

---

## Vulnerabilidad, precariedad y ‘precaridad’ en la obra de Butler: ¿traducciones a contrapelo?

Mesa 52: Teorías críticas del neoliberalismo neo-fascista

Oriana Seccia

*A Matías Monzón, In memoriam*

“Considerando  
que el hombre procede suavemente del trabajo  
y repercute jefe, suena subordinado;  
que el diagrama del tiempo  
es constante diorama en sus medallas  
y, a medio abrir, sus ojos estudiaron,  
desde lejanos tiempos,  
su fórmula famélica de masa...”

César Vallejo - “Considerando en frío, imparcialmente”

### 1. Introducción

¿Hablar de clases? ¿Volver, aún hoy, a las clases? En un libro que casi está por cumplir 40 años, Laclau y Mouffe realizaron una minuciosa deconstrucción de la noción marxista de clase social, en tanto entidad ontológica prescindente de cualquier tipo de mediación discursiva y de articulación hegemónica para su existencia como identidad, y ligaron la crítica de ese concepto a los usos políticos a los que había servido: a la invisibilización y subordinación de otras identidades sociales como vectores de la conflictividad política y puntapiés legítimos de la lucha por la emancipación, problemas que resumieron bajo el sintagma “práctica autoritaria de la hegemonía”. Ella conllevaba la subordinación de todas las demás luchas políticas por la emancipación a los tiempos de la lucha obrera: primero la revolución social de los proletarios, luego podremos ocuparnos de nimiedades como las asimetrías de género, de raza, por orientación sexual, por sólo nombrar algunas, en línea con el desdén que semejante práctica de la hegemonía demostraba por aquello que caía

fuera de la óptica de lo que concernía a la lucha obrera. Teniendo en cuenta el vínculo entre aquella teorización de la clase social y sus consecuencias para la práctica política, Laclau y Mouffe consideraron necesario rechazar toda prerrogativa de privilegio epistemológico y político asociado a la clase universal -el proletariado-, privilegios que radicaban en uno ontológico, ligado a una concepción del espacio social donde las clases se definían por sus posiciones estructurales en un espacio económico atravesado por unas leyes de movimiento histórico cuya lógica y despliegue el marxismo habría inteligido.

El gesto teórico-político de Laclau y Mouffe llamaba a la renovación teórica del pensamiento político-social para abrir una nueva vía a una práctica política de inspiración marxista, que consideraban que ya no estaba a la altura de su presente por haber fetichizado el concepto de clase social y, con ello, obturado y negado la potencia de otras luchas -feministas, ecologistas, decoloniales, anti-racistas, por los derechos de las minorías sexuales-, luchas sin las cuales la promesa de justicia que albergaba el concepto de revolución quedaba por demás empobrecida -e, incluso, corporativizada-, perdiendo así, paradójicamente, el horizonte universalista al que la noción del proletariado como clase universal y última de la prehistoria de la humanidad apuntaba<sup>1</sup>. En ese sentido, el esfuerzo teórico esgrimido en *Hegemonía y estrategia socialista* se proponía releer la teoría marxista a la luz de los problemas contemporáneos, de modo tal que se reformularan muchas de las categorías de esa teoría asentadas sobre otro terreno -para decirlo sucintamente, pensando un espacio social como un espacio discursivo dependiente de una lógica política de articulación cuyos límites quedan trazados por los antagonismos sociales-, siendo, en este sentido, un libro posmarxista, pero también, como sostienen los autores, un libro posmarxista: “Es prologando ciertas intuiciones y formas discursivas constituidas en el interior del marxismo, inhibiendo y obliterando otras, como hemos llegado a construir un concepto de hegemonía

<sup>1</sup> “Releer la teoría marxista a la luz de los problemas contemporáneos implica necesariamente deconstruir las categorías centrales de esa teoría. Esto es lo que se ha denominado nuestro ‘posmarxismo’. Pero puesto que se ha generalizado como caracterización de nuestra obra, podemos afirmar que no nos oponemos a él en la medida en que se lo entienda correctamente: tanto como proceso de reapropiación de una tradición intelectual, como de ir más allá de esta última. (...) Muchos antagonismos sociales, muchos problemas que son cruciales para la comprensión de las sociedades contemporáneas, pertenecen a campos de discursividad que son externos al marxismo y que no pueden ser reconceptualizados en términos de las categorías marxistas, dado, especialmente, que es su misma presencia la que pone en cuestión al marxismo como sistema teórico cerrado...” (Laclau y Mouffe, 2004: 9-10). Como parte de esa deconstrucción, cabe aclarar, también se volvió necesario pensar otra noción de universalidad.

---

que, pensamos, puede llegar a ser un instrumento útil en la lucha por una democracia radicalizada, libertaria y plural” (Laclau y Mouffe, 2004: 28)<sup>2</sup>.

Comenzamos por este comentario de la obra conjunta de Laclau y Mouffe porque creemos que en ella se cifra el diálogo y las torsiones a las que tiene que someterse una tradición teórica en tanto quiera estar a la altura de los desafíos que, cual enigmas, la historia presenta en vistas a comprender su complejidad para, así, poder también intervenir sobre su curso, intentando activar esa débil fuerza mesiánica que todo presente, en su conexión con lo que podría haber sido, trae consigo. Pero también porque ambos pensadores pueden entablar -y efectivamente entablaron- un fructífero intercambio con la obra de Butler, quien, procediendo de otra tradición teórica y de militancia -la teoría queer y el feminismo-, ha tomado los mismos desafíos como exigencias en su práctica teórica, topándose también, quizá cada vez más a lo largo de sus obras, con la herencia de Marx. Si es posible, sin dudas, ir viendo cómo a lo largo de su producción los problemas a los que se aboca han ido integrando cada vez más temas que los tratados inicialmente en *El género en disputa*, ello acaso se haga más patente en uno de sus últimos libros, *Cuerpos aliados y lucha política*, de 2015, donde intenta pensar las luchas desde múltiples dimensiones: las luchas por ampliar las barreras de lo que se considera géneros inteligibles, pero también la reivindicación de los derechos de quienes pugnan por acceder a una vivienda digna, de aquellos que son discriminados por su raza, incluso los que lo son por su condición de trabajadores migrantes, pasando también por las luchas por el acceso a servicios de salud y educación en el marco de un neoliberalismo feroz que tiende, cada vez más, a colonizar bajo su racionalidad económica toda esfera de normatividad diferente, aplanando su diversidad para devolver como eco, vez tras vez, el siempre igual imperativo subjetivo a la auto-valorización mercantil. En ese marco, los conceptos de vulnerabilidad y precariedad se han vuelto una piedra angular en su obra, e incluso han llevado a la acuñación del de “precariedad”, para dar cuenta de cómo nuestra vulnerabilidad existencial -inerradicable- nos expone a los efectos dañinos de la precarización de las condiciones de vida llevadas adelante por las políticas neoliberales de un modo que es diferencial: a esa distribución política desigual de la precariedad, Butler decide nombrarla como “precariedad” (Butler, 2010, 2017).

---

<sup>2</sup> La necesidad del gesto de Laclau y Mouffe se evidencia cuando se compara su libro con un ya clásico de la tradición marxista, el libro de Anderson (2011) *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, diez años anterior, pero cuya ceguera respecto de otras luchas que no sean la obrera es flagrante.

En este escrito, tomando en consideración el rol que juegan en la teorización de Butler los conceptos de vulnerabilidad, precariedad, sobre todo, el de precaridad, arriesgaremos una sospecha: acaso la noción de “precaridad” reemplace a la categoría de clase social en el modo en que ésta fue acuñada por Marx, precisamente por los usos a los que sirve y por inscribirse en su mismo campo semántico. Sin embargo, atendiendo a la dimensión performativa de los discursos, punto constantemente remarcado por Butler, en una coyuntura ideológica como la actual, quizá en esa “traducción” conceptual se juegan consecuencias que, incluso, dificultan las metas a las que el discurso comprometido con la emancipación de Butler apunta. En el marco de un neoliberalismo que a nivel ideológico exalta la figura del emprendedor para poder así mejor castigar a aquellos que no cumplen con el mandato de auto-valorización infinita, responsabilizándolos por su propio fracaso al tiempo que con sus políticas socava toda posibilidad de realización de aquellos imperativos de “éxito social”, nos preguntaremos cuáles son los efectos políticos de una práctica teórica que reemplaza la noción marxiana de clase por la de precaridad en un contexto como el descripto. Si, como creemos, en la noción de precaridad puede entreverse una reescritura del concepto de clase social de Marx, indagamos: ¿qué tachadura supone la escritura de Butler? Siguiendo la teoría de la escritura de Derrida (2002) a partir de las huellas que esa operación de tachadura deja tras de sí, podríamos precisar, ¿qué doble gesto está implicado en el relevo de la noción de clase por la de precaridad? ¿Qué se borra, qué se tacha, qué persiste? ¿Qué espectros insomnes de la historia pueden aún desvelarnos si hablamos de precaridad desigualmente distribuida?

## **2. La(s) clase(s) de Marx**

Dar cuenta de la noción de clase social en la obra de Marx es una tarea titánica, cercada de innumerables dificultades, no sólo por el volumen y la complejidad de la obra de Marx, ni tampoco exclusivamente por los intérpretes de su palabra que nos preceden, sino también porque los límites de su silueta se transforman acorde a cuál sea el lápiz que busca trazarlos: no condicen los contornos de la clase dibujados con la tinta política con los que esa noción traza en tanto concepto a ser utilizado por las ciencias sociales en la investigación empírica, ni, tampoco, son sólo ellos los dos colores que acuden a su inscripción.

Iniciándonos en la selva de signos a la que esa noción nos arroja, modestamente podemos reponer que la clase social supone una relación de atribución de sujetos a un conjunto

acorde a la posesión o desposesión de los medios de producción. Por ello, quien dice “clase”, dice “relación de clases”, y esta relación es, en primer lugar, una relación de producción que, asimismo, por las características que asume al interior del modo capitalista de producción, es una relación de explotación de una clase sobre otra. En este sentido, comenta Althusser:

“... Marx muestra que esta relación [de producción] no es una relación entre los hombres, una relación entre las personas, ni intersubjetiva, ni psicológica, ni antropológica, sino una relación doble: una relación entre grupos de hombres concerniente a la relación existente entre estos grupos de hombres y las cosas, los medios de producción [...] La relación de producción es, dice Marx, una relación de distribución, distribuye a los hombres en clases al mismo tiempo y según atribuye los medios de producción a una clase. Las clases nacen del antagonismo de esta distribución que es al mismo tiempo una atribución” (Althusser, 2015: 243).

Como le interesa remarcar a Althusser, la noción de relación de producción no sólo conecta dos elementos -dos clases o “grupos de personas”- sino que aquellas mismas posiciones quedan fijadas por un tercer término: los medios de producción. En el modo de producción capitalista, es su posesión o la falta de ella lo que lleva a hombres que participan en tanto portadores de relaciones sociales al polo de los poseedores y explotadores de fuerza de trabajo ajena, en el primer caso, o al de la “libre” venta de su fuerza de trabajo a quienes poseen los medios de producción, en el segundo.

Otro de los puntos relevantes que Marx señala al dar cuenta de la especificación de esta noción en el análisis de la formación social capitalista es, por un lado, el carácter sistemático de la explotación de una clase sobre otra, donde la acumulación del capital -alfa y omega en la orientación inmanente del sociometabolismo del capital- supone siempre la reproducción del proletariado como clase en ese mismo movimiento. En este sentido, afirma Marx en *El capital*:

“Como el proceso de producción es, al mismo tiempo, proceso de fuerza de trabajo por el capitalista, el producto del obrero no sólo se

---

*transforma* continuamente en *mercancía*, sino además en *capital*: valor que succiona la fuerza creadora de valor, medios de subsistencia que compran personas, medios de producción que emplean a los productores. El obrero mismo, por consiguiente, produce constantemente la *riqueza objetiva* como *capital*, como poder que le es ajeno, que lo domina y lo explota, y el capitalista, asimismo, constantemente produce *la fuerza de trabajo* como *fuerza subjetiva* y *abstracta de riqueza*, separada por sus propios medios de objetivación y efectivización, existente en la mera corporeidad del obrero; en una palabra, produce al trabajador *como asalariado*. Esta constante reproducción o perpetuación del obrero es la *conditio sine qua non* de la producción capitalista” (Marx, 2003: 701-702, cursivas en el original).

En el mismo sentido, páginas más adelante puede leerse:

“El proceso capitalista de producción, considerado en su interdependencia o como proceso de reproducción, pues, no sólo produce mercancías, no sólo produce plusvalor, sino que produce y reproduce la relación capitalista misma: por un lado *el capitalista*, por la otra *el asalariado*” (Marx, 2003: 712, cursivas en el original).

Esta “performatividad sistémica”, donde la producción de mercancías supone la reproducción de la relación social entre clases, requiere, de todos modos, para estabilizarse, para producirse una y otra vez en el mismo sentido, no sólo las condiciones materiales de la reproducción de la fuerza de trabajo vía el salario, sino también la reproducción de la fuerza de trabajo como tal, es decir, en tanto capaz de realizar una tarea específica, calificada, en la cual debe creer para crear, en el sentido en que Weber a través del concepto de *Beruf*, como orientación ascética y metódica hacia el trabajo, señalaba acerca de los problemas de legitimación de esa relación sistémica de producción. La reproducción de las clases en este otro sentido -en el de la obediencia, legitimidad, y justificación de las jerarquías de un orden- queda asegurada, como lo estudió Althusser al complementar la teoría de la reproducción social de Marx, en gran parte, por la superestructura jurídico-política e ideológica, vía la

---

interpelación ideológica de la que se encargan los diversos aparatos ideológicos del estado (Althusser, 2004).

Es esta consideración de las clases en relación a (la estabilidad de) un orden político la que muestra aún otro prisma de la conceptualización marxiana, cuando esta dimensión lo lleva a considerar si una clase puede concebirse propiamente tal en tanto pueda representarse sus intereses, o no. Este otro ribete de lo que supuso su pensamiento en torno a este concepto quedó cristalizado en las famosas palabras que dedicó a los campesinos parcelarios franceses en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* quienes, por sus condiciones de vida, más que reconocerse como miembros de una clase, conocían sólo la unidad de las papas al interior de la “bolsa de papas”:

“En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquellas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son, por lo tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un parlamento o por medio de una Convención. No pueden representarse, sino que tienen que ser representados.” (Marx, 2004a: 112-113)

En este nuevo prisma para comprender la clase según Marx, se agregan vías de análisis que, en un solo párrafo, permiten pensar las condiciones de la actuación política de una clase en relación al desarrollo de un antagonismo con otras clases, o hacer del reconocimiento de las condiciones compartidas una condición de esa misma actuación, reconocimiento que, por ejemplo, Lukács (1985) desarrolló bajo los dilemas de (y los llamados a) la “conciencia de clase”. En textos más tempranos de Marx este ribete político para pensar la noción de clase también había sido desplegado, fundamentalmente en relación a una clase en particular, léase, *la* clase en torno a la cual se articula la producción

teórica de Marx cual *cabeza de la pasión*<sup>3</sup>: el proletariado en tanto clase universal. Este privilegio que Marx le otorga a esta clase entre las demás queda formulado, mediante una lógica-retórica de los extremos, en *La ideología alemana*, donde se afirma:

“Sólo los proletarios de la época actual, excluidos completamente de toda actividad propia, están en condiciones de realizar su actividad propia completa, ya no limitada, que consiste en la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas y el consecuente desarrollo de una totalidad de capacidades (...) En todas las apropiaciones anteriores, una masa de individuos quedaba subordinada a un solo instrumento de producción; en la apropiación por los proletarios, una masa de instrumentos de producción tiene que ser subordinada a cada individuo, y la propiedad, a todos. Las relaciones universales modernas no pueden ser subordinadas a los individuos sino siendo subordinadas a todos” (Marx y Engels, 2010: 154-155).

Privados de todo, no tienen interés particular que defender; su universal carencia puede convertirse en la posibilidad de representar un verdadero interés universal. Empleando una lógica y una retórica donde cada concepto contiene la posibilidad de su radical negatividad, de convertirse en su contrario, en un registro que convive con el del discurso científico pero que no puede identificarse *tout court* con él, clase es un concepto que permite hablar de lo que, con propiedad, llamaríamos “desclasados”, aquellos que viven su vida en la caída, en el borde, en el barril sin fondo “entre las cuatro paredes del cuarto y los cuatro muros de no saber hacer”<sup>4</sup>.

En este sentido de desposesión existencial, Marx dedica largos y múltiples pasajes de *El capital* a describir la miseria obrera: transcribe, por ejemplo, los reportes de los inspectores fabriles ingleses donde se da cuenta de las largas, infinitas horas a las que fueron sometidos niños, hombres y mujeres<sup>5</sup> en los albores del modo de producción actual:

<sup>3</sup> Según la célebre fórmula de la “Introducción” a la *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*: “la crítica no es una pasión de la cabeza sino la cabeza de la pasión” (Marx, 1967).

<sup>4</sup> Como dice Bernardo Soares, a través de Fernando Pessoa, en *El libro del desasosiego*.

<sup>5</sup> Ver, por ejemplo, el capítulo VIII “La jornada laboral” del tomo I, vol. 1. Según la lectura de Jameson del tomo I de *El capital*, este capítulo “no trata en absoluto sobre el trabajo, sino sobre la imposibilidad del trabajo en sus extremos y sobre el cuerpo al borde del agotamiento” (Jameson, 2013: 140).

---

“En un taller de laminación donde la jornada nominal duraba 11 ½ horas para el obrero individual, un muchacho trabajaba 4 noches todas las semanas, por lo menos hasta las 8½ de la noche del día siguiente ... y esto durante 6 meses’. ‘Otro, a la edad de 9 años, a veces *trabajaba tres turnos consecutivos de 12 horas*, y a los 10 años de edad *dos días y dos noches seguidos*” (Marx, 2012: 311, cursivas en el original).

Frente a esta situación, Marx comenta, páginas más adelante, la única igualdad de la que puede hablar el capital:

“Y la *explotación igual de la fuerza de trabajo* es el primero de los derechos humanos del capital” (Marx, 2012: 352, cursivas en el original).

Siguiendo el mismo trazo, nos sumergimos como lectores en la trama cotidiana de la vida obrera: la comida, el regazo, la vivienda. Hablando de las condiciones de vida de la población belga -país modelo para los apólogos del capital, ya que allí el obrero no es privado de su “libertad de trabajo” por ningún sindicato ni ley fabril-, Marx remite a las condiciones de vida del proletariado:

“¿De qué manera se las arregla ... la gran mayoría de los obreros... para vivir? Recurriendo a expedientes cuyo secreto sólo el obrero conoce, reduciendo la ración diaria, comiendo poca carne, o ninguna, haciendo otro tanto con la manteca y los condimentos, apretujando a su familia en una o dos piezas en las que muchachos y muchachas duermen juntos, a menudo en el mismo jergón de paja, economizando en la vestimenta, en la ropa blanca y en los artículos de limpieza, renunciando a los esparcimientos dominicales, etc.” (Marx, 2004b: 840, nota al pie).

El cuerpo y su finitud pueblan las páginas donde Marx se detiene en la existencia obrera: tisis, tifus, vidas cortas y consumidas hasta la última gota por el capital, figurado como vampiro:

“En el conflicto con la ‘opinión pública’, o también con la política sanitaria, *el capital* no se avergüenza en absoluto de ‘justificar’ las condiciones en parte peligrosas, en parte degradantes que inflige a la función y a la vida doméstica del obrero (...) Así lo hace cuando *renuncia* a instalar aparatos protectores contra la maquinaria peligrosa en las fábricas, medios de ventilación y dispositivos de seguridad en las minas, etc. Así lo hace, en este caso, con la vivienda de los mineros (...) dice el doctor Simon, en su informe oficial, ‘a modo de disculpa por las *sórdidas* condiciones de vivienda [...] se aduce que habitualmente las minas se explotan bajo arriendo; que la duración del contrato de arrendamiento (que en las minas de carbón es *por lo general de 21 años*) es demasiado breve como para que al arrendatario de la mina le valga proporcionar buenas viviendas a la población obrera” (Marx, 2004b: 833, cursivas en el original)<sup>6</sup>.

El proletariado -impensable sin el concepto de clase- es la cicatriz por la cual se desangra nuestro mundo; es el cuerpo que porta el estigma de la vida dañada, comprende cada una de las vidas arrojadas al riachuelo de la historia, restos, como la revolución misma a la que llaman, tal como la pensó Horacio González:

“No es necesario preguntarse qué es lo que queda de la Revolución. De la revolución nada queda. Porque la revolución es, siempre, *lo que queda*. Resto, excedente, sobra, la Revolución no es lo que primero existe y después deja una aureola que sus hijos tratarán de asumir, reencauzar o retomar. La Revolución es precisamente ese algo que queda y que existe sólo porque es la aureola, el contorno iluminado cuya única existencia real descansa en ser fugaz. Una

---

<sup>6</sup> Para evitar el *anacronismo* de pensar que estos excesos (sistemáticos) corresponden a la pre-historia del capital o a sus “pecados de juventud”, véanse dos obras documentales del siglo XX, donde los abusos se perpetúan, sin miramientos por las particularidades geográficas, en consonancia con la única vocación de universalidad que afirma el capital: la de la explotación. Referimos, por un lado, al cortometraje de Raymundo Gleyzer *Me matan si no trabajo y si trabajo me matan* (1974) y, por otro, a *Let us now praise famous men*, libro donde se retratan las condiciones de vida de los trabajadores agrícolas del sur de Estados Unidos a mediados del siglo pasado, con fotos de Walker Evans y prosa de James Agee, donde innumerables pasajes evocan las descripciones de las viviendas y las condiciones de vida que se hacen en *El capital*.

---

moneda fugaz que alguien tiene en sus manos, como depositario de un incómodo residuo” (González, 1987:37).

Acaso la definición más contundente de clase social es *lo que resta*: aquella que Marx no llegó a dar, dándola: esos puntos suspensivos comentados por tantos intérpretes con los que culmina el último capítulo de *El capital*, ése titulado “Las clases”, que arranca y nos deja al borde de la revelación, para confrontar nuestra expectativa con un contundente silencio blanco<sup>7</sup>.

### 3. Existencias precarias en la obra de Butler: ¿sustituciones?

Si un lector, a vuelo de pájaro, revisara el itinerario de la producción de Butler, notaría una tendencia hacia la incorporación de problemáticas sociales cada vez más amplias. Desde su ya lejano *El género en disputa*, Butler no ha dejado de abordar cómo, en distintos dominios de la vida social, se producen vidas desechables, vidas cuyo valor no permite contarlas entre aquellas que merecen ser lloradas, dueladas. Si esas vidas son arrojadas a la muerte sin más o a una vida que se asemeja a la muerte en vida, ello se debe a distintos mecanismos y discursos que, antes, ya las habían significado como desechables. Los temas a los que Butler se aboca en general son los que producen marcas identitarias, sea el caso del género o la ciudadanía, pero en tanto ellos suponen también cierto modo de estigmatización que conlleva la producción sistemática de desigualdad social. Así, la producción de cuerpos sexo-generizados al interior de la matriz de la heterosexualidad obligatoria fue analizada y deconstruida por Butler para mostrar cómo su naturalización hace invivible la vida de quienes no pueden ser reconocidos como sus términos “originales”, exponiendo a lesbianas, gays, trans, travas, intersex, y todo aquel cuyo cuerpo no encaja en el lecho de Procusto de la construcción heterocisnormativa del género a una violencia legitimada (cfr. Butler, 2001a, 2001b, 2012a). Pero el análisis de Butler no se detuvo allí: en *Vida precaria* (del 2004) reflexionó sobre la desigual distribución de la vulnerabilidad en

---

<sup>7</sup> Tomo III, vol. 8, capítulo LII: “¿qué forma una clase?, y por ciento que esto se desprende de suyo de la respuesta a la otra pregunta: ¿qué hace que trabajadores asalariados, capitalistas y terratenientes formen las tres grandes clases sociales? A primera vista, la identidad de los réditos y de las fuentes de rédito. Son tres grandes grupos sociales, cuyos componentes, los individuos que las forman, viven respectivamente de salario, ganancia y renta de la tierra, de la valorización de su fuerza de trabajo, su capital y su propiedad de la tierra. Pero desde este punto de vista médicos y funcionarios, por ejemplo, también formarían dos clases, pues pertenecen a dos grupos sociales diferentes, en los cuales los réditos de los miembros de cada uno de ambos fluyen de la misma fuente. Lo mismo valdría para la infinita fragmentación de los intereses y posiciones en que la división del trabajo social desdobra a los obreros como a los capitalistas y terratenientes; a los últimos, por ejemplo, en vicultores, agricultores, dueños de bosques, poseedores de minas y poseedores de pesquerías.[Aquí se interrumpe el manuscrito.]” (Marx, 2014: 1124).

términos geopolíticos, retomando y ampliando esta problemática en obras como *Marcos de guerra* (2010) y previamente, en *¿Quién le canta al estado-nación?*, junto con Spivak, se había detenido en la discusión del reclamo de ciudadanía por parte de los inmigrantes, que amplió en obras posteriores.

Este itinerario de reflexión es ampliado y enriquecido, obra tras obra, tomando en consideración vulneraciones actuales a las condiciones que hacen las vidas vivibles -junto con las resistencias que se articulan en torno a ellas- y ello se hace patente en el libro sobre el que nos detendremos particularmente: *Cuerpos aliados y lucha política* (2017). Si empero hemos intentado dar este somero recorrido por las temáticas que la autora ha ido abordando a lo largo de su producción es para señalar su compromiso con un horizonte no corporativista para las demandas de justicia, intentado incluir, cada vez, invisibilizaciones sobre problemáticas que, al fin y al cabo, comprometen a vidas concretas sometidas a diversas subyugaciones por motivos múltiples: por raza, por género, por orientación sexual, por nacionalidad, por precariedad económica, por políticas económicas llevadas adelante por parte de los Estados pero también por agentes privados regidos por una lógica neoliberal de maximización de beneficios en todos los ámbitos de la vida. Este reclamo por una justicia incondicional fue modificando las posiciones iniciales de Butler respecto del estatuto deseable o no de una lógica de la universalidad: tras su denuncia como particularismo violento disfrazado en *El género en disputa*, en textos posteriores podemos ver una reivindicación de una universalidad incompleta, siempre por venir, asociada a una promesa de justicia. Por ejemplo, ya en un libro ulterior, en *Cuerpos que importan*, Butler afirma en varias ocasiones que es necesario afirmar la diferencia –por ejemplo mediante los movimientos de activismo LGTBIQ– para así luchar contra un “humanismo imperialista” (Butler, 2012a: 177) que produce violencias y exclusiones racistas y homofóbicas pero, también, no dar por sentadas estas contra-identidades, ya que ellas mismas están articuladas (como toda identidad) en base a exclusiones. Para ello, Butler considera necesario un constante movimiento crítico sobre las exclusiones que nos permiten afirmarnos:

“... es importante resistir a ese gesto teórico del *pathos* en el cual las exclusiones se afirman sencillamente como tristes necesidades de significación. La tarea consiste en reconfigurar este ‘exterior’ necesario como un horizonte futuro, un horizonte en el cual siempre

---

se estará superando la violencia de la exclusión (...) En este sentido, la representabilidad radical e incluyente no es el objetivo último: incluir, hablar como, abarcar toda posición marginal y excluida dentro de un discurso dado es proclamar que un discurso singular no tiene un límite, que puede incorporar –y lo hará– todos los signos de diferencia. Si hay una violencia necesaria al lenguaje de la política, el riesgo que implica esa violencia bien puede engendrar otro riesgo: el de que comencemos a reconocer, interminablemente, sin vencerlas –y, sin embargo, sin llegar nunca a reconocerlas plenamente– las exclusiones a partir de las cuales actuamos” (Butler, 2012a: 91-92).

En este sentido, Butler realizará la crítica de aquellas prácticas sociales que excluyen de derechos, reconocimiento y retribuciones materiales a sujetos estigmatizados, reclamando por una verdadera universalidad en el alcance de las pretensiones de justicia que aquellos derechos deberían garantizar y que, al no hacerlo, operan de manera abstracta y violenta, negando que niegan su accesibilidad a ellos a ciertos sujetos al no cuestionar su particularismo de aplicación que, así, falsamente se postula como universal. Butler explicita su concepción a la vez crítica y reivindicativa de su noción de universalidad, por ejemplo, a partir de su lectura de los problemas de filosofía moral planteados por Adorno. Comentando la crítica adorniana a la universalidad, en *Dar cuenta de uno mismo*, afirma:

“el problema no radica en la universalidad como tal, sino en una operación de esa universalidad que no es sensible a la particularidad cultural ni se reformula a sí misma en respuesta a las condiciones sociales y culturales que incluye dentro de su campo de aplicación (...) Esto no significa que la universalidad sea violenta por definición. No lo es. Pero hay condiciones en las cuales puede ejercer la violencia. Adorno nos ayuda a entender que, en parte, su violencia consiste en su indiferencia respecto de las condiciones sociales en las cuales podría llegar a ser posible una apropiación vital. Si esa apropiación es imposible, pareciera deducirse que el precepto únicamente puede experimentarse como algo mortal, un sufrimiento impuesto desde un exterior indiferente a expensas de la libertad y la particularidad” (Butler, 2012b: 17-18)

Así, el modo de resistencia política a la precarización desigual de las vidas propuesto por Butler lleva a la postulación de una política esencialmente incompleta (e incompletable), articulada en dos momentos: primero, hacer visibles las vidas subyugadas y sus reclamos para intentar ampliar en el sentido común y en conquistas sociales concretas los límites de modo que otros modos identitarios sean vivibles y tengan iguales derechos que aquellos proclamados para todos; y, segundo, incluso si la ampliación de derechos fue lograda, hacer una crítica de los límites que constituyen el marco de derechos garantizados, en tanto suponen sujetos excluidos de su goce, problema que se relaciona, asimismo, con las imposiciones referentes a cómo se constituyen los “sujetos” que pueden calificar como tales para acceder a la ley.

Para comenzar a pensar la posibilidad de esa ética y política radical, es para Butler necesario partir de nuestra vulnerabilidad común, de nuestra interdependencia; puntos de partida que han sido sistemáticamente negados en las tradiciones que quisieron concebir la acción ética desde la postulación de un ser autosuficiente que, precisamente en tanto tal, en tanto mónada, posee plena capacidad de juicio. A contrapelo de ese razonamiento, Butler postulará que “... somos, por necesidad, seres *expuestos* unos a otros en nuestra vulnerabilidad y singularidad, y que nuestra situación política consiste, en parte, en aprender la mejor manera de manejar —y honrar— esa constante y necesaria exposición” (Butler, 2012b: 49-50).

Así, partir del hecho existencial de que estamos expuestos ante los otros -a la posibilidad de la violencia, pero también al don del amor- es lo que posibilita la emergencia de una ética responsable por los otros:

“El hecho de que una intrusión nos afecte primariamente y contra nuestra voluntad es el signo de una vulnerabilidad y un estado de obligación que no podemos ignorar por más que queramos. Sólo podemos defendernos de ellos si privilegiamos la asocialidad del sujeto por encima de una relacionalidad difícil e ingobernable, y a veces hasta insoportable. ¿Qué podría significar conformar una ética a partir de la región de lo no querido? Podría significar que uno no excluye esa exposición primaria al Otro, no trata de transformar lo no

querido en querido, sino que, por el contrario, toma el propio carácter intolerable de la exposición como el signo, el recordatorio, de una vulnerabilidad común, una cualidad física y un riesgo comunes (incluso si ‘común’ no significa ‘simétrico’ para Levinas)” (Butler, 2012b: 138).

Ahora bien, la asunción de nuestra vulnerabilidad -en tanto originaria exposición a otros- como punto de partida ético-político para otra política, una que pueda apuntar a una universalidad por venir, siempre fallida, pero que no deja de ser el horizonte, es también lo que permite la producción de precariedad. Es porque somos vulnerables que podemos ser expuestos a modos diferenciales de la precariedad. En este sentido, son esclarecedoras las palabras de Catanzaro, comentando estos problemas planteados por Butler:

“La vulnerabilidad compartida que la idea de autonomía como autosuficiencia desconoce es en verdad insuperable y puede ser origen de una nueva ética, así como de nuevas posibilidades de acción colectiva. Pero un discurso que identifique la vulnerabilidad existencial con la precariedad impuesta y desigualmente distribuida (‘todos somos vulnerables’) es un discurso desconocedor de las desigualdades y apologético del presente en tanto hace pasar una situación histórica injusta y transformable, por una condición eterna. Inversamente, la ‘dependencia’, en el sentido de nuestra estructural exposición a, vulnerabilidad *respecto de* y composibilidad *con* otros, no sólo no resulta superable sino que no sería ‘a superar’ por una ética alternativa a la dependencia subyugante generada por el proceso de precarización. Aunque no siempre sea fácil distinguirlas *a priori*, resulta crucial para los intentos de des-sujeción de la moral hiperresponsabilizadora promovida en el neoliberalismo no identificarlas. Vulnerabilidad existencial no es precarización desigual y socialmente administrada. Se trata de persistir en la diferencia entre el carácter vulnerable y dependiente de nuestras vidas, irremisiblemente enlazadas a muchas otras vidas, y la vulneración direccionada de las condiciones vitales que explota esa dependencia. En el primer caso ella es índice de una potencia de ser con otros que

---

eventualmente podrá ser activada. En el segundo es sinónimo de subordinación en la escala jerárquica que pretende ordenar individuos aislados para garantizar la reproducción sistémica en un mundo desigual e injusto” (Catanzaro, s/f, cursivas en el original).

Tomando estos dos conceptos como guías de indagación -vulnerabilidad y precariedad-, Butler traza en *Cuerpos aliados y lucha política* un mapa de la conflictividad social contemporánea a nivel global. Sus páginas intentan conceptualizar el carácter aporético de las luchas que reclaman por aquello de lo que se carece, jugando en ese mismo acto una potencia que no lo preexistía y que se crea cuando los cuerpos protestan juntos en las calles e, incluso en el caso límite de quienes están privados de su libertad para reclamar por sus derechos, mostrando a través de huelgas de hambre la inexistencia de un “espacio público” donde las demandas podrían ser proferidas: una política que se pregunta por los límites de la política, por las condiciones excluyentes que constituyen ese espacio, por los cuerpos que de él quedan privados, por los límites incluso de lo humano, que comparte un mundo en común con lo no-humano, con lo que tiene relaciones de inter-dependencia en general no reconocidas. Butler menciona movimientos como Occupy Wall Street, la Primavera árabe, los Okupas en Argentina, las manifestaciones del 15-M español, la marcha de las putas en varios puntos del mundo, los reclamos por los derechos de los discapacitados... Esta enumeración no agota la pretensión de inclusión de la multiplicidad de luchas que Butler busca visibilizar y legitimar, pero sí da cuenta de la tendencia dispersiva del texto, tendencia que creemos inevitable en tanto Butler se niega a apelar al concepto que unificaba la escenificación de todos esos males en la textualidad marxiana: la clase. En cambio, los conceptos de vulnerabilidad y precariedad son los que guían la elección de los movimientos sociales que ejemplifican una actuación política desde la vulnerabilidad común -esa debilidad e interdependencia asumida es la condición de su acción-, oponiéndose a formas diferenciales de la precarización de las condiciones de vida. El lugar que ocupan y los efectos que buscan producir ambos conceptos, aunados al neologismo “precaridad”, se superponen con el campo semántico de problemas de los que daba cuenta la clase de un modo sistemático. En la sustitución de la clase por ellos no se pierde atención a la violencia, pero sí a su carácter sistemático, inevitable en tanto persistan las relaciones capitalistas de producción. En este sentido, véase la siguiente cita de Butler:

“Desde mi punto de vista, el término «precaridad» designa una condición impuesta políticamente merced a la cual ciertos grupos de la población sufren la quiebra de las redes sociales y económicas de apoyo mucho más que otros, y en consecuencia están más expuestos a los daños, la violencia y la muerte. Como ya he señalado en alguna otra ocasión, la precaridad no es más que la distribución diferenciada de la precariedad. Los grupos más expuestos a ella son los que más riesgo tienen de caer en la pobreza y el hambre, de sufrir enfermedades, desplazamientos y violencia, por cuanto no cuentan con formas adecuadas de protección o restitución. La precaridad se caracteriza asimismo porque esa condición impuesta políticamente maximiza la vulnerabilidad y la exposición de las poblaciones, de manera que quedan expuestas a la violencia estatal, a la violencia callejera o doméstica, así como a otras formas de violencia no aprobadas por los Estados pero frente a las cuales sus instrumentos judiciales no ofrecen una suficiente protección o restitución. Así pues, cuando utilizamos el término precaridad nos referimos a grupos de la población que pasan hambre o están en el umbral de la desnutrición, a los cuales se suministra un día alimentos pero al siguiente ninguno o solamente con cuentagotas (práctica imputable, por ejemplo, al Estado de Israel, que decide unilateralmente cuánta comida necesitan los palestinos de la Franja de Gaza para sobrevivir); y de la misma manera puede aplicarse también a todas aquellas personas cuya vivienda es meramente temporal o que se han visto privadas de ella” (Butler, 2017: 40).

Es mediante el uso del concepto de precaridad que se multiplican los ejemplos de vulneraciones, como si fueran una serie de efectos discretos. Así, precaridad funciona como un término englobante, pero no como un concepto ligado a un sistema explicativo, es decir, que pretenda pensar todos esos efectos como parte de una misma lógica. Es como si Butler asumiera una posición empirista ante la imposibilidad de la totalización y así mostrara en su enunciación el esfuerzo de un discurso finito que se sofoca en vano en pos de dar cuenta de una riqueza infinita que se le escurre. Sin un concepto como el de clase, que no sólo tiene una función descriptiva sino también teórica y, por tanto, permite visibilizar una serie de

---

vulneraciones como expresiones de una lógica sistémica, la argumentación no puede más que multiplicar ejemplos de la “precaridad”:

“Y sin embargo, pese a que la esfera pública ha sido definida por medio de su exclusión, ellos actúan. Aunque se les haya condenado a la precariedad o a una muerte segura por negligencia sistemática, siguen actuando coordinados cuando se da el caso. Y esto es algo que podemos observar, por ejemplo, cuando trabajadores sin papeles se congregan en las calles sin que legalmente tengan derecho a hacerlo; cuando grupos de okupas toman edificios en Argentina para ejercer su derecho a una vivienda digna; cuando la población reclama una plaza pública que antes estuvo en manos de los militares; cuando los refugiados participan en sublevaciones colectivas en las que reivindican su derecho a la vivienda, a los alimentos y a la libre circulación; cuando la población se congrega sin estar amparada por la ley, sin tener permiso para manifestarse, con el fin de derribar un régimen injusto o criminal, o para protestar contra medidas de austeridad que destruyen las posibilidades de empleo y educación para muchísimas personas” (Butler, 2017: 85).

Como puede verse en esta cita, la noción de precariedad actúa en el mismo campo semántico que el concepto marxiano de clase. Cuando decimos “campo semántico”, nos referimos a aquellas zonas de la realidad social que un concepto permite iluminar y tratar. Como vimos con anterioridad, la mención del proletariado en Marx venía de la mano con mostrar carencias en las condiciones de vivienda y salud, la explotación laboral, la exposición a la muerte prematura, al envenenamiento, la exclusión de la participación política, el desamparo legal, a la exposición a condiciones que hacían de la vida un hábito de subsistencia al que se le pretendía sacar toda forma humana. La denuncia de la pérdida de derechos o negación al acceso en todos estos ámbitos son a los que apunta Butler cuando trae a colación innumerables ejemplos de movimientos y movilizaciones. Estos movimientos no necesariamente articulan su acción desde su carácter de clase -de hecho, Butler muestra que la lucha en contra de semejante desposesión la mayoría de las veces *no* se hace desde allí en tanto vector de autoidentificación- y Butler hace proliferar sus nombres en la enumeración para no subordinar ninguno de ellos a otro de manera violenta, para no

---

rehusar legitimidad a ninguna de estas luchas, al tiempo que, incluso en sus diferencias, muestra que comparten objetivos comunes y lazos de solidaridad. El punto es que esa proliferación tiene un efecto dispersivo que no muestra el carácter sistemático de esas exclusiones en el capitalismo, que el concepto de clase sí lograba señalar. Siendo así, entonces, ¿de qué vale una sustitución por otra?

Butler realiza una defensa de la elección estratégica de los conceptos vertebrales de su libro. Los elige, precisamente, porque ellos son una pieza retórica crucial en discursos ante los que no hay que ceder:

“hay por supuesto una manera mucho más siniestra de emplear las categorías de precariedad y vulnerabilidad. Dentro de la política militar y económica existen ciertas ‘poblaciones objetivo’ a las que se puede dañar (con impunidad) o que son prescindibles (sobrevivir como una población desechable o no seguir vivo, es decir, literalmente desposeído de la vida, es una distinción que establece un intervalo decisivo en el espacio-tiempo de la muerte social). Ese tipo de marcaje explícito o implícito se utiliza para justificar el daño que se inflige a ciertas poblaciones (como se observa en los tiempos de guerra o en la violencia del Estado contra los ciudadanos indocumentados). Así pues, la vulnerabilidad puede ser una forma de seleccionar una población objetivo para su erradicación. Esto ha provocado una paradoja en el neoliberalismo y su concepto de responsabilización, por cuanto hace a esos colectivos responsables de su misma posición precaria o de su acelerada experimentación de la precariedad” (Butler, 2017: 145).

A contrapelo de la lectura que hacen de estos conceptos los vencedores, que también los predicán -por ejemplo respecto de las mujeres, para hacer pasar la vulnerabilidad discrecional a la que son expuestas como un rasgo esencial de ellas: son vulnerables, por lo tanto necesitan *ser protegidas*, es decir, sometidas al control patriarcal-, Butler los retiene para declinarlos de otro modo. En el instante de peligro, defenderlos para abrir la posibilidad de un horizonte *otro*: “Si decimos que algunos de nosotros somos seres vulnerables, estamos resaltando nuestra radical dependencia respecto de otras personas, pero también

de un mundo sostenido y sostenible. Todo eso tiene consecuencias a la hora de entender que los seres humanos somos gobernados por la pasión, tanto desde el punto de vista emocional como sexual, que estamos unidos a otros desde el comienzo, pero que también somos seres que quieren persistir y cuya persistencia puede estar amenazada o, por el contrario, apoyada en función de la ayuda que brinden las estructuras sociales, económicas y políticas para que una vida pueda ser experimentada como tal.” (Butler, 2017: 152)

Ahora bien, si es necesario inscribir en otro sentido al de la discursividad neoliberal dominante las nociones de precariedad y vulnerabilidad precisamente por el lugar destacado como punto de articulación ideológica que ocupan en ella, ¿acaso no puede decirse lo mismo de la figura del trabajador? ¿Acaso no es posible leer en la machacona insistencia por imponer las virtudes del “emprendedor” -con su autosuficiencia, su radical falta de asociaciones colectivas e historia, su iniciativa incansable que no necesita de condición material alguna para su éxito más que su sagaz búsqueda de soluciones novedosas- un conjuro contra el espectro de la figura del “trabajador” -con sus organizaciones, con su historia de luchas, con la muy cercana asociación a la “lucha de clases” que su mención trae-? Si de estrategias discursivas se trata, ¿no es notable la sustitución cabal que la figura del emprendedor pretende en la ideología neoliberal, intentando imponer un nuevo modelo de subjetividad alternativo al que evocaba la figura del trabajador, con sus derechos colectivos, con sus convenios colectivos de trabajo? Y, siendo así, ¿no sería más atinado rehusarse a colaborar con su borramiento a nivel discursivo y, en este rehusarse, hacer saltar la narración de la historia límpida y continua de los vencedores con la insistencia de todas las reivindicaciones que su figura condensaba y que, aún hoy, bregan por ser realizadas?

La imposición de la lógica del equivalente universal como medida para todos los intercambios necesarios en pos de la satisfacción de las necesidades vitales, inescindible de la explotación económica, atraviesa a todas las relaciones sociales, apuntalando así la primacía de la eficacia de la clase para comprender los desiguales ordenamientos sociales: “desigual distribución de la precariedad”, sí, pero que es desigual en su distribución *siempre en el mismo sentido*. Es esta inflexible tendencia en idéntico sentido la que el concepto de clase ayuda a visibilizar y la que por el contrario se diluye -cuando es crucial verlo- cuando se lo sustituye por la idea de una precariedad desigualmente distribuida, enfatizando la interseccionalidad y los distintos vectores identitarios, cada uno de ellos pensado como

---

igualmente significativo en términos de su efectividad para producir efectos de desigualdad en sus portadores.

A Butler le aflige la producción de vidas precarias. Acaso la enumeración errática, incansable, desbordada de acontecimientos, movimientos y existencias singulares en su texto no sólo sea astucia teórica sino también la cadencia del pulso de quien escribe con la muerte en la puerta, intentando, trazo tras trazo, demorar su entrada. Y si eso acontece, fatal, el duelo se convierte en una cuestión política de suma relevancia: las vidas perdidas merecen ser lloradas, contadas: todas aquellas que son arrojadas al basural de la historia. En uno de sus más bellos textos, Butler (2001b) problematizó los límites del espacio público partir de la figura de Antígona, como aquella que hace una política de lo que queda por fuera de la política. También Horacio González recientemente recuperó su figura para advertirnos, en el año del coronavirus, sobre la racionalidad de muerte administrada que caracteriza de forma no accidental al capitalismo:

“¿Recién nos damos cuenta que en la razón de la producción (tanto de insumos, productos terminados o mercancías simbólicas) hay una pregunta implícita? Que es ésta: ¿Cuántas vidas deben sacrificarse para construir un alto horno, una plataforma submarina, una serie de caños sin costura, una central hidroeléctrica, un banco de datos, un aeropuerto? Eso está calculado, las estadísticas son en verdad ciencias del destino, las filosofías más agudas del siglo XX lo han denunciado. Se trata del mundo de la escasez, donde hay una cantidad de sobrevivencias y sacrificios computados y ya deducidos. No es que la razón calculista de las corporaciones sea inhumana. Tiene otra idea de la humanidad. *La toma de antiquísimos saberes oscuros, quizás el de Creonte, no el de Antígona, que dicen que cada monumento del poder (económico, financiero o también simbólico) significa tal o cual costo en vidas humanas. Incluidos en el balance anual y general*” (González, 2020, cursivas en el original).

En la continuidad indubitable que hay entre los motivos que empujan las escrituras de Butler y González, hay una diferencia de matiz, que es en la que venimos insistiendo, y que creemos que sería importante visibilizar: no es lo mismo decir neoliberalismo que

capitalismo. Y decir capitalismo, como lo hace González, es traer a la luz que su base angular es la producción de plusvalor, cuya condición *sine qua non* es la explotación de clase.

#### 4. De la traducción

En uno de sus más famosos pasajes, Marx alude a la posta secreta que se van pasando las generaciones entre sí, conjuradas en el empeño de perder sus cadenas, en un movimiento histórico que él quería pensar como progresivo. Dándose citas secretas, cifrando gestos a ser develados por las generaciones venideras, Marx condensa esa comunicación balbuceante entre muertos y vivos mediante la figura de la traducción como aquello que debe ser superado para, por fin, dejar atrás la prosa del pasado, y dar lugar a la poesía del porvenir, esa lengua de la revolución social:

“Es como el principiante que al aprender un idioma nuevo lo traduce mentalmente a su idioma nativo, pero sólo se asimila el espíritu del nuevo idioma y sólo es capaz de expresarse libremente en él cuando se mueve dentro de él sin reminiscencias y olvida en él su lengua natal” (Marx, 2004a: 18).

La traducción, para Marx, supone un no-olvido: se hace cuando la lengua materna está aún vigente. Pareciera ser un ejercicio donde lo comunicado en el pasado no dejara de insistir en el presente, como si aquel mensaje lejano perturbara a su nueva escritura, que lo contiene aún en todas las costuras que dejan ver los nuevos ropajes del presente. Los restos de la clase son el disfraz de vejez venerable que visten para esta nueva escena de la historia universal a la noción de precaridad. En este sentido, la precaridad *traduce* a la clase en la acepción que esa palabra tenía aún para el inglés antiguo: trasladar en el tiempo y en el espacio<sup>8</sup>; hacer atravesar, así, su sudor, su sangre, sus motivos, aquella vieja lucha que

---

<sup>8</sup> “Originally (at least in English) translation was about the biggest difference of all: that between being alive and being dead. To translate is, etymologically, to transfer, to remove, to displace. To what end? In order to be rescued, from death or extinction (...) Eventually ‘to be translated’ did come to mean ‘to die.’ Death is translation -one is translated from earth to heaven- and so is resurrection, which is (again in Wycliffe’s English) to be ‘translatid from deeth to lyfe’. In English, the oldest meanings of the verb have nothing to do with language -with a mental act and its transcription. To translate is, mainly, an intransitive verb, and a physical act. It signifies a change of condition or site -usually so far as these, condition and site, imply each other. The ‘trans’ is a physical ‘across’ or crossing, and proposes a geography of action, action in space. The formula is, roughly: where X was, it is no longer; instead it is (or is at) Y. We retain only the sense of translation as the transfer or handing over or delivery from one language to another. Yet the older meanings expressed in the *tra-* and *trans-* words (welded to *-dere*, *-ducere*) remain an underpinning. The fruitful affinities of etymology express a real,

---

sigue siendo la que nos da cita hoy. Sentados en la mesa de ajedrez ante el adversario, junto con Marx y con Butler, recordamos palabras de Mouffe y Laclau, para relanzar la partida:

“La izquierda debe comenzar a elaborar una alternativa creíble frente al orden neoliberal, en lugar de tratar simplemente de administrar a este último de un modo más humano. Esto, desde luego, requiere trazar nuevas fronteras políticas y reconocer que no puede haber política radical sin la identificación de un adversario” (Laclau y Mouffe, 2004: 17).

## 5. Bibliografía

AGEE, James y EVANS, Walker (2001): *Let us now praise famous men*. Boston: Mariner Books.

ALTHUSSER, Louis (2005): *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.

ALTHUSSER, Louis (2015): “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens”, en *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin*. Madrid: Akal, pp. 209-247.

ANDERSON, Perry (2011): *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Buenos Aires: Siglo XXI.

BALIBAR, Étienne (2006): *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva visión.

BUTLER, Judith (2001a): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, Judith (2001b): *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure Editorial.

---

ifsubliminal, connection. To translate is still to lead something across a gap, to make something go where it was not. Like tradition, something which is handed ‘over’ or ‘down’ (originally, something material) to others, translation is the conveying or transmitting of something from one person, site, or condition to another. For all that its meaning has been ‘spiritualized’-what is being passed or transferred is from one language to another- the sense of physical or geographical separateness is still implicit, and potent” (Sontag, 2011: 306-307).

---

---

BUTLER, Judith (2006): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, Judith (2010): *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México D.F.: Paidós.

BUTLER, Judith (2012a): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, Judith (2012b): *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

BUTLER, Judith (2017): *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, Judith y SPIVAK Gayatri Chakravorty (2009): *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.

CATANZARO, Gisela (s/f): "Paradojas de la autonomía (y de su crítica). Judith Butler y Theodor Adorno", manuscrito inédito.

DERRIDA, Jacques (2002): *De la gramatología*. Madrid: Editorial Nacional.

GLEYZER, Raymundo (1974): *Me matan si no trabajo y si trabajo me matan* [película documental], duración 21 min., Argentina.

GONZÁLEZ, Horacio (1987): "La mitad de un echarpe o un canto inconcluso", en Revista Fin de Siglo n° 3, Buenos Aires.

GONZÁLEZ, Horacio (2020): "La inhibición de acompañar a los familiares en velorios y entierros: 'Antígona'", *Página 12*, 23 de abril de 2020 en: <https://www.pagina12.com.ar/261547-antigona>.

---

JAMESON, Frederic (2013): *Representar El Capital. Una lectura del tomo I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (2004) : *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: F.C.E.

LUKÁCS, Georg (1985): “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase, vol. II*. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones, pp.5-140

MARX, Karl (1967): “Introducción”, en *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. México D.F.: Grijalbo. Versión digital disponible en: <http://archivo.juventudes.org/textos/Karl%20Marx/Critica%20de%20la%20Filosofia%20de%20Derecho%20de%20Hegel.pdf>

MARX, Karl (2004a): *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Nuestra América.

MARX, Karl (2012): *El capital: El proceso de producción del capital*, T. I, v. 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

MARX, Karl (2003): *El capital: El proceso de producción del capital*, T. I, v. 2. Buenos Aires: Siglo XXI.

MARX, Karl (2004b): *El capital: El proceso de producción del capital*, T. I, v. 3. Buenos Aires: Siglo XXI.

MARX, Karl (2014): *El capital: El proceso global de la producción capitalista*, T. III, v. 8. Buenos Aires: Siglo XXI.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (2010): *La ideología alemana (I)*, en MARX, Karl: *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*. Buenos Aires: Losada.

PESSOA, Fernando (2013): *Libro del desasosiego*. Buenos Aires: Emecé.

SONTAG, Susan (2011): *Where the stress falls*, New York: Picador.

---

VALLEJO, César (2007): “Considerando en frío, imparcialmente”, en *Poemas humanos*, Lima: Laberintos.

WEBER, Max (2003): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires: Prometeo.