para la vida. Desde otro ángulo, la pluma irigarayana permite concebir la multiplicidad y la heterogeneidad ontológicas de los cuerpos (intra e inter-especies),

⁹⁶ Para el diálogo entre ambas pensadoras sigo las huellas de Emily Parker (2021), quien afirma que Butler reescribe la diferencia sexual como precariedad. Asimismo tomo distancia de su lectura convencional sobre el pensamiento de Irigaray, demasiado ceñido a las claves de lectura hegemónicas por el feminismo posestructuralista angloamericano de finales del siglo XX.

nunca coincidentes entre sí. Esto arrastra al planteo butleriano hacia la noción de interdependencia multiespecie y hacia la necesidad de reconocer las fuerzas mundanas y materiales (más-que-humanas) que nos constituyen. Asumir nuestra dependencia con otros cuerpos múltiples permite incrustar, tanto fluida como conflictivamente, las preocupaciones de Haraway en el marco de una genealogía feminista maliciosamente dispersada, así como dilucidar los complejos anudamientos entre los registros ontológico y político frecuentes en la escritura de Haraway.

Chthuluceno

En el contexto de un mundo asediado por urgencias desesperadas, Haraway realiza un llamado a entablar parentescos con otros. El *Chthuluceno* –forma de nominar nuestras circunstancias, entre el abrazo poético de la metáfora y la bravura contundente de la materia, sin fe ciega e irreflexiva y sin desesperanza apocalíptica, “un tipo de espaciotiempo para aprender a seguir con el problema de aprender a vivir y morir con responsabilidad en una tierra dañada” (Haraway, 2019, p. 20)– nos exige repensar nuestros vínculos con las criaturas multiespecie de la tierra, incluidos los humanos. Todos los seres de la tierra debemos asumir de forma recíproca la tarea de enfrentar los tiempos confusos que constituyen nuestro denso presente. Se trata de “generar parientes en líneas de conexión ingeniosas” en tanto “bichos mortales entrelazados en miríadas de configuraciones inacabadas de lugares, tiempos, materias, significados” (Haraway, 2019, p. 19, 20). Ante el gesto de espiritualización y abstracción del Homos que mira el cielo, Haraway apela a figuraciones especulativas que reconducen nuestra mirada hacia el barro mundano. Somos, y estamos enredados con, *Chthónicos*, esto es:

seres de la tierra [que] retozan en un humus multibichos [...] Los seres chthónicos no están a salvo [...] no pertenecen a nadie; se retuercen, se deleitan y crecen profusamente con formas variadas y nombres diversos en las aguas, los aires y los lugares de la tierra. Hacen y deshacen; son hechos y desechos. Son quienes son [...] Vivir-con y morir-con de manera recíproca y vigorosa en el Chthuluceno puede ser una respuesta feroz a los dictados del Ántropos y el Capital [y sus intentos de] exterminar a los chthónicos (Haraway, 2019, p. 20, 21).

La autora apela a un juego de cuerdas con especies compañeras, “terrícolas mortales en densa copresencia” (Haraway, 2019, p. 24). Un hacer-con otros irrumpe como vía para generar parentescos raros. Las figuras de cuerdas ofrecen configuraciones emergentes e inéditas que nos recuerdan que hacer algo con el daño de la materialidad mundana en la que estamos incrustados supone que

nos necesitamos recíprocamente en colaboraciones y combinaciones inesperadas, en pilas de compost caliente. Devenimos-con de manera recíproca o no devenimos en. Este tipo de semiótica material es siempre situada, en algún lugar y no absoluto en ningún lugar, enredada y mundana. A solas, desde nuestras maneras distintivas de experiencia y pericia, sabemos a la vez demasiado y demasiado poco (Haraway, 2019, p. 24).

El relato de Haraway sobre el *Chthuluceno* comporta una carga ética notable. Invocando a los *chthónicos* –entidades antiguas, elementos, bichos, fuerzas de lo profundo de la tierra, seres diversos, vivos, muertos y otros, humanos y no humanos– Haraway nos pide que prestemos atención a un mundo vivo y dinámico. El término *Chthuluceno* es claramente un esfuerzo por conmovir las formas humanas de dar sentido al mundo, existentes e incluso posibles. Los *chthónicos*, como la Tierra misma, suelen ser radicalmente inhumanos en sus fuerzas, sus escalas temporales y espaciales. Por este motivo Haraway se interesa en estas figuras monstruosas, pues junto a ellas podríamos aprender a ver otras posibilidades: un giro hacia lo que es, hacia el barro, no el cielo, hacia el mundo y sus mundos. El *Chthuluceno*, a diferencia del Antropoceno, no comienza en ningún momento histórico particular que podamos identificar. A criterio de la autora, Antropoceno y Capitaloceno no son espaciotiempos en sí mismos, más bien constituyen eventos que instalan discontinuidades y límites abruptos entre eras geológicas. Si bien es cierto que, por el contrario, el *Chthuluceno* señala un espaciotiempo más amplio y más antiguo que cualquiera de aquellas categorías geológicas, también constituye una posibilidad mucho más frágil e incierta. Haraway enfatiza que el *Chthuluceno* es ahora mismo y también un aún por venir, es un otro lugar que ha sido, que todavía es y un posible porvenir. Esta negación a habitar un marco de referencia totalizar, demasiado humano, se traduce en la tensión suscitada entre un sentido expansivo del *Chthuluceno*, ya aquí en la realidad de la tierra radicalmente más-que-humana, y un sentido más humilde, tan sólo una posibilidad. Haraway afirma:

necesitamos un nombre para las potencias y los poderes *sinchthónicos* continuos y dinámicos de los que las personas somos parte, y en cuyo interior está en riesgo la continuidad. Quizás, sólo quizás, y sólo con un compromiso y un trabajo y un juego colaborativos profundos con otros terranos, será posible el reconocimiento de ricos ensamblajes multiespecies que incluyen a las personas. Llamo a todo esto *Chthuluceno* –pasado, presente y lo que aún está por venir (Haraway, 2019, p. 155-156).

El *Chthuluceno* supone un enredo entre temporalidades *chthónicas*. Entre ellas irrumpe la exigencia ética de un futuro frágil y posible. Pero los *chthónicos* nos exceden, en tiempos tanto lógicos como cronológicos, por este motivo somos saboteadores con un poder limitado para destruir el mundo, y los *chthónicos* perdurarán de varias formas. Sin embargo, perdurar no significa salir ileso. En el seno del *Chthuluceno*, la Tierra es vulnerable en tanto son vulnerables las conexiones con la Tierra y, junto a ellas, las posibilidades de la continuidad de innumerables formas específicas de vida, humanas y no humanas.

El *Chthuluceno* nos coloca frente a la Tierra desde un ángulo que nos permite reconocer un momento presente de destrucción dentro de una historia más larga y radicalmente más-que-humana. Haraway entiende que Antropoceno y Capitaloceno construyen escenas de nuestro tiempo que atraen la atención hacia la destrucción en sus diversas formas. En palabras de la autora: “tanto el Antropoceno como el Capitaloceno se prestan demasiado rápidamente al cinismo, el derrotismo y a profecías autocumplidas y autocomplacientes, como el discurso del ‘*game over*’, demasiado tarde” (Haraway, 2019, p. 95). Sin desconocer esta destrucción efectiva, Haraway pone de relieve los procesos de la vida en sus ricos y complejos enredos simbióticos. En esta dirección, la autora pone en cuestión el tabique ontológico que nos separa del mundo y de su miríada de expresiones semiótico-materiales. Por ejemplo, en alusión a los arrecifes de coral, nos dice:

Encontrarse con configuraciones de mundo más-que-humanas, alteridades totalmente diferentes, como los arrecifes de coral –con todo lo que necesitan para la continuidad de la vida y la muerte de su miríada de bichos– es también encontrarse con el conocimiento de que al menos 250 millones de seres humanos dependen hoy directamente de una integridad continuada de estos holobiotomas para poder a su vez, vivir y morir bien de manera continuada. La diversidad de los corales y de las personas y pueblos está en riesgo, y de manera recíproca. El florecimiento será cultivado como una responsabilidad multiespecies, sin la arrogancia de los seres celestiales y sus acólitos; de lo contrario, la terra biodiversa estallará en algo muy limoso, como cualquier sistema adaptativo complejo demasiado estresado, al límite de su capacidad para absorber insulto tras insulto (Haraway, 2019, p. 96).

Ante este amasijo de alteridades totalmente diferentes que componen este mundo no-nosotros, más-que-humano, Haraway alienta y practica una narración atenta, historias entendidas como tecnologías de mundos con el potencial de responsabilidad viral, “transportando significados y materiales [...] con el fin de infectar procesos y prácticas que aún puedan encender sobre terra epidemias de recuperación multiespecie y hasta de florecimiento, en tiempos y lugares corrientes” (Haraway, 2019, p. 176-177). Estas historias, necesariamente abiertas, afirman que “las especies compañeras se infectan mutuamente todo el rato [y que] las obligaciones corporalmente éticas y políticas son infecciosas” (Haraway, 2019, p. 177). Estas historias no tienen un elenco fijo ni estable de personajes, ni una simple moraleja o un final definitivo, más bien operan como aperturas hacia otras historias, otras posibilidades para aprender a ver y hacerse responsable. Haraway se compromete ética y políticamente con “los perturbadores y exigentes detalles de las buenas historias que no saben cómo terminar. Las buenas historias buscan en pasados ricos el sustento de presentes sólidos, con el fin de que continúe la historia para quienes vendrán más adelante” (Haraway, 2019, p. 193).

En momentos donde se entrelazan de formas cada vez más abigarradas patrones crecientes de cambio climático, extinción, explotación y destrucción de nuestro mundo, *seguir con el problema* alienta el esfuerzo ético-político prioritario de sintonizar con “los sentidos, [...] con la

materia consciente, la semiótica material [y con] los terrícolas mortales en densa copresencia” (Haraway, 2019, p, 24). En *The Human Planet*, Simon Lewis y Mark Maslin (2018) señalan que el impacto del *Ántropos* en la tierra produjo transformaciones sustanciales en la superficie de la tierra y en la composición de la atmósfera. La expansión imperialista de Europa modificó la distribución de la población humana y más-que-humana. Las redes de comercio global entre varios continentes produjeron un tráfico colombino masivo de humanos, animales, plantas y bacterias que hasta ese entonces proliferaban en geolocalizaciones específicas. Este movimiento intercontinental inusitado inauguró el tráfico de incontables especies que contribuyeron a una rápida, continua y radical reorganización material homogeneizante de la biota terrestre sin precedentes geológicos.

El ímpetu de dominio del *Ántropos* sometió al planeta a un proceso de homogeneización material sostenido en la ruptura de vínculos multiespecie particulares de diferentes nichos ecológicos del planeta. Así, el mundo asistió a una manifestación paroxística de lo que Irigaray identifica como la consolidación de un Logos fálico y pretendidamente desencarnado que, siguiendo los rieles del lenguaje, logra abstraerse de la denostada materialidad del mundo. El FaLogos duplica representacionalmente al mundo y, así, fagocita la potencia gestacional de la materia bajo la clausura de la lógica de lo Uno y lo Mismo. El así denominado Antropoceno constituye un rostro a gran escala de FaLogocentrismo. La exaltación del Logos y de la potencia creadora de sus Ideas requiere del dominio de la naturaleza. La vida material es arrastrada fuera de los límites de lo Humano y la potencia gestacional de las fuerzas mundanas queda trocada en superficie inerte a ser explorada, conquistada y explotada. En esta dirección, Suely Rolnik (2019) prefiere la noción de antropo-falo-ego-logocentrismo que aquí retenemos como AntropoFaLogos y su violencia simbólica que reduce la Diferencia a lo Uno.

La advertencia irigarayana del voraz ímpetu simbólico del AntropoFaLogocentrismo por reducir lo múltiple y heterogéneo a lo Mismo, expone consecuencias materiales claras. La homogeneización desplegada no sólo se opone a cultivar la pertenencia viviente que anida en lo Otro no reductible a lo Uno –aquella alteridad radical e inasimilable al mundo hecho de palabras–, sino que también destruye los lazos de interdependencia, labrados de forma inmanente, entre cuerpos. El carácter pretendidamente desencarnado del Logos se coloca por fuera de la dinámica de interdependencia que sostiene la vida. Lejos de tejer alianzas de interdependencias necesarias para la vida material, el Logos devora al mundo. En su producción reciente, Butler (2010) se aproxima al estado de situación del mundo tal como suele ser presentado bajo el término Antropoceno. La autora enfatiza el impacto de ciertas políticas en la trama colectiva y plural de aquellas relaciones materiales que nos constituyen. Butler ofrece la noción de precaridad para dar cuenta de aquella “condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones [compuesta por cuerpos múltiples y heterogéneos, humanos y más-que-humanos] están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte” (Butler, 2010, p. 46, el contenido de los corchetes me pertenece).

Existimos en el seno de un conjunto de relaciones materiales entre cuerpos que exceden lo Humano. En este sentido, aquí propondremos que la diferencia ontológica que postula Irigaray

es ocasión para la articulación de una política que reconozca aquella condición ontológica que Butler denomina precariedad. Los vínculos de interdependencia a los que Butler alude –en vinculación con la precariedad de la materialidad de los cuerpos– puede ser amplificada a partir de la noción de naturaleza que Irigaray entiende como un mundo material y heterogéneo cuya irreductibilidad a lo Uno debe ser preservada colectivamente. Esta diferencia irigarayana, radicalmente Otra respecto a los constructos lingüísticos AntropoFaLogocéntricos, es recuperada por Emily Parker (2021) mediante la noción de diferencia elemental, la cual permite, desde su punto de vista, pone en primer plano la dependencia y la heterogeneidad como atributos ontológicos de la materialidad vibrante de los cuerpos (Bennett, 2010). La preocupaciones butlerianas en torno a la vulnerabilidad y precariedad de los cuerpos, a la luz de la diferencia elemental irigarayana configura una forma de aproximarnos la exhortación de Haraway de *seguir con el problema* de la violencia que múltiples cuerpos humanos y más-que-humanos sufren a partir de la aniquilación de sus lazos de interdependencia material.

En este sentido, lo que sigue es un intento de apelar a la potencia y al alcance de parte de las herramientas feministas con las que contamos, aún aquellas que se presentan como inconexas y fragmentarias. Conectar y tensar la alteridad (tanto conceptual entre pensadoras aparentemente disímiles como multiespecie, entre tantos otros registros donde opera la falsa diferencia sembrada por la lógica de lo Mismo) mediante un juego de cuerdas nos permitirá robustecer la mirada de Haraway con aportes feministas preexistentes. La potencia de las conexiones entre los aportes de Butler e Irigaray se tensa productivamente como un modesto y pequeño aporte para *seguir con el problema*, para fabular especulativamente, para enredar jugadores multiespecies a lo largo y ancho de la diferencia elemental. Algo es claro, tanto para Irigaray como Butler “importa con qué formas de vivir y morir echamos suertes” (Haraway, 2019, p. 95). El pensamiento tentacular que florece en el *Chthuluceno* nos recuerda que

Importa no solo para los seres humanos, sino también para todo el resto de bichos de las taxonomías que hemos sometido a exterminios, extinciones, genocidios y perspectivas sin futuro. Nos guste o no, estamos en el juego de figuras de cuerdas de los cuidados, con configuraciones de mundo precarias que se han vuelto terriblemente más precarias por el hombre (Haraway, 2019, p. 95).

“¡Tenemos que pensar!” (Haraway, 2019, p. 98). ¿Seremos capaces?

Naturaleza como alteridad radical

A la lectora atenta de *Especulo de la otra mujer* le resultará curioso que Irigaray sea frecuentemente considerada representante de un feminismo que abraza la diferencia sexual en términos esencialistas. A pesar de que la pensadora insiste en que la diferencia sexual exige un

abordaje poético, un lenguaje dinámico y fluido capaz de expresar la diferencia siempre abierta a la posibilidad de transformación y cambio, el canon feminista se empeña por hacer del pensamiento irigarayano el epítome de la ontologización del sexo como fundamento necesario de la identidad mujer.

Parece inevitable el hecho de que Irigaray, y sus ideas en torno a la diferencia sexual, no tengan otro destino más que la etiqueta de esencialismo en el marco del pensamiento feminismo norteamericano de los años '90. El impacto de Michel Foucault en las teorías feministas y en las políticas de identidad norteamericanas durante los años '80 conformó un posestructuralismo hiperconstruccionista de cuño lingüístico que rechazó de plano cualquier definición de *Mujer*. Así, negar la existencia de cualquier tipo de fundamento necesario de las identidades subjetivas se anudó con el poder omnímodo, adjudicado al lenguaje, de (de)construir aquellos sustratos ontológicos y sustanciales (la materia, el cuerpo, la naturaleza) en los que enraízan, como efecto discursivo, todo concepto de *Mujer*. El segmento temprano de la producción teórica de Butler (2007, 2008) constituye el clímax de este posicionamiento teórico, para el cual el alcance del poder productivo y deconstruccionista de los discursos que no reconoce otro límite que sus juegos de resignificación lingüística.

A inicios de los años '90, el pensamiento de Butler constituyó un punto de ataque a cualquier noción de sujeto anclada en esencias. Este rechazo encontró anclaje en la afirmación de que los sujetos están contruidos por discursos sociales, prácticas culturales o juegos del lenguaje (Alcoff, 2001). En este contexto intelectual, Irigaray fue considerada rápidamente como una representante privilegiada del esencialismo debido a que ofrece una noción de diferencia sexual que no transcurre por los rieles del lenguaje. Resulta claro que Irigaray no puede considerarse una representante de este tipo de construccionismo discursivo. También resulta claro que, habida cuenta de la restrictiva grilla que tensa construccionismo (socio-discursivo) y esencialismo (biológico), Irigaray deviene esencialista debido a su insistente propuesta de imponer un límite ontológico al lenguaje. Diana Fuss (1990) afirma que el análisis angloamericano en torno a la relación entre lo social y lo natural polariza las posturas constructivistas y esencialistas, en cuyo seno conceptos como ontología, materialidad y naturaleza se consideran esencialistas. Nos dice:

los argumentos esencialistas recurren con frecuencia a una ontología que se encuentra fuera de la esfera de la influencia cultural y el cambio histórico. Se supone que 'varón' y 'mujer', por tomar un ejemplo, son objetos ontológicamente estables, signos coherentes que derivan su coherencia de su inmutabilidad y previsibilidad (Fuss, 1990, p. 3).

Cuando el espesor del pensamiento irigarayano se topa con esta matriz analítica (presente de manera prístina en los argumentos tempranos de Butler) la simplificación de sus ideas es inmediata, la postulación de una diferencia que alude a un registro ontológico se trueca en esencia y, por lo tanto, su propuesta teórica y política se vuelve peligrosa dado que la diferencia sexual se traduce en la existencia natural de dos cuerpos que, nos dice Butler, no pueden sino

auspiciar de fundamentos necesarios que proyectan lineal y causalmente, con el respaldo normativo de la matriz heterosexual, el género y el deseo.

Butler coloca todo en la cuenta del lenguaje, aboga por la producción de sexo a través de un proceso de citación e iteración en el que se reiteran las normas sociales preexistentes. No llama la atención que la pensadora norteamericana considere la naturaleza como un artefacto discursivo que obtura permanentemente abordajes históricos y críticos tendientes a identificar cadenas de citas y reiteraciones que conducen a la articulación del actual orden de cosas. Cuando Butler critica los marcos binarios a partir de los cuales se aporta inteligibilidad al sexo, rechaza toda postura metafísica que apele a una idea de naturaleza como realidad objetiva y no condicionada por normas históricas y culturales. Nuevamente, Irigaray se vuelve representante de un pensamiento que refuerza un binario estricto afinado como consecuencia del sexo biológico y naturalmente dimórfico.

La noción de diferencia sexual irigarayana es considerada reduccionista o esencialista dentro de la teoría crítica social porque se homologa con la noción de sexo biológico, entendido como un conjunto de propiedades fijas, dimórficas y determinadas. El cuerpo sexualmente dimórfico irrumpe como una entidad invariable cuyo ser lo incrusta en una clasificación natural ya establecida. Cada entidad corpórea aloja una identidad sexual natural cuya esencia lo desgarraría de toda trama relacional respecto de otros. Aquí nos interesa señalar que esta identificación de Irigaray con el esencialismo es espuria. Las herramientas analíticas butlerianas homologan la noción irigarayana de diferencia sexual con el dimorfismo sexual naturalizado que subyace al constructo *sistema sexo/género* que ella misma desmonta. Tampoco llama la atención las reacciones adversas al trabajo de Irigaray, y las acusaciones de esencialismo que se le presentan, pues es un indicativo de la profundidad del desafío que plantea. Como quedará en claro más adelante, cuando Irigaray alude a la diferencia sexual no apela a una identidad natural contenida en un dato biológico, más bien postula un registro no reductible al lenguaje –ante el cual la lógica representacionista de lo Mismo encuentra un límite–, es decir, una alteridad radical que desconoce cualquier forma de identidad única e idéntica a sí misma.

Desde inicios del siglo XXI, las teorías feministas son testigo de un interés renovado en la materialidad. Afortunadamente, el campo del feminismo cuenta con pensadoras embarcadas en un interés ontológico por la potencia y actividad de la materia. Tal es el caso de Rosi Braidotti (2005), pensadora decidida a reivindicar el pensamiento feminista continental sin rendirse ante el diagnóstico de esencialismo realizado por el posestructuralismo angloamericano, adjudicado a todo interés por el cuerpo, la materia, la naturaleza o, en términos generales, a todo abordaje que reconozca los límites del discurso, el lenguaje, la significación, el significado, el significante y la hermenéutica. Entre otras cuestiones, Braidotti permite ubicar la propuesta ontológica de Irigaray en torno a la diferencia sexual como un eslabón feminista, tanto crucial como mal comprendido, de los nuevos materialismos feministas contemporáneos. Como destacamos, la hegemonía de las miradas angloamericanas en torno al lenguaje y a la materialidad dentro del feminismo trueca en esencialista cualquier interés por la materialidad y la naturaleza que afirme los límites del lenguaje. Para Butler, señalar los límites del lenguaje supone respaldar un registro

extra-discursivo, pre-lingüístico o pre-cultural inmediatamente homologado a un sustancialismo ontológico. Por tanto, para Butler, y para el construccionismo lingüístico angloamericano, no es posible aludir ontológicamente a la materialidad o a la naturaleza sin que ello suponga caer en la trampa discursiva que producen normativamente la materialidad y la naturaleza como clausura, esencia, sustancia y fundamento.

A diferencia de Butler, Irigaray se aleja del lenguaje por considerarlo intrínsecamente falogocéntrico. No hay cambio posible en la repetición o la iterabilidad de los juegos del lenguaje, puesto que la significación recicla indefectiblemente lo Mismo. Aún más, el ímpetu del lenguaje por clausurar y totalizar el significado es leído por Irigaray como un intento de anular la diferencia, esto es: lo radicalmente ajeno con respecto al lenguaje. Como parte de las estrategias de obliteración de la alteridad radical con respecto a lo Uno, el orden simbólico produce representacionalmente (in)diferencias como reflejo degradado de lo Mismo –*mujer, materia, naturaleza*. Así la propuesta ontológica de Irigaray es compleja dado que postula una ajenidad radical que se agita en el centro de las representaciones *mujer, materia, naturaleza* –y cualquier otro término mediante el cual el lenguaje intenta representar lo Otro–. Si la hechura de la otredad es representacional y, por lo tanto, falogocéntrica, Irigaray se interesa por lo Otro de lo Otro, aquello imposible de ser positivizado en los términos con los que el lenguaje nos puebla. Aún más, la postura filosófica de Irigaray afirma que la doctrina existente sobre la naturaleza constituye la decantación de una tradición metafísica que degrada ontológicamente a la materia. Para Irigaray, el lenguaje falogocentrado es incapaz de confrontar la alteridad radical por la que transcurre la materia.

Si las ideas tempranas de Butler dificultan la posibilidad de imaginar un interés por la naturaleza, la materia y la ontología que no se rinda ante el esencialismo, el determinismo biológico o el realismo ingenuo, Irigaray nos muestra la factibilidad del proyecto de recuperar la ontología (no sustancialista) como una herramienta teórica y política importante. Lejos del esencialismo, Irigaray ofrece claves especulativas para pensar de otro modo la naturaleza, la diferencia sexual, la materialidad y el cuerpo. Del mismo modo en que Braidotti alude a un materialismo ontológico que cartografía los ejes de poder y la desigualdad producida políticamente, Irigaray apela al dualismo de la diferencia sexual en los mismos términos en que el falogocentrismo los ha presentado histórica, política y socialmente.

Lejos de negar la naturaleza y la materia, Irigaray afirma que el lenguaje falogocentrado produce conceptos abstractos respecto de aquellas. Así, la autora se niega a ceder ante la pretensión de capturar la naturaleza y la materia en la mismidad de los significados. En este sentido, Irigaray se propone imaginar una naturaleza no pre-dada, fija o unificada. La naturaleza irigarayana no es ontológicamente reductible a lo Uno. Esto implica una crítica de aquellas nociones de materia delimitada por unidades ontológicas cuyos límites funda la clausura de una identidad que encierra una esencia pétrea, inmutable y determinante. La tradición metafísica de Platón en adelante se ha encargado de cincelar aquella “*Unidad, totalidad, entidad, de lo que/quien se sustrae a cualquier conjunción*” (Irigaray, 2007, p. 281). Esto sólo ha sido posible a partir de exclusiones no reconocidas y desmentidas mediante la apelación a la representación.

Sólo el espejo plano, y su reflejo multiplicado de lo Mismo, permiten la totalización y el cierre lingüístico donde descansan las nociones de unidad, identidad y clausura ontológica.

El carácter falogocéntrico de las exclusiones que la clausura lingüística exige sofoca y degrada ontológicamente la potencia gestacional de la materia. Así, la naturaleza y la materia es figurada lo femenino. La fuerza múltiple e indeterminada de aquello indomeñable por el lenguaje es capturado representacionalmente como sustrato inesencial, fijo e inmutable. La abstracción y la espiritualización trascendente del Logos sólo es capaz de mantener su unidad a partir de la elisión de la agencia de la materia. Devenida mero sub-jectum, la materia –a la cual Irigaray entiende como condición indispensable por la cual la entidad viviente se retiene, se mantiene y se transforma a sí misma– enfrenta a la identidad y la unidad lingüística con “los riesgos de desaparición en ‘el infinito’, de movimientos incontrolables en ‘el vacío’ (Irigaray, 2007, p. 150). El imperio falogocentrado de lo Uno y su lógica representacional de lo Mismo niegan la posibilidad de una ontología no sustancial, no anclada en la identidad, esto es, una ontología que reconozca la existencia intrínseca de aquella diferencia radicalmente ajena al registro de la representación.

Irigaray esgrime, de forma subyacente, un materialismo ontológico no esencialista como vía para cuestionar, confrontar y socavar el representacionalismo especular propio del pensamiento occidental. Aquella diferencia no reductible a la grilla representacionista de lo Mismo, es decir, aquella alteridad radical que perturba la lógica del significado, proporciona la base material para la existencia. La infección de los conceptos falogocentrados no sólo se arroga la capacidad de gestar vida a partir de la luz de las ideas, sino que también divide el mundo en objetos inertes e idénticos a sí mismos. Cuando Irigaray alude a la naturaleza no refiere a unidades sustanciales. El lenguaje falogocentrado no agota la naturaleza, por tanto es preciso ética y políticamente discutir y redefinir lo que concebimos como natural frente a las apropiaciones abstractas que limitan el alcance de la materialidad de la materia. Para Irigaray, le lenguaje produce una duplicación degradada e inerte de la naturaleza, despojándola de su relación con el mundo viviente. Esta naturaleza abstracta, desgarrada y artificial se encuentra sostenida por el lenguaje y sus “estructuras lógicas fundadas en particular sobre el principios de identidad y semejanza, [...] sobre la definición de una segunda naturaleza cuyos polos ya no son el día y la noche, las estaciones, las edades de la vida, sino [...] la oscilación de lo verdadero a lo falso” (Irigaray, 2002, p. 47).

Esta naturaleza artificial basada en abstracciones y oposiciones binarias oculta la potencia, multiplicidad y las variaciones dinámicas, abiertas e indeterminadas de la materia. Alejar la idea de diferencia de lo Uno como parámetro de referencia, desplazarla de los sentidos de ruptura, brecha y oposición, nos traslada hacia una concepción de alteridad radical que permite al pensamiento avanzar más allá de nociones de fijeza, materia fáctica e inerte y agencia exclusivamente humana. Irigaray aporta un registro ontológico, no sustancialista, donde la naturaleza es alteridad no circunscrita ni limitada por los conceptos, hechos y seres representacionales que pueblan el concepto de naturaleza. Así, ante las nociones de unidad e identidad labras lingüísticamente, la naturaleza como alteridad radical es la vía para reconfigurar

la herencia conceptual con la que el FaLogos justifica su pretensión de totalización, expansión, dominio, explotación y exterminio. La naturaleza como alteridad radical hiere lo Uno. Así, el pensamiento debe explicar qué significa y cómo es posible la negociación con una existencia ante cuya contingencia los constructos conceptuales demasiado humanos se derrumban.

Superar el dominio de lo Uno a través de invocar lo radicalmente ajeno a lo Mismo, lo imposible de ser nominado mediante el lenguaje, implica admitir que ninguna naturaleza puede pretender corresponder a la totalidad de lo natural. Por tanto no existe la naturaleza como entidad singular. La naturaleza no es algo existente, sin más, fuera del lenguaje. La naturaleza como alteridad radical, opera como una negatividad que descompleta constantemente lo representado como naturaleza. La diferencia que Irigaray propone –imposible de ser fagocitada por el ímpetu falocéntrico– no es aquella fundada en la exclusión y en el valor oposicional que la estructura del lenguaje requiere para fundar la positividad de sus términos. La diferencia a la que nos referimos debe ser entendida en términos relacionales, pues lo radicalmente ajeno a la lógica de lo Uno configura la base material de un mundo interconectado en una dinámica jamás clausurada ni determinada por la sustancialidad de lo Mismo. Por tanto, sostenemos, la diferencia irigarayana da cuenta de una naturaleza no poblada de entidades individuales, permanentes y fijas, sino relacionales.

El propósito de sembrar mundos en lo múltiple no se encuentra al margen del horizonte feminista trazado a fines del siglo XX por Irigaray. La densidad ontológica de la escritura irigarayana constituye, sin dudas, una historia especulativa que puede ayudarnos a *seguir con el problema* en este presente complejo e incierto. Desde la iridiscencia que Haraway nos propone, Irigaray deviene una narradora creativa sobre cómo y por qué nuestro mundo se derrumba dramáticamente, pero también sobre cómo otros mundos podrían emerger de otra manera. Parafraseando a Haraway, Irigaray es una pieza central en la búsqueda de la “fuerza de involucrar al mundo en el tipo de prácticas de pensamiento imposibles para herederos de [lo Uno y lo Mismo]”. (Haraway, 2019, p. 69). De algún modo, Irigaray con enfrenta con “el lugar de los seres humanos en una ‘naturaleza’ rebelde [...], caracterizada por contingencias radicales y dependencias terrenales” (Jones & Parker, 2017, p. 5). Si consideramos la diferencia elemental irigarayana,

los seres humanos no serían vistos como una especie homogeneizada ni como el centro exclusivo del mundo [...]. El proyecto de transformación de las relaciones con la tierra no se emprendería en aras de la supervivencia (humana) a toda costa, ni para la redención moral de la humanidad, sino para afirmar la multiplicidad y las dependencias asimétricas que constituyen las vidas mundanas humanas y no humanas, así como la imprevisibilidad que deja sus futuros abiertos e indeterminados (Jones & Parker, 2017, p. 5).

Los feminismos, como Irigaray y Butler, configuran una serie de intervenciones modestas pero contundentes en sitios cruciales, historias sintonizadas con sus herencias y sus muchas posibilidades. El pensamiento de Haraway no sólo permite proyectar un horizonte donde se

reconocen los límites de lo humano –no sin responsabilizarlo–, sino también establecer puentes entre pensadoras feministas en cuyo (des)encuentro la diferencia trabaja productivamente en la producción de una comunidad política sostenida en el juego múltiple de la alteridad radical respecto de un modelo único Antropo-FaLogocentrado.

Recordemos el problema, “hemos provocado [una] brutal mutación que amenaza presentes y futuros vivibles para humanos y no humanos” (Haraway, 2019, p. 79). Aún así, “otro mundo no solo es urgentemente necesario, sino también posible” (Haraway, 2019, p. 89). ¿Seremos capaces de “inventar nuevas prácticas de imaginación, resistencia, revuelta, reparación y duelo, así como de vivir y morir bien”? (Haraway, 2019, p. 89).

Cuerpos precarios

Como se ha señalado, es conocido el gesto posestructuralista que asume Butler en *El género en disputa* al diagnosticar el mal del esencialismo a todo marco teórico que, si no niega, al menos sospecha de la trama discursiva del mundo. Este primer segmento de la producción teórica de Butler proyecta a Irigaray como defensora de una noción esencialista de la diferencia sexual. Actualmente, un arco considerable de intelectuales pertenecientes al campo del feminismo – menores desde el punto de vista del canon feminista y de poca circulación en el ámbito académico local– se han esforzado por socavar esta identificación espuria entre la diferencia irigarayana y cualquier forma de esencialismo. La proliferación de los así denominados *nuevos materialismos feministas* ofrecen claves epistemológicas y ontológicas a partir de las cuales es posible, no sin problemas argumentativos, rescatar a Irigaray del esencialismo biológico y encontrar en ella el espesor ontológico, no fundacionalista, que anida en su noción de diferencia.

Nuevamente, el registro irigarayano por donde transcurre la materialidad, a la que alude en su complejo estilo de escritura, señala el carácter vivo de este mundo no reductible a la pretensión de dominio, clausura, homogeneización y unificación del FaLogos. Como no puede ser de otra forma, la naturaleza irigarayana no es reflejo degradado de lo Uno sino un entramado de elementos y cuerpos interdependientes, heterogéneos y plurales. La materia allí implicada es heterogénea entre y dentro de cuerpos humanos y más-que-humanos. Irigaray postula esta materia (heterogénea) como lo otro de lo Otro, por tanto no subsumible a las mediaciones simbólicas que construyen aquella diferencia lingüísticamente representable. En esta dirección, la materia irigarayana se anuda con una concepción ontológica de la diferencia que debe entenderse como una alteridad radical que frustra todo intento de fagocitar lo ajeno en la lógica falocéntrica de lo Mismo⁹⁷.

⁹⁷ La lectura de la diferencia sexual postulada por Irigaray en términos de alteridad radical ha sido trabajada y profundizada en otros sitios (Martínez, 2021a, 2021b). Asimismo también se ha explorado una interpretación del registro ontológico en el que circula la esta *diferencia elemental* (Parker, 2021) en términos de negatividad, en tanto presencia ajena e imposible de ser capturada por la positividad de los términos lingüísticos. Esta interpretación resulta resonante con la advertencia de Haraway en relación con la imposibilidad del Antropos –y su ímpetu FaLogocentrado de homogeneizar y borrar la diferencia elemental a partir de la clausura de los significados– de registrar el mundo. Considerando los aportes de Irigaray en el decir de Haraway, la lógica representacionalista de lo Mismo “los espacios

Es curiosa, y poco conocida, la forma en que Butler se reconecta con la obra de Irigaray en *Deshacer el género*. Allí, reconoce su deuda con el planteo irigarayano en torno a la diferencia sexual, señala que esta noción no debe ser rechazada sino repensada y multiplicada. Butler logra captar el registro ontológico de la diferencia que Irigaray propone en tanto que alteridad radical. Afirma:

Irigaray aclara que la diferencia sexual no es un hecho, no es un cimiento de ningún tipo, y tampoco la ineludible presencia de lo 'real' [...] Por el contrario, es una pregunta [que] no está asentada ni resuelta, permanece como aquello que todavía no se ha formulado, o no se ha formulado nunca en términos asertivos. Su presencia no presupone la forma de los hechos ni las estructuras, sino que persiste como aquello que no hace pensar, aquello que no está del todo explicado y que no puede explicarse del todo (Butler, 2006a, p. 251).

Si en *El género en disputa* todo aquello irreductible a la significación abonaba posturas esencialistas y fundacionalistas que cobran la forma de determinismo biológico, en *Deshacer el género* Butler alude a Irigaray debido a que “su invocación a la diferencia sexual no es fundacional” (p. 252). Incluso parece reconocer el carácter no sustancial de la diferencia irigarayana cuando logra identificarla con aquellas fuerzas que ponen un límite al lenguaje. En sus términos, “[la diferencia sexual] es algo que no puede ser del todo expuesto, que desestructura la gramática de la afirmación y que persiste [...] como algo a lo que interrogar” (p. 253). Por tanto, la diferencia sexual no puede ser capturada plenamente por los significados lingüísticos, tampoco refiere a un sustrato esencial y biológico extra-discursivo determinado y determinante. Más bien, reconoce, “el registro ontológico de la diferencia sexual es sumamente difícil de determinar” (p. 263), pues

la diferencia sexual no puede reducirse ni a la biología, ni a la cultura, ni a la construcción social [...], nunca viene totalmente dada, ni está totalmente construida, sino que es ambas cosas de una forma parcial [...], es el lugar donde se plantea y se replantea la pregunta de la relación entre lo biológico y lo cultural [...] ¿podríamos decir que no es una cosa, ni un hecho, no una preocupación, sino más bien la exigencia de rearticulación que nunca desaparece del todo, pero que tampoco aparece del todo? (Butler, 2006a, p. 263).

Iniciado el siglo XXI, la reconsideración de Butler en torno a la noción de diferencia sexual irigarayana da cuenta de un giro ético vinculado con la preocupación del lugar de la materialidad del cuerpo como condición ontológica de lo humano en función de los efectos de la violencia.

ahuecados [por la presencia de la alteridad radical] están llenos de evaluaciones de información, determinaciones sobre quienes son amigos o enemigos [...]. La negatividad, el ahuecamiento de esta positividad, está ausente, un asombroso abandono del pensar” (Haraway, 2019, p. 68).

Butler acude a la vulnerabilidad como una forma de caracterizar la vida humana⁹⁸. Butler (2006b) se interroga por las condiciones que hacen “que una vida valga la pena” (p. 46). Para dar cuenta de ello, localiza la vulnerabilidad y la precariedad como una condición ontológica vinculada con el carácter material de nuestra vida corporal. Nuestra indefectible vida en comunidad nos entrama con otros y sus potenciales o efectivas formas de violencia, pues algunas vidas son consideradas irreales y, consecuentemente, sustraídas de las estructuras que garantizan la interdependencia corporal. En palabras de Butler:

cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos –como lugar de deseo y de vulnerabilidad física, como lugar público de afirmación y de exposición–. La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición (Butler, 2006b, p. 46).

Si la vida humana es fundamentalmente precaria debido a nuestra interdependencia social, entonces somos vulnerables porque estamos sujetos a la posibilidad de perder las conexiones, los lazos y vínculos materiales que sostienen la vida. La vulnerabilidad corporal y, por tanto, la interdependencia compartida permiten “elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política, comenzando por poner en primer plano [...] nuestra dependencia fundamental y nuestra responsabilidad ética” (p. 49). Butler se preocupa por anudar la ineludible interdependencia corporal con la “responsabilidad colectiva por las vidas físicas de los otros” (p. 56) y la responsabilidad de exponer y corregir “las formas radicalmente desiguales de distribución global de la vulnerabilidad física” (p. 56).

El giro ético del pensamiento butleriano bien podría interpretarse como un giro ontológico y material no esencialista que, como tal, permite un cruce productivo consonante con la lectura propuesta en torno al pensamiento de Irigaray. El concepto de precariedad ofrece un prisma político que no desconoce el registro ontológico en el que circula la diferencia irigarayana. Los aportes de Irigaray en torno a la diferencia permiten exorcizar productivamente los fantasmas de una base universal para un nuevo humanismo que sobrevuelan la propuesta de Butler. La precariedad de los cuerpos que evoca Butler no incluye la interdependencia material con entornos no humanos. Aún así, nuestra lectura expande su noción de comunidad hacia aquellas formas de vida más-que-humanas⁹⁹. La propia Butler señala “las demandas que nos impone el hecho de vivir en un mundo de seres por definición físicamente dependientes unos de otros, físicamente vulnerables” (p. 53). Es desde allí que imagina “otra forma de comunidad [...] en la

⁹⁸ La noción de vulnerabilidad pertenece a Adriana Cavarero (2000, 2009). La filósofa italiana aboga por una ontología altruista del ser humano, el cual se constituye en una exposición irremediable e inherentemente corpórea ante los demás. Debido a que el cuerpo es el lugar de esta exposición, la ontología relacional de Cavarero pone en primer plano la materialidad de la vulnerabilidad encarnada. Así, la noción de precariedad de Butler (2010) parte de la vulnerabilidad en la búsqueda de una ontología corporal de exposición ante el otro (Murphy, 2011).

⁹⁹ Aunque desde otro ángulo, Micaela Anzoátegui (2017) ha puesto en marcha aplicaciones no antropocéntricas de la noción butleriana de precariedad. Asimismo ha expandido hacia tal dirección las reflexiones de Butler en torno a la violencia e invisibilización de las existencias-otras de animales no humanos, ambientes naturales y ecosistemas.

que sólo nos parecemos por [...] una condición común a todos que no puede ser pensada sin diferencias” (p. 53).

Por un lado, Butler alude a la precariedad material de los cuerpos como rasgo ontológico en el cual se sostiene la posibilidad de articular una comunidad política basada en la interdependencia y en las diferencias. Por otro lado, Irigaray ofrece una noción de diferencia radical con respecto al lenguaje que permite amplificar, más allá de los límites de lo humano, la pluralidad y heterogeneidad de cuerpos materiales que Butler considera en su noción de vulnerabilidad, interdependencia y precariedad. Si Butler aporta espesor ético-político en la construcción de una comunidad que responsabiliza lo humano a la hora de rendir cuentas por el daño del mundo, Irigaray aporta el compromiso de articular arreglos de dependencia entre cuerpos radicalmente diferentes, humanos y más-que-humanos, evitando la incorporación antropofágica del FaLogos –en cuyas fauces la heterogeneidad y multiplicidad de la materia queda reducida discursivamente a lo Uno y lo Mismo–.¹⁰⁰ En sintonía con los planteos de Haraway, el ser humano –homogeneizado por la lógica de lo Uno sobre la que cabalga el Ántropos– es

incapaz de volver presente para sí aquello que estaba ausente, aquello que no era él, lo que el mundo es en su simple mismidad no unívoca, lo que se reclama como inherente a lo que uno no es. Aquí hay alguien que no puede ser un caminante, que no se puede enredar, que no puede rastrear las líneas de vivir y morir, que no puede cultivar la responsabilidad, que no puede hacer presente para sí aquello que está haciendo, que no puede vivir en consecuencia ni con las consecuencias, que no puede hacer compost (Haraway, 2019, p. 67).

Irigaray (1991) afirma una ontología relacional en cuyo seno la materialidad fluida de todo cuerpo surge en relación con otros y con el entorno. La contracara de su preocupación por socavar la lógica representacionista de lo Uno es el intento de enfatizar la co-creación de los cuerpos. Como ya señalamos, esto la conduce al reconocimiento de la alteridad radical irreductible a lo Uno. Los intentos del AntropoFaLogos de negar o reprimir este carácter relacional para afirmarse a sí mismo como absolutamente independiente, sólido y discreto, constituyen una forma de violencia tendiente a suprimir la irreductible ajenidad de la multiplicidad y heterogeneidad de la materia, y, al mismo tiempo, borra las raíces mundanas que nos incrustan de plano en el entorno material necesario para la vida.

En varios segmentos de su pensamiento, Irigaray enfatiza insistentemente la pretensión desencarnada del AntropoFaLogos de volar muy por encima del mundo, negándose a reconocer su propia raigambre material. Aún más, la autora afirma que la fuerza del falocentrismo se

¹⁰⁰ Rachel Jones y Emily Parker (2017) enlazan explícitamente la lógica de lo Uno irigarayana con los efectos violentamente homogeneizadores del Antropoceno. Las autoras apelan a la idea de multiplicidad elemental para contrarrestar ontológicamente la homogeneización discursiva y sus efectos materiales. En la misma línea que el carácter ex-stático al que todo cuerpo se ve sometido en su registro material, la pluralidad, la heterogeneidad y la multiplicidad no refiere a la diferencia de cuerpos entre sí, sino a la diferencia de todo cuerpo respecto de sí mismo. La diferencia elemental supone heterogeneidad, multiplicidad y pluralidad no empíricas, sino ontológicamente elementales.

deriva de la sangre de las criaturas terrestres, pues compartir la vida del otro sin robar los bienes del otro es un umbral que el AntropoFaLogos se niega a cruzar. Su modo de dominación es el saqueo, un violento devorar al otro y sus bienes para reducirlo a su propia sustancia (Irigaray, 1991). Esto equivale a una feroz aniquilación de la diferencia, una imposibilidad de concebir diferentes cuerpos, múltiples, humanos y más-que-humanos. Esta negativa a reconocer la diferencia, como alteridad radical con respecto a lo Mismo, constituye una negación de la materialidad fluida que entrama al mundo.

Butler (2006b) vincula la violencia con una distribución jerárquica de las condiciones sociales que maximizan la vulnerabilidad de algunos cuerpos. La vulnerabilidad de toda vida corporal configura una base ética desde la cual es posible cifrar este tipo de exposiciones diferenciales como violencia. Esta violencia se anuda abigarradamente con el ímpetu AntropoFaLogocéntrico de negar las raíces materiales y corpóreas de la existencia. La denostación ontológica de la vida material opera como negación de la precariedad en tanto rasgo ontológico de los cuerpos. Sobre la negación de la vulnerabilidad se construye una distribución diferencial de la dependencia. La eficacia del AntropoFaLogocentrismo no sólo cabalga sobre los intentos constantes por erradicar el registro material de la diferencia mediante la clausura representacional, sino sobre la negación del modo rotundo en que la materialidad nos atraviesa. Sin embargo, el rasgo ontológico de la vulnerabilidad se distribuye políticamente de manera desigual y sólo algunas formas de existencia cuentan con los privilegios que permiten habitar la ficción de una vida abstracta y desencarnada que, como tal, abraza la autonomía en detrimento de lazos de dependencia material con otros y con el mundo. En *Cuerpos aliados y lucha política*, Butler (2017) advierte la exhortación creciente dirigida a toda persona, “incluso a las más desvalidas, a hacerse cargo de su vida sin depender [...] de nadie más”. Se trata, señala la autora, de “una guerra contra la idea de interdependencia” (p. 72) y de intentos por negar las cualidades colectivas y plurales.

Sobre estos rechazos violentos de la alteridad radical y de la precariedad –vectores ontológicos involucrados políticamente en la vida colectiva y material– cabalga el AntropoFaLogos y su dominación y explotación de los recursos terrenales. La noción irigarayana de diferencia constituye un esfuerzo por multiplicar la heterogeneidad de los cuerpos, y evitar borrar la alteridad de unos respecto de otros. La irreductibilidad de la diferencia se desliza por el mismo registro en el que anida la vulnerabilidad a la que nos expone la materialidad de nuestro cuerpo. La precariedad nos sumerge en la relacionalidad y la interdependencia. Butler afirma que “el cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública” (Butler, 2006b, p. 52). La existencia corpórea implica, indefectiblemente, estar disponible y expuesto ante Otros irreductibles a mí. Enfatizar la irreductibilidad del Otro, por tanto, anuda interdependencia y diferencia como dos caras de la misma moneda. Afirmar que ningún cuerpo está completamente separado de otros cuerpos no supone el colapso en una identidad absoluta con lo Otro –lo cual implicaría ser fagocitado por lo Uno y lo Mismo. Aún más, en ocasión de reflexionar sobre el modo en que “la versión liberal de la ontología humana” (Butler, 2006b, p. 51) se derrumba ante la experiencia de una pérdida repentina de los lazos que sostienen la existencia material, Butler advierte que ciertos afectos, como la pasión, la pena y la ira, “nos arranca[n] de nosotros mismos” (Butler,

2006b, p. 51). Por tanto, el registro ontológico en que Irigaray resitúa la diferencia –en términos de alteridad radical con respecto a la lógica AntropoFaLogocéntrica de lo Mismo– también atraviesa la propia existencia material del cuerpo. Todo cuerpo es Otro para sí mismo, irreductible con respecto a sí mismo y, por tanto, nunca coincidente plenamente consigo mismo. Butler señala el “lazo original, esa forma original por la que existimos, como cuerpo, fuera de nosotros y para otros” (Butler, 2006b, p. 54) como condición de la comunidad en función de la interdependencia.

Butler sugiere que ciertos afectos nos arrojan fuera de nosotros mismos. Butler vincula el carácter ex-stático con la vulnerabilidad de la vida corporal. Ex-stasis significa “estar afuera de uno mismo [...] estar fuera de sí de rabia o de dolor” (Butler, 2006b, p. 50). LA autora afirma que:

[El] lenguaje [...] no les hace justicia a la pasión, a la pena y a la ira –a todo aquello que nos arranca de nosotros mismos, nos liga a otros, nos transporta, nos desintegra, nos involucra en vidas que no son las nuestras, irreversiblemente, si es que no fatalmente–. No es fácil entender el modo como se forja una comunidad política a partir de tales lazos. [...] Esta disposición de nosotros por afuera de nosotros parece ser una consecuencia de la vida del cuerpo, de su vulnerabilidad y su exposición (Butler, 2006b, p. 51).

Butler señala que el afecto penoso propio del duelo “permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política, comenzando por poner en primer plano los lazos que cualquier teoría sobre nuestra dependencia fundamental y nuestra responsabilidad ética necesita pensar” (Butler, 2006b, p. 48-49). En esta dirección, Haraway (2019) afirma que “ni la capacidad ni la práctica del duelo son especialidades humanas” (p. 71). También afirma que “el duelo genuino debería abrirnos a una conciencia de nuestra dependencia de y nuestras relaciones con estas innumerables alteridades” (Haraway, 2019, p. 71).

Desde el prisma desde el cual Irigaray forja su noción de diferencia como alteridad radical, también podemos arrastrar la ex-stasis corporal hacia el registro ontológico y amplificarla hacia sus aspectos materiales y más-que-humanos. Desde allí, el cuerpo no es una copia al carbón de lo Mismo, por tanto nunca es completa y materialmente coincidente con otro o consigo mismo. Sus enredos constitutivos con otros cuerpos son, también, enredos con cuerpos más-que-humanos que lo colocan en continuidad ontológica y material con el mundo. Cada cuerpo es un emergente contingente de las relaciones con otros cuerpos múltiples y heterogéneos. Este carácter colectivo, extendido más allá de lo humano, consolida y enriquece la mirada butleriana en torno a la vulnerabilidad y a la precariedad. Las relaciones entre cuerpos heterogéneos y múltiples (en el sentido de que ningún cuerpo es idéntico a ningún otro ni a sí mismo).

El abordaje de la precariedad como ontología del cuerpo materialmente ex-stático y, consecuentemente, heterogéneo y múltiple, constituye un límite insoslayable de lo humano y del lenguaje en sus intentos de comprender, mensurar y dominar alteridad radical de los procesos materiales mediante los cuales la vida deviene. Las miradas en torno al cuerpo de Butler –alejada de su temprano hiperconstruccionismo lingüístico– y de Irigaray –alejada de cualquier forma de

esencialismo– se anudan en un registro ontológico que excede taxonomías discursivas a partir de las cuales los cuerpos son clasificados a partir de pretendidas uniformidades empíricas. Así, la diferencia radicalmente ajena de Irigaray se cruza con la vulnerabilidad y la precariedad propuestas por Butler para señalar la potente proliferación de una heterogeneidad corporal incapaz de ser ordenada por la violencia homogeneizante de aquellos marcos normativos mediante los cuales el AntropoFaLogos abstrae y ordena al mundo.

Entonces, el carácter ex-stático de la materialidad del cuerpo hace de éste un lugar de pluralidad, multiplicidad y heterogeneidad. La ontología no fundacionalista sobre la que cabalgan los cuerpos nos permite pensar en la vulnerabilidad compartida y en su irreductibilidad con respecto a lo Mismo. La condición ontológica que aquí ponderamos excede la diferencia sexual esencializada como estrategia para aglutinar cuerpos a partir de marcadores somáticos empíricos. En un juego de cuerdas con Irigaray, Butler (2010) afirma invocar una “ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la lesión, la interdependencia, la exposición, la persistencia y el deseo corporal, el trabajo y las reinversiones del lenguaje y la pertenencia social” (p. 15). Esa ontología corporal se afirma en condiciones materiales de vida que nos superan en tanto humanos. La negación de la precariedad es la negación de nosotros como seres vivos, y ¿cómo entender esta negación violenta sino como la voraz abstracción del AntropoFaLogos mediante la clausura representacionalista que degrada la base material de la vida? Es preciso recordar al respecto que “la desrealización del Otro quiere decir que no está ni vivo ni muerto, sino en una interminable condición de espectro” (Butler, 2006b, p. 60). Por tanto, negar la precariedad supone la desrealización de la raigambre material de los cuerpos, de la dinámica de lo vivo y de nuestros vínculos de interdependencia con otros cuerpos humanos y más-que- humanos.

¿Seremos capaces de herir lo Uno, de afectarnos con la diferencia elemental que nos constituye y de comprender que “estamos dentro y somos parte de esta tela del deshacer?” (Haraway, 2019, p. 71).

Reflexiones finales: *chthónicos* en juego de cuerdas

El trabajo de Haraway ofrece un tipo de construccionismo posfundacionalista que retiene la agencia y la responsabilidad humana sin descuidar la materialidad de la vida más-que-humana. Estas complejas convivencias conceptuales son las que aniquilan cualquier forma de monocultivos teóricos y gestan la posibilidad de re-encontrar la multiplicidad, pluralidad y heterogeneidad de cuerpos multiespecies. Aún más, Haraway habilita una zona liminar en la que es factible el encuentro de aquello que parece inconciliable, entre tantos otros, aquí nos ha interesado tensar en juego de cuerdas a Butler e Irigaray. Haraway permite recuperar herramientas múltiples de los feminismos. El *Chthuluceno* no desconoce el horizonte ético-político gestado por el encuentro de múltiples cuerpos diferentes, vulnerables y vulnerados.

El registro ontológico no fundacionalista mediante el cual Irigaray y Butler se aproximan a la materialidad de los cuerpos, múltiples y plurales, configura una vía de acceso privilegiada para aproximarnos a los *chthónicos* a los que refiere Haraway. Estos complejos seres corren por debajo, por encima y a través de nosotros. Derrumban las distinciones empíricas y morfológicas que apelan a una materialidad del cuerpo que pulula por fuera del lenguaje. Susurran multiplicidad de vida corporal que desborda el lenguaje, lo frustra y lo incluye. Los *chthónicos* no se interrogan por propiedades físicas capaces de fundamentar identidades fijas y estables, y sus conexiones y su relacionalidad se tensa con la cristalización de las propiedades materiales. Los *chthónicos* son formas de vida irreductibles aunque enredadas en mutua dependencia. Como pluralidad de cuerpos, habitan el mundo y son la trama del mundo, pues saben que “estar vivo es estar ya conectado con la vida en sí misma, no solo con la vida que me excede, sino con la que va más allá de mi condición humana; y nadie puede vivir sin esta conexión a la vida biológica que excede el ámbito de lo animal humano” (Butler, 2017, p. 49). Los *chthónicos* se agitan dinámica y fluidamente en el carácter plural del conjunto de cuerpos más-que-humanos del que la vida humana es absolutamente dependiente, allí donde la vertiente ontológica de la diferencia irigarayana y las preocupaciones butlerianas en torno a la política se anudan en el *Chthuluceno* que Haraway explora.

Al inicio, hemos señalado el modo en que Haraway enfatiza los tiempos confusos, turbios y problemáticos que involucran nuestras formas de vida. Frecuentemente conocemos bajo la denominación de Antropoceno a estos “tiempos de urgencia para todas las especies, incluidos los humanos: tiempos de muertes y extinciones masivas; de avalanchas de desastres” (Haraway, 2019, p. 66). El *Chthuluceno* supone conocer y cultivar la capacidad de respons-habilidad frente a la vulnerabilidad compartida por todas las formas de vida, siempre al borde de la pérdida y siempre bajo amenaza. Sin embargo, la cuerda de la vulnerabilidad y de la precariedad que Butler tensa en un juego de cuerdas *chthónico* no debe asimilarse a las miradas apocalípticas que envuelven al Antropoceno. La cuerda de la diferencia irreductible que tensa Irigaray invade el imperio representacionalista del AntropoFaLogos y, así, la precariedad butleriana se amplifica hacia toda forma de vida. Irigaray nos señala el modo en que a través de aquella trama discursivamente labrada se cuela, inevitablemente, una naturaleza que nos implica en un *nosotros* compuesto por una heterogeneidad de cuerpos interdependientes. Tanto para Irigaray como para Butler, la interdependencia es una característica de la vida material de los cuerpos. Ambas autoras permiten afirmar una noción ontológica de diferencia desde la cual florece una pluralidad corporal más-que-humana estrechamente interconectados, aunque no fagocitados por lo Uno. Estos cuerpos plurales, más-que-humanos, multiespecie, son los que irrumpen en las fabulaciones especulativas de Haraway como monstruos *chthónicos* tentaculares. Ellos nos colocan frente a

los poderes chthónicos de Terra [que] inoculan sus tejidos por todas partes [...]. Una mirada de tentáculos será necesaria para contar la historia del Chthuluceno. [...] Los seres tentaculares crean sujeciones y separaciones, cortes y nudos; crean una

diferencia; tejen senderos y consecuencias, pero no determinismos; son abiertos y a la vez anudados (Harway, 2019, p. 61).

En los confines de *Chthuluceno*, Irigaray y Butler abonan las *pilas de compost caliente*, ese *humus multibichos* que la narrativa especulativa de Haraway nos ofrece. La escritura feminista de ambas contribuye, sin duda, a “cultivar respons-habilidad, en pasión y acción, apego y desapego” (Haraway, 2019, p. 65). El cruce entre las producciones de ambas pensadoras sostiene un “trabajo con figuras de cuerdas como tropo teórico, una manera de pensar-con un sinfín de colegas, enhebrando, fieltrando, enredando, rastreando y clasificando de manera simpoiética” (Haraway, 2019, p. 62). Ambas se encuentran en el horizonte ético-político integrado en el juego de cuerdas –en cuyos enredos constitutivos participamos– mediante el cual Haraway nos recuerda que “el patrón está en nuestras manos” (Haraway, 2019, p. 65) y que “pensar debemos” (Haraway, 2019, p. 65).

Hasta aquí hemos ofrecido claves irigarayanas en torno a la diferencia elemental –entendida como alteridad radical–, y hemos alentado la posibilidad de expandir la noción de precariedad hacia la multiplicidad en formas que pluralizan, más allá de lo humano, aquello que Butler entiende por cuerpo. Si, tal como señalamos, la noción de diferencia de Irigaray se propone denunciar la sofocación de la vida material del cuerpo y su multiplicidad elemental (Jones & Parker, 2017), Butler, por su parte, nos permite repensar cabalmente aquellas consideraciones en términos de violencia política. Butler nos conmina a enfrentar el requerimiento ético-político de rastrear el modo injusto en que se niega aquella característica fundamental de la vida corporal antes señalada: la apertura de los cuerpos a otros cuerpos irreductiblemente diferentes. Aún más, Butler señala que esta disponibilidad o relacionalidad necesaria con otros es lo que posibilita –y es la beta ontológica a partir de la cual extraen su fuerza– los modos específicos de violencia que se infligen sobre aquellas formas de vida que no se tornan inteligibles de acuerdo a los marcos normativos AntropoFaLogocéntricos que distribuyen el reconocimiento.

Entonces, entrecruzar la diferencia sexual irigarayana con la precariedad butleriana permite incrustar apreciaciones matizadas sobre la violencia política, y el lugar mismo de lo político, en un trasfondo de consideraciones ontológicas que señalan la potencia productiva de aquellas fuerzas materiales no reductibles a lo humano. Al mismo tiempo, las preocupaciones butlerianas sobre el carácter colectivo de la vida material de los cuerpos alojan fluidamente la afirmación sobre la interdependencia, bajo la forma de una red más amplia de relaciones político-ontológicas, que involucran formas de existencias humanas y más-que-humanas, vivas y no vivas. Después de todo, Haraway nos recuerda que se trata de

sobrevivir de manera colaborativa [...] Necesitamos esta habilidad para vivir entre ruinas. No es este un anhelo de salvación, ni ningún otro tipo de política optimista; tampoco se trata de un quietismo cínico ante la profundidad del problema. [Se trata de] un compromiso con un vivir y morir con respons-habilidad en inesperada compañía. Este tipo de vivir y morir goza de las

mejores oportunidades para cultivar condiciones para la continuidad (Haraway, 2019, p. 70).

Tensar la precariedad butleriana con la noción de diferencia irigarayana permite abrir el análisis a la multiplicidad de cuerpos, aún más, nos empuja a pensar la forma en que, debido a nuestra existencia material, la diferencia nos atraviesa por nuestra pertenencia mundana. La diferencia irigarayana nos recuerda que somos la tierra, la materia que continua, incansable y fallidamente intentamos plasmar en imágenes y palabras para dominarla. Así, la diferencia elemental irigarayana actúa como un límite para el modo en que el *Ántropos* amenaza la vida. Irigaray nos propone atender a la potencia de la materia y, desde allí, socavar los intentos *AntropoFaLogocéntricos* de encubrir la fecundidad y la multiplicidad de una naturaleza procesual y en continuo devenir, en la que participan aquellas fuerzas que nos constituyen y de las cuales formamos parte. Esta diferencia elemental, ontológica, alude a un mundo vibrante no reductible a lo humano, compuesto por cuerpos múltiples que inevitablemente fallan en ser copias unos de otros, incluso de sí mismos.

Haraway (2019) nos recuerda que “lo que caracteriza a las vidas y muertes de todos los bichos terranos es la precariedad” (p. 69). También nos enfrenta con el imperioso propósito de reconcebir nuestro modo de habitar la tierra y con la necesidad de cultivar formas heterogéneas de vida colectiva más-que-humana.

Los *chthónicos* nos invitan a tensar las cuerdas.

El patrón está en nuestras manos.

Pensar debemos.

¿Seremos capaces?

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía complementaria

- Neimanis, A. & Loewen Walker, R. (2014). Weathering: Climate Change and the ‘Thick Time’ of Transcorporeality. *Hypatia*, 29(3), p. 558-575.
- Stacy, A. (2016). *Exposed: Environmental Politics and Pleasures in Posthuman*. University of Minnesota Press.
- Warren, S. (2018). Haraway's Dream of an Ek-Centric Anthropos: Finding Virtuous Humility in the Age of a Dying Earth. *October 18*, 10(2), p. 109-127.

Guía de actividades

1- Identifique la problemática ético-política a la que alude Donna Haraway. Seleccione al menos dos figuraciones que la autora propone para desarrollar su perspectiva sobre el asunto.

2- Identifique la concepción de naturaleza que el autor le adjudica a Luce Irigaray. ¿En qué aspectos tal concepción puede contribuir *seguir con el problema* planteado por Haraway? ¿En qué aspectos tal concepción se aleja de tal problema?

3- Identifique la concepción butleriana en torno a la vulnerabilidad como base para una nueva comunidad política. ¿En qué aspectos tal concepción puede contribuir *seguir con el problema* planteado por Haraway? ¿En qué aspectos tal concepción se aleja de tal problema?

4- Clarifique a qué se refiere el autor cuando plantea la posibilidad de pensar a Luce Irigaray y Judith Butler vinculadas mediante un *juego de cuerdas*?

Referencias bibliográficas

- Alcoff, L. (2001). Feminismo cultural *versus* posestructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista. En M. Navarro & C. R. Stimpson (Comps.). *Nuevas direcciones* (pp. 65-106). Buenos Aires: FCE.
- Anzoátegui, M. (2017). Vida precaria y duelo: Reapropiaciones para un abordaje no antropocéntrico de Judith Butler. En A. Martínez, M.L. Femenías & R. Casale (Comps.). *Judith Butler fuera de sí: Espectros, diálogos y referentes polémicos* (pp. 139-157). Rosario: Prohistoria.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Duke University Press.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Barcelona: Akal.
- Butler, J. (2006a). *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2006b). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- Cavarero, A. (2000). *Relating narratives: Storytelling and selfhood*. New York: Routledge.
- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos.
- Fuss, D. (1990). *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*. London: Routledge.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.

- Irigaray, L. (1991). *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*. New York: Columbia University Press.
- Irigaray, L. (2002). *Between East and West. From Singularity to Community*. Columbia University Press.
- Irigaray, L. (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
- Jones, R. & Parker, E. (2017). The Anthropocene and Elemental Multiplicity. *English Language Notes*, 55(1), p. 61-69.
- Lewis, S. & Maslin, M. (2018). *The Human Planet, How We Created the Anthropocene*. London: Pelican.
- Martínez, A. (2021a). La ontología acuosa de Luce Irigaray. Aportes para un nuevo materialismo hidrofeminista. *Zona Franca, Revista de estudios de género*, 29, p. 16-45.
- Martínez, A. (2021b). El materialismo no esencialista de Luce Irigaray: una mirada renovada sobre la diferencia sexual. *Faces de Eva*, 46, p. 65-82.
- Murphy, A. (2011). Corporeal Vulnerability and the New Humanism. *Hypatia*, 26(3), p. 575-590.
- Parker, E. (2021). *Elemental Difference and the Climate of the Body*. Oxford University Press.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección: apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.