

## Apuntes para una ontología en red desde Butler y Bottici

### *Annotations for a Network Ontology from Butler and Bottici*

#### **Resumen:**

El presente artículo se propone estudiar la red como el referente ontológico fundamental de la existencia en común. A través de un diálogo entre el pensamiento de Judith Butler y la propuesta anarcafeminista de Chiara Bottici se pretende exponer cómo el desarrollo de una ontología reticular puede apuntar a una propuesta ético-política emancipatoria en términos igualitarios. Para ello, en primer lugar, se analizarán las nociones de interdependencia, vulnerabilidad –Butler– y transindividualidad –Bottici– como condiciones ontológicas fundamentales de la existencia en tanto que relación. En segundo lugar, se vinculará la noción de red con el estudio de la violencia estructural a la que están sometidos los cuerpos de las mujeres. Y, en tercer lugar, se analizará en qué sentido las alianzas entre el anarcafeminismo y la ética de la no-violencia hacen de la red el fundamento de una praxis política emancipatoria basada en la igualdad entre cuerpos.

**Palabras clave:** *anarcafeminismo, ética de la no-violencia, ontología relacional, red, Chiara Bottici, Judith Butler*

#### **Abstract:**

This article aims to study the network as the fundamental ontological referent of existence in common. Through a dialogue between Judith Butler's thought and Chiara Bottici's anarcafeminist proposal this article is intended to show how the development of a reticular ontology can lead to an emancipatory ethical-political proposal. To do this, firstly, the notions of interdependence, vulnerability –Butler– and transindividuality –Bottici– will be analyzed as fundamental ontological conditions of the relational dimension of existence. Secondly, the network analysis will be linked to the study of the structural violence to which women's bodies are subjected. Thirdly, the alliances between anarcafeminism and the ethics of non-violence will be analyzed to see in what sense can the network operate as the foundation of an emancipatory political praxis based on the equality between bodies.

**Keywords:** *anarcafeminism, ethics of non-violence, relational ontology, network, Chiara Bottici, Judith Butler*

#### **Sumario**

1.- Introducción: La red como referente ontológico fundamental 2.- Sobre interdependencia, vulnerabilidad y materialización en Judith Butler 3.- Sobre transindividualidad y procesualidad en Chiara Bottici 4.- Red y violencia 5.- Red y emancipación 6.- Conclusiones 7.- Referencias.

1 Técnica de Investigación en el Departamento de Filosofía de la Universitat Autònoma de Barcelona. Máster en Pensamiento Contemporáneo y Tradición Clásica en la Universidad de Barcelona. janasoler23@gmail.com

## 1. Introducción: la red como referente ontológico fundamental

Este artículo tiene el objetivo de re-conceptualizar la red como *referente ontológico fundamental* de la existencia en común. Para articular dicha propuesta, y atendiendo a la necesidad de pensar la red en el contexto de los feminismos contemporáneos, se propone establecer un diálogo entre el pensamiento de Judith Butler –especialmente refiriéndose, aunque no restringido a la obra *The Force of Non Violence: An Ethico-Political Stance*– y la propuesta anarcafeminista de Chiara Bottici, desarrollada en *Anarchafeminism*. Con la pretensión de hacer resonar el carácter plural de sus voces, se presentará cómo las reflexiones de Butler y Bottici son fundamentales para comprender en qué sentido la *red* (I) deviene el sustento ontológico que da lugar a la existencia, y, por tanto, permite pensar la ontología en términos *reticulares*<sup>2</sup> (Castillo, 2020) y, (II) opera como fundamento de una posible propuesta ético-política emancipatoria ante un contexto de violencia estructural.

Pensar una ontología reticular no es, sino, un gesto hacia la profundización de la naturaleza relacional de la existencia. Se trata, por tanto, en términos de Jean-Luc Nancy, de desplazar la reflexión del carácter relacional del ser –cuya visión sigue tomando el ser como fundamento ontológico– para concebir el ser «en *cuanto relación*» y, por tanto, de comprender la existencia en tanto que ser-en-común, esto es, como co-existencia (Nancy, 2001, 151). De ahí que la *red*, como figura de esta disposición de la existencia, adquiera un estatuto fundamental para la presente reflexión. Ahora bien, este desplazamiento ontológico, que no es sino un intento de problematizar la tendencia de la lógica de lo Uno y su principal deriva individualista, abre la cuestión sobre la naturaleza de dicha relación: ¿Qué está en común? ¿Quiénes somos en red, en cuanto relación? Y, ¿De qué modo se da, (co)existe, dicho entramado?

En este marco, la ontología reticular –en tanto que modo específico de la ontología relacional– se piensa, ateniendo a las consideraciones de Judith Butler y Chiara Bottici, con relación al *cuerpo* (Butler, 1990, 1993, 2020) (Bottici, 2020). Ambas autoras, con tal de centrar la reflexión en el carácter material de la existencia, hacen del cuerpo, o mejor, de los *cuerpos* el sustrato desde donde formular las cuestiones que atraviesan sus respectivas propuestas: ¿En qué sentido tomar el cuerpo en consideración implica pensar la ontología en términos relacionales? ¿Qué supone pensar la ontología relacional como ontología de los cuerpos?<sup>3</sup> Así, atendiendo a este reclamo, la presente reflexión tratará de rastrear aquellas condiciones ontológicas

2 El concepto de *lo reticular* ligado a la ontología, y consecuentemente, la reflexión en torno a la posibilidad de una política articulada en términos reticulares fue propuesta por Alejandra Castillo en la ponencia *Xarxes al Carrer*, a cargo de Alejandra Castillo y Lucas Platero en la Jornada Internacional *Xarxes amb Gènere* organizada por el Departamento de Filosofía de la Universidad Autònoma de Barcelona el 16 de diciembre de 2020 en el marco del Proyecto Menciò Encarna Sanahuja Yll.

3 Nancy, en su obra *Corpus*, expresa porque la ontología de los cuerpos es, de hecho, la ontología misma «C'est bien pourquoi l'ontologie du corps est l'ontologie même: l'être n'y est rien de préalable ou de sous-jacent au phénomène. Le corps est l'être de l'existence. [...] Le corps ontologique n'est pas encore pensé. L'ontologie n'est pas encore pensée, en tant que fondamentalement elle est ontologie du corps = du lieu d'existence, ou de l'existence locale» (Nancy, 2000, 17).

fundamentales que permiten, tanto a la propuesta butleriana como a la boticciana, pensar la co-existencia en términos reticulares.

Situando el análisis en estas coordenadas, pues, el presente artículo procederá en tres secciones. En primer lugar, se analizarán de la mano de Butler y Bottici las condiciones ontológicas fundamentales que otorgan a la red este carácter sustantivo respecto a la co-existencia, específicamente, examinando en qué sentido la noción de *transindividualidad* propuesta por Bottici puede suponer un cuestionamiento de la ontología relacional basada en los lazos sociales de *interdependencia* y *vulnerabilidad* en la que se sitúa Butler. En segundo lugar, se llevará el estudio de la red al análisis de la violencia, proponiendo pensar la violencia estructural y, específicamente, la violencia contra las mujeres en relación con el cuerpo y con los lazos sociales que dichos cuerpos establecen. Y, en tercer lugar, teniendo en cuenta la exposición de los cuerpos a dicha violencia, se estudiará como el anarcafeminismo de Bottici y la ética de la no-violencia de Butler hacen de la red el fundamento de una posible propuesta ético-política emancipatoria.

## 2. Sobre la interdependencia, la vulnerabilidad y la materialización en Judith Butler

Judith Butler, en su trabajo más reciente *The Force of Non Violence: An Ethico-Political Stance* –aunque también a lo largo de sus últimas producciones teóricas– argumenta que los *cuerpos*, en la medida que existen según un conjunto de relaciones que les son necesarias para su conservación, se encuentran constitutivamente en una situación de *interdependencia* (Butler, 2004, 2009a, 2020). En contra del ideal de la subjetividad autónoma y auto-constituída que ha defendido, en su mayoría, la tradición de pensamiento occidental contractualista, Butler remarca que la condición corpórea de la subjetividad evidencia la necesidad de la presencia del otro para la preservación de la propia existencia. El cuerpo humano, cuya singularidad «cannot be captured by a full narration» (Butler, 2005, 20), y cuyas demandas materiales deben ser atendidas desde una exterioridad, vuelve ineludible la necesidad del otro, un otro *que se hace cargo*, que asegura su persistencia. En palabras de Butler:

My counter-thesis to the state of nature hypothesis is that no body can sustain itself on its own. The body is not, and never was, a self-subsisting kind of being, which is but one reason why the metaphysics of substance –which conceives the body as an extended being with discrete boundaries– was never a particularly good frame for understanding what a body is; the body is given over to others in order to persist; it is given over to some other set of hands before it can make use of its own. Does metaphysics have a way to conceptualize this vital paradox? As interpersonal as this relation may sound, it is also socially organized in a broader sense, pointing as it does to the social organization of life. We all start by being given over –a situation both passive and animating (Butler, 2020, 49).

Por tanto, para Butler, la dimensión corpórea de la subjetividad revela la forma en la que cada cuerpo está en el mundo: *entregado –to be given over to– al otro*,

es decir, cada cuerpo está *dado por un otro y a un otro* para subsistir, lo que sitúa la *interdependencia*, casi a modo de una exigencia material, como condición ontológica fundamental para el sostenimiento de la vida humana<sup>4</sup>. Es decir, para Butler, en tanto que la existencia es necesariamente corpórea, dependemos los unos de los otros para vivir. Ahora bien, ¿Cómo describe Butler dicha *interdependencia* a la que estamos entregados?

Para la autora, la interdependencia debe pensarse socialmente organizada, es decir, atendiendo a la *estructura* que establece las condiciones, materiales y simbólicas —«material resources, food distribution, housing, work, and infrastructure» (Butler, 2020, 18)— que hacen que una vida pueda ser vivida. Es decir, para Butler, la vida se sostiene a través de los vínculos entre los cuerpos, los cuales, a nivel estructural, forman aquellos *lazos sociales* que constituyen dicha interdependencia. En este sentido, pues, en tanto que la interdependencia expresa el modo de ser de la existencia, y, por tanto, la declina como *coexistencia*, Butler hace de su propuesta una *ontología social*, que debe ser entendida «more as a social imaginary than as a metaphysics of the social» (Butler, 2020, 18).

Por tanto, en la medida que la interdependencia se erige como condición ontológica fundamental de la existencia en común, y que dicha interdependencia, en su dimensión estructural, establece las condiciones de posibilidad de la vida, podemos afirmar que para Butler la existencia sólo puede *darse* en tanto que relación, es decir, entregada a una *red* cuerpos, instituciones, prácticas y vínculos materiales y afectivos que la constituyen. La red, por tanto, no posibilita la vida como soporte externo, sino que se establece como estructura inmanente de la vida misma, como figura de los lazos sociales que aseguran la *conservación de los cuerpos* (Butler, 2020, 198-199),

¿Qué implicación deriva de dicha consideración? Para Butler, la dependencia mútua material que compromete a los cuerpos a sostenerse en red hace de la *vulnerabilidad* la segunda condición ontológica fundamental de la co-existencia:

Although I am insisting on referring to a common human vulnerability, one that emerges with life itself, I also insist that we cannot recover the source of this vulnerability: it precedes the formations of «I». This is a condition, a condition of being laid bare from the start and with which we cannot argue. I mean, we can argue with it, but we are perhaps foolish, if not dangerous, when we do (Butler 2004, 31).

Es decir, para Butler, no es que los sujetos sean esencialmente vulnerables, sino que la vulnerabilidad se establece como *presupuesto necesario de la coexistencia en tanto que ésta se da en clave de interdependencia*. En otras palabras, somos vulnerables porque dependemos los unos de los otros. En este sentido, la vulnerabilidad no

4 En esta línea se encuentra, también, la propuesta de Bracha L. Ettinger, que, tal como explica Julián Gutiérrez Albilla en el prólogo de su último trabajo *Proto-Ética Matricial*, evidencia la primacía del otro en la formación de la subjetividad, asociando la noción de sujeto con *aquel que fue portado*. Ettinger connota la formulación a la materialidad de la maternidad, posición desde donde articula su teoría en torno a la subjetividad-matricial (Ettinger, 2019: 17-19).

es un rasgo que se la atribuye a la identidad del «yo», sino que, como condición ontológica fundamental de la coexistencia, precede la formación del sujeto y es constitutiva de la relación. Es en este sentido que Butler afirma que se trata de una dimensión que no puede «discutirse», en tanto funciona como límite de lo argumentable (Butler, 2004, 45) y que tampoco debe ser utilizada como categoría para una identificación identitaria de una política de grupo (Butler, 2020, 201).

De este modo, para Butler, la co-existencia, en tanto que articulada en términos reticulares, sitúa a los cuerpos en la *exposición*. Es decir, estar *expuesto* al otro –ser (inter)*dependiente* del otro– implica, necesariamente, estar expuesto a que dicha relación pueda ser vulnerada, por lo que si la estructura que asegura la dependencia falla, lo que se expone es la *condición precaria* en que la existencia se presenta (Butler, 2020, 46):

To be dependent implies vulnerability: one is vulnerable to the social structure upon which one depends, so if the structure fails, one is exposed to a precarious condition. If that is so, we are not talking about my vulnerability or yours, but rather a feature of the relation that binds us to one another and to the larger structures and institutions upon which we depend for the continuation of life. (Butler, 2020, 46).

Por tanto, la materialidad de los cuerpos deviene la coordenada que sitúa la interdependencia y la vulnerabilidad como aquellas condiciones ontológicas fundamentales que hacen de la coexistencia solamente posible en términos reticulares. Se podría decir, pues, que los lazos sociales, los *nudos* que constituyen la red como estructura, evidencian el carácter *interdependiente* de la relación de los cuerpos *vulnerables* que la componen. Ahora bien, ¿De qué modo se da, (co)existe, dicho entramado? ¿Cómo se constituyen los cuerpos en relación? Y especialmente, ¿Cómo se constituyen los cuerpos sexuados en dicha disposición de coexistencia?

Primeramente, es importante remarcar que, según Butler, el *individuo* no pre-existe dicha estructura reticular sino que la *individuación* se da a través de esta red de relaciones. Es decir, en la medida en que estamos en el mundo necesariamente *entregados* al otro –un otro que opera como sostén necesario para dar respuesta a nuestras demandas, tanto a nivel material como discursivo– no existe individuo que preceda dicha relación, sino *que es sólo desde esta relación que la subjetividad emerge*: «[...] we are, from the start, given over to the other, one in which we are, from the start, even prior to individuation itself and, by virtue of bodily requirements, given over to some set of primary others» (Butler, 2004, 31). De ahí, pues, que la interdependencia –y la vulnerabilidad– como condición ontológica fundamental de la coexistencia no exponga una mera *interacción* de *individualidades a priori* que *deciden* actuar su relación, sino que es dicha relación que actúa las subjetividades constituyéndolas, formándolas en co-existencia:

It begins this way: every individual emerges in the course of the process of individuation. No one is born an individual; if someone becomes an individual over time, he or she does not escape the fundamental conditions of dependency in

the course of that process. That condition cannot be escaped by way of time. We were all, regardless of our political viewpoints in the present, born into a condition of radical dependency (Butler, 2020, 41).

Entonces, ¿Cuál es el estatuto del cuerpo en dicho proceso de individuación? Esta cuestión es especialmente relevante para anudar la ontología social butleriana formulada en *The Force of Non-Violence* con su reflexión acerca de la *materialidad* del cuerpo desarrollada en *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Para Butler, que la existencia de los cuerpos sólo pueda darse a través de esta estructura reticular, implica, también, que los *cuerpos* mismos son formados, *materializados, a través de dicha estructura* (Butler, 1993, 33):

What I would propose in place of these conceptions of construction is a return to the notion of matter, not as site or surface, but as a *process of materialization that stabilizes over time to produce the effect of boundary, fixity, and surface we call matter*. That matter is always materialized has, I think, to be thought in relation to the productive and, indeed, materializing effects of regulatory power in the Foucaultian sense (Butler, 1993, 10).

En el marco del análisis del biopoder foucaultiano, Butler no entiende la materia como una *superficie* de inscripción –una materia ya dada, anterior, natural– sino que propone pensar la materia como el proceso mismo de *materialización*, es decir, el proceso por el cual la materia se produce como entidad fija, como límite, como superficie. De ahí que Butler piense la materialidad como el *efecto más productivo del poder* (Butler, 1993, 2). En este sentido, para Butler, el poder –el cuál opera a través de las distintas estructuras sociales– no sólo es aquello que «maintains, sustains, and regulates bodies at once» (Butler, 1993, 34) –y, por tanto, establece las condiciones de posibilidad de las vidas de los cuerpos– sino que también los *materializa*, los produce en tanto que materialidades (Butler, 1993, 33). El modo en que dicha materialización se produce es a través de la *performatividad*<sup>5</sup>, es decir, mediante la *reiteración de normas*, las cuales regulan la materialización misma y el significado asociado a dicha materialidad. Es en este sentido que Butler propone la materialización de los cuerpos como un *proceso* que nunca se realiza completamente:

That this reiteration is necessary is a sign that materialization is never quite complete, that bodies never quite comply with the norms by which their materialization is impelled. Indeed, it is the instabilities, the possibilities for rematerialization, opened up by this process that mark one domain in which the force of the regulatory law can be turned against itself to spawn rearticulations that call into question the hegemonic force of that very regulatory law (Butler, 1993, 2).

5 Butler, en *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex* concibe la *performatividad* no como el acto por el cual un sujeto da existencia a lo que nombra, sino, más bien, como ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula y constriñe (Butler, 1993, 2).

Entonces, recuperando la pregunta por la constitución de los cuerpos en tanto que cuerpos sexuados, Butler argumenta que el sexo no es una *materia dada* sobre la cual se impone artificialmente el constructo del género, sino que el sexo es *la norma cultural que rige la materialización de los cuerpos* (Butler, 1993, 3). Por tanto, para Butler, la distinción sexo/género se vuelve inoperativa, ya que el sexo –en tanto aquello *material*, supuestamente originario o natural del sujeto– no pre-existe al género, sino que es también un efecto de la dinámica del poder, el cuál opera a través de normas que rigen la materialización y significación de sus efectos (Butler, 1993, 2):

And there will be no way to understand «gender» as a cultural construct which is imposed upon the surface of matter, understood either as «the body» or its given sex. Rather, once «sex» itself is understood in its normativity, the materiality of the body will not be thinkable apart from the materialization of that regulatory norm. «Sex» is, thus, not simply what one has, or a static description of what one is: it will be one of the norms by which the «one» becomes viable at all, that which qualifies a body for life within the domain of cultural intelligibility (Butler, 1993, 2)

En conclusión, la ontología relacional propuesta por Butler se puede pensar en términos reticulares en la medida que (I) la materialidad de los cuerpos establece la vulnerabilidad y la interdependencia como las condiciones ontológicas fundamentales de la coexistencia, y, también, considerando que (II) el carácter material de los cuerpos no pre-existe dicha coexistencia, sino que es *materializado* como efecto de las dinámicas de poder que informan la estructura que los sostiene, de lo que se deriva, en el análisis de los cuerpos sexuados, (III) que aquello del cuerpo denominado como *sexo* es también un efecto de dicho proceso de materialización.

### 3. Sobre transindividualidad y procesualidad en Chiara Bottici

Al hilo del pensamiento butleriano, Chiara Bottici, en su obra *Anarchafeminista*, también da cuenta del carácter reticular de la existencia abogando por una *ontología de la transindividualidad* desde la materialidad del cuerpo (Bottici, 2020, 109). A través de una revisitación del corpus spinozista, y secundando la lectura que hace de éste Étienne Balibar en *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, Bottici expone que el cuerpo humano no debe entenderse como una entidad cerrada en sí misma, sino que debe concebirse como un cuerpo complejo, *poroso*, constituido dentro de una red de otros cuerpos que se *afectan* mutuamente de múltiples maneras (Bottici, 2020, 120). Así, para Bottici, dicha red de relaciones de co-afectividad implica concebir al cuerpo siempre *transformándose*, es decir, imbricado en constantes relaciones de composición y descomposición con otros cuerpos. De ahí el desplazamiento de la *individualidad* a la *transindividualidad* en la ontología propuesta por Bottici: los cuerpos individuales no forman realidades objetuales atomizadas y plenamente dadas –en términos de Moira Gatens, los cuerpos no se reducen a productos finales y acabados (Gatens, 1996, 110)– sino que son constituidos *a través* de la relación con otros cuerpos:

The human body does not therefore occupy any a priori special position in this ontology, but it is just one individuality that is mutually originated with all other individualities. Properly speaking, it exists only in these relations. All individual things (*res singulares*) exist only as a consequence of the existence of other individual things (EI P28), with which they participate in an infinite network of connections (Bottici, 2020, 121).

De este modo, para Bottici, toda individualidad, en la medida que está ontológicamente constituida en una *red de relaciones* con otras individualidades, existe como *transindividualidad*. De ahí que se corrobore la tesis spinozista que afirma que todo individuo –en su conjunto, *natura naturata*– es un efecto de, o un momento en, un proceso más general y perpetuo de individuación e individualización –*natura naturans*– (Bottici, 2020, 122). Esta distinción entre la individuación y la individualización –que es originaria de la lectura de Balibar– le sirve a Bottici para reparar en el énfasis spinozista de la *unicidad* de cada individualidad: si bien el proceso de individuación se da a través de los otros cuerpos –de ahí la transindividualidad–, no todas las individualidades son equiparables sustancialmente, sino que cada cuerpo es único debido precisamente a la singularidad de las relaciones que hacen posible cada proceso de individualización (Bottici, 2020, 123).

It is important, however, to mention this distinction because it rightly points to the fact that Spinoza's philosophy combines its emphasis on the trans-individual nature of individuality with an emphasis on the uniqueness of each individuality. We are transindividual bodies not because we are all the same, but precisely because of the unique nature of the relations that make each process of individualization possible. There are individuals for Spinoza, except that they are never atoms, let alone subjects (Bottici, 2020, 123).

Es en este sentido que Bottici, en sintonía con el concepto de *materialización* de Butler, ve a los cuerpos en general, y a los cuerpos de las mujeres en particular, no como entidades ya dadas que preceden a la relación sino que los concibe como *procesos*, es decir, como realidades en permanente construcción que se constituyen en la relación con otros cuerpos:

By drawing insights from feminist readings of Baruch Spinoza's philosophy of the unique substance and from an ontology of the transindividual, we (will) argue that bodies in general, and women's bodies in particular, must not be considered as objects given once and for all, but rather as processes. We are not things, we are relations. Women's bodies are bodies in plural because they are processes, processes that are constituted by mechanism of affecting and associating [...] (Bottici, 2020, 19).

Por tanto, la ontología transindividual de Bottici, en la medida que expresa que aquello constitutivo de la existencia corpórea es la relación, se puede pensar, también, como una forma de *ontología reticular*, ya que para la autora la transindividualidad da cuenta que la materialización de los cuerpos es, esencialmente, un proceso: «The



concept of transindividuality is meant to signal that we exist as a complex network of relations as well as our processual nature» (Bottici, 2020, 131).

Ahora bien, ¿Dónde radica la singularidad de la propuesta de Bottici? Si bien coincide con la propuesta de Butler en (I) la materialidad de los cuerpos como sustento para la consideración de una ontología relacional y (II) que dicha concepción relacional supone concebir los cuerpos como realidades no-acabadas sino en permanente formación, se argumenta que la novedad del planteamiento de Bottici radica en el situar la reflexión de la ontología relacional más allá del paradigma antropocéntrico. Así, más que contradecir a la teorización de Butler, Bottici radicaliza su propuesta poniendo en juego la materialidad no-humana en su ontología. Si bien Butler incluye las formas de vida no-humanas en su reflexión en torno a la interdependencia pero no analiza su relación en clave ontológica<sup>6</sup>, Bottici introduce dicha interacción en su noción de la transindividualidad. Dicha radicalización da cuenta, pues, que la ontología transindividual debe ser pensada en relación a la materia no-humana, y por tanto, constituyéndose como una *ecología* (Bottici, 2020, 295).

Every being is endowed with the capacity to affect and to being affected, and that is how they strive to persist in their being. We persist in our being not despite others, but through others: other humans, as well as through the other-than-human. As a consequence, «ecology» is nothing but *co-* affectivity, whereas «ecological thinking» is nothing but the thinking of co-affectivity as co-origination. We do not want to collapse ecology into an all-encompassing organicism, where the whole determines its parts: Co-affectivity is co-origination without an *arché* (Bottici, 2020, 294).

Para Bottici, la ontología de la transindividualidad puede pensarse como una ecología en medida que el régimen de co-afección que la constituye no se restringe a la interacción entre cuerpos humanos. Es decir, su propuesta anarcasfeminista dice de la inexistencia de un *arché*, esto es, de un principio ordenador que otorgue una superioridad ontológica a ciertas de las (trans)individualidades que la componen. Así pues, si bien la perspectiva antropocéntrica de la ordenación material de las especies había supuesto una jerarquía que situaba al hombre por encima de la materia –«man (on top of)>woman (on top of)>slave (on top of)>animal (on top of)>plants (on top of)>dead matter» (Bottici, 2020, 295)–, estableciendo con ella una relación de dominación y explotación, el anarcosfeminismo de Bottici reivindica el modo en que las formas de vida no-humanas son también constitutivas de la (trans) individualidad. Esto no es sino una consecuencia de la impronta del monismo ontológico spinozista en la propuesta de Bottici, ya que, en Spinoza, los procesos de individuación no son exclusivos del ser humano, sino que son «common

6 En palabras de Butler: «I would include concepts of interdependency, and not only those among living human creatures—for human creatures living somewhere, requiring soil and water for the continuation of life, are also living in a world where non-human creatures' claim to life clearly overlaps with the human claim, and where non-humans and humans are also sometimes quite dependent on one another for life» (Butler, 2020, 141).

(*communis*) to both human beings and other individuals, which are all to a different degree animate (*animatus*) (EII P13 Scholium)» (Bottici, 2020, 116)<sup>7</sup>.

Entonces, para demostrar este rasgo de la co-existencia como co-afectividad entre formas de vida humanas y no-humanas, Bottici se focaliza en la dimensión *infra-subjetiva* de los procesos de individuación. Es decir, fuera del marco de la intersubjetividad, el cual se centra en cómo los individuos interaccionan los unos con los otros –haciendo valer la dimensión inter-individual– dado un contexto social concreto –y la dimensión *supra*-individual– (Bottici, 2020, 121), la propuesta de Bottici pone de manifiesto la importancia de la dimensión *infra*-individual, es decir, de aquellos procesos que ocurren *en el interior* del individuo, y que tienen que ver con aquellas formas de materia no-humanas que lo componen. Para ejemplificar que dichos procesos se desarrollan conectando los niveles inter- y supra-individual con la esfera *infra*-individual, Bottici alude al «régimen fármaco-imaginal» argumentando cómo la disposición supra-individual de los cuerpos –y, por tanto, su localización geográfica en el capitalismo global racializado (Bottici, 2020, 292-293)– afecta a su composición *infra*-individual:

More broadly, at the *infra*- individual level, the asymmetry is that while some bodies can be voluntarily intoxicated with testosterone, citalopram, sertraline, and other common substances to produce pleasurable psycho-somatic effects, other bodies get involuntarily intoxicated with sulphur, endosulfan, mancozeb, and other common pesticides that are used on a massive scale in industrial farming in the global south (Bottici, 2020, 276-277).

Así, para Bottici, que el proceso de individuación ocurra también a nivel *infra*-individual no sólo enfatiza la influencia de las dimensiones *inter*- y *supra*- en la formación material de los cuerpos, sino que visibiliza en qué sentido la materia concreta que compone los cuerpos es también un indicador del contexto social en el que tienen lugar determinadas relaciones intersubjetivas, y, por tanto, puede ser una lente para entrever las distintas desigualdades globales (Bottici, 2020, 276).

Entonces, ¿Cómo dialogan las ontologías de Butler y Bottici? Recapitulando aquello que se ha ido apuntando a lo largo del ensayo, el desplazamiento a la ontología transindividual que Bottici tiene tres consecuencias esenciales para la reflexión de su propuesta anarcafeminista, y que, en mayor o menor medida, representan una radicalización respecto a la formulación de Butler.

En primer lugar, si (I) las formas de vida no-humanas que componen el medioambiente no son existencias independientes a la subjetividad sino que aparecen como constitutivas de ésta, y (II) no lo hacen de manera jerárquica –haciendo prevalecer la *scala naturae* que sitúa al hombre como principio único ordenador de dichas relaciones– sino que se disponen sin un *arché*, el anarcafeminismo de Bottici

7 Esta concepción spinozista, tal como apunta Bottici, está secundada por el materialismo cuántico feminista de Karen Barad: «In Barad's philosophy, it is not only the boundary between animal and vegetal that is questioned, but even that between animate and inanimate matter. By discussing Niels Bohr's quantum physics, Barad points out that even at the levels of the most elementary particles constituting matter, individuals do not pre-exist their interactions» (Bottici, 2020, 149).

es por definición un *ecofeminismo* que, en su objetivo de eliminar todo principio de dominación, se declina en términos de una *ecología queer* (Bottici, 2020, 261).

En segundo lugar, en la medida que la ontología del anarcafeminismo de Bottici propone una relectura del monismo spinozista en términos *transindividuales*, la visión dualista entre lo *material* –comúnmente asociado con lo natural, y siempre al acecho de caer en cierto esencialismo– y lo *inmaterial* –relacionado con la esfera de lo simbólico, y por tanto vinculado a la dimensión cultural– se ve profundamente cuestionada. En este sentido, la ontología transindividual de Bottici (I) cuestiona el paradigma donde se sitúan los planteamientos feministas culturalistas o naturalistas, que piensan el cuerpo en una relación de oposición a la cultura y (II) no jerarquiza un tipo de materia –humana– ante otro –no-humana– en el proceso de individuación, constituyéndose, en tanto que *ecofeminismo posthumano*, desde un «*igualitarismo ecocéntrico*»:

The transindividual philosophy is therefore a «posthuman philosophy,» because it emphasizes the self-organizing structure of all matter and thus contests the conceptual apparatus that sustains the nature versus culture dichotomy. But it also differs from vitalistic forms of post-humanism in that it argues that all bodies are to some extent animate, not just the humans, animals, and plants that have traditionally been considered as part of Earth’s living matter. It is therefore a more radical form of «ecocentric egalitarianism,» one that questions any hierarchical order of being at its very foundation (Bottici, 2020, 15).

En tercer lugar, y como consecuencia de la operatividad de una ontología transindividual más allá de la dicotomía material/simbólico, el anarcafeminismo de Bottici es capaz de articular una teoría procesual de la identidad en términos pluralistas. En este sentido, ante la pregunta por el significado detrás del significante *mujer*, en la medida que los cuerpos de las mujeres son entendidos como el resultado de procesos transindividuales de individuación, el anarcafeminismo hace de las *mujeres en plural* el sujeto de la lucha sin incurrir a una esencialización o normatividad *cis- o hetero*:

Only if we consider skin boundaries as the ultimate boundaries, can we classify bodies as males and females. [...] If we adopt this transindividual perspective, can we speak about «womanhood» outside of the modern/colonial gender system, and thus use that very term in order to include all those who identify themselves as women: feminine women, masculine women, transwomen, AFAB women, AMAB women, lesbian women, bisexual women, intersex women, ciswomen, asexual women, queer women, and so on and so forth (Bottici, 2020, 294).

Por tanto, podemos afirmar que tanto la propuesta de Butler como la de Bottici, al tratar la coexistencia desde la relación entre los cuerpos –una relación que materialmente los constituye– permite pensar la red como *referente ontológico fundamental* de la coexistencia. Ahora bien, mientras que el análisis de Butler se centra en el estudio de las dimensiones -inter y -supra subjetivas, el anarcofeminismo de Bottici amplía la reflexión hacia la *transindividualidad*, y por tanto, atiende, sin prio-

rizar ningún único arché, a las dimensiones *supra-*, *inter-* e *intra-* de los procesos de individuación.

Ahora bien, ¿Cómo declinar esta reflexión ontológica sobre la red en clave política? Centrando la reflexión en los cuerpos de las mujeres, proponemos pensar la red, en un primer momento, en relación con el paradigma de la *violencia* –con tal de poner de manifiesto el carácter *estructural* de la violencia a la que están sometidos los cuerpos de las mujeres, y, por tanto, expuestos a una situación de *precarización*–; y, de otro, en relación con el paradigma de la *emancipación* –con el objetivo de hacer operativa una propuesta ético-política emancipatoria que haga manifiesto el carácter reticular de la existencia.

#### 4. Red y violencia

Si la *red* se establece como la figura que manifiesta el carácter relacional de la existencia, y, por tanto, afirma la existencia en tanto que relación, específicamente, como relación entre cuerpos, ¿Cómo se puede pensar la *violencia* en relación con la estructura reticular de la existencia? ¿En qué sentido la red puede estar expuesta a ser desarticulada?

Antes de trazar dicha relación, es importante manifestar que Butler, a lo largo de su obra *The Force of Non-Violence*, cree fundamental no reducir el análisis de la violencia a la figura del *golpe* –y, por tanto, focalizar su estudio solamente en su dimensión material–, ya que ésta siempre tiene lugar de forma *sistémica*. En este sentido, Butler argumenta que las expresiones de violencia física siempre operan en relación con estructuras más amplias de violencia racial, generizada y sexual, por lo que es fundamental que la crítica de la violencia se dirija en su ámbito institucional y estructural (Butler, 2020, 3-12). Así, teniendo su dimensión estructural en cuenta, Butler entiende que la violencia opera *debilitando sistémicamente a los cuerpos*, por lo que, al considerar la existencia de forma relacional y corpórea, la violencia sistémica se puede definir como un *ataque a la estructura del ser mismo*:

Structural forms of violence take their toll on the body, wearing the body down, de-constituting its corporeal existence. [...] The figure of the physical blow cannot describe the full spectrum of violence; indeed, no one figure can. We could begin to construct typologies, as many people have, but the lines between types of violence tend to blur. In the act, types of violence do blur, which is one reason a phenomenological account of how violence works as «an attack on the structure of being» is so important to a critique of institutional and structural violence, and especially that of carceral violence (Butler, 2020, 138).

De este modo, dice Butler, el carácter ontológico de la violencia debe ser concebido como el ataque a la interdependencia, es decir, específicamente, como *la ruptu-*

ra de aquellos *lazos sociales* que constituyen la estructura reticular del ser en común<sup>8</sup> (Butler, 2020, 16). Por tanto, en la medida que la existencia se concibe en términos relacionales –declinada, de acuerdo con el análisis de la concepción butleriana, en términos de *interdependencia* y de *vulnerabilidad*– Butler expone como la violencia estructural, ataca a esa interdependencia, y, por tanto, vulnerabiliza, *precariza* aquellos cuerpos cuyas vidas se consideran *prescindibles*, es decir, que no son *merecedoras de ser lloradas* (Butler, 2020, 23).

En este sentido, y atendiendo a la violencia sistémica a la que están sometidos los cuerpos de las mujeres en la matriz heterosexual de poder (Butler, 1990, 194), Butler ve en la realidad estructural del *feminicidio* la ejemplificación de cómo las vidas de las mujeres –y de las personas trans, queer y racializadas (Butler, 2020, 190)– no son consideradas igualmente valiosas que aquellas vidas de los hombres, ya que su muerte –a través de múltiples operaciones, como el hecho de desestimar el crimen, culpar a la víctima o patologizar al asesino (Butler, 2020, 190)– es permitida y perpetuada por la estructura:

If feminicidio is understood as producing sexual terror, then these feminist and trans struggles are not only bound together (as they should be) but linked to struggles of queer people, of all those fighting homophobia, and of people of color who are disproportionately the target of violence or abandonment [...]. As individual and awful as each of these losses surely is, they belong to a social structure that has deemed women ungrievable. The act of violence enacts the social structure, and the social structure exceeds each of the acts of violence by which it is manifested and reproduced. These are losses that should not have happened, that should never happen again: Ni Una Menos. (Butler, 2020, 190).

Al hilo del análisis butleriano, Bottici piensa la violencia sistémica contra los cuerpos de las mujeres en relación con la estructura de poder de la *andocracia* –*menocracy*– (Bottici, 2020, 276). Para Bottici, mientras que el patriarcado aún remite a una estructura de poder fundamentada en un *arché* –la ley del macho cabeza de familia–, la andocracia alude al poder (*cratos*) que los hombres cisgénero, en tanto que primer sexo, siguen ejerciendo sobre los otros sexos y géneros que no se constituyen como primeros sino como *segundos* (Bottici, 2020, 2). En este sentido, dice Bottici, ante un posible camuflaje de la dominación masculina en el contexto de ciertas sociedades contemporáneas, el desplazamiento teórico del patriarcado a la andocracia no sólo (I) permite señalar las formas de violencia estructural ejercidas por el primer sexo –ya que la andocracia puede estar vigente aún cuando el patriarcado ya no opera como dispositivo de dominación– sino que (II) también atenta contra el sesgo eurocentrista que puede adoptar un análisis del patriarcado basado en la familia nuclear:

Menocracy can thrive even where patriarchy seems to be in decline. Given that

8 En sus palabras, «In other words, we can assert in a general way that social interdependency characterizes life, and then proceed to account for violence as an attack on that interdependency, an attack on persons, yes; but perhaps most fundamentally, it is an attack on «bonds»» (Butler, 2020, 16).

it is not tied to the concept of the family, «menocracy» is a much more malleable tool to travel across different social and cultural contexts, including those, both inside and outside of the West, where, as we have seen, the family is not gendered at all. If Oyèrónke Oyěwùmí is right that white feminism is like a snail, because wherever it goes it brings with it the assumptions derived from the Western nuclear family, then moving towards the concept of menocracy is a way to leave some of those assumptions behind and travel more lightly (Bottici, 2020, 276).

Así, y poniendo el foco en la dimensión *material* de la violencia, Bottici expresa como aquellos cuerpos que corresponden al segundo sexo son víctimas de un sistema global de *transmisoginia* que, llevado a cabo en la forma de un *feminicidio* sistémico<sup>9</sup>, goza de la complicidad del estado, ya sea en forma de un castigo que nunca llega o mediante la impunidad:

Gender violence affects not only women who were assigned female at birth, but also includes transwomen and other gender-nonconforming bodies who are the target of a worldwide femicide. The term «transmisogyny» has been coined, for instance, in order to point out how transphobia and misogyny can go hand in hand and actually mutually reinforce each other. Along with «femicide,» that is, the killing of single females, there is an ongoing «femicide,» that is, a comprehensive and systematic discrimination and outright killing of femina that often takes place with state complicity, either in the form of delayed punishment or through impunity (Bottici, 2020, 3).

Por tanto, considerando las aportaciones de Butler y Bottici, afirmamos que la violencia estructural opera, en un sentido general, como el debilitamiento de los lazos sociales que posibilitan la vida de los cuerpos, y, que dicha violencia, específicamente, se pone de manifiesto en los cuerpos del *segundo sexo* negándoles su valor, y, por tanto, exponiéndolos a una situación de precarización justamente por el hecho de ser considerados *prescindibles*.

## 5. Red y emancipación

Entonces, si la red se constituye como la condición ontológica fundamental que posibilita la vida, y la operación de la violencia estructural puede ser concebida, precisamente, como la debilitación de dicha reticularidad, ¿Cómo puede la red, en tanto que referente fundamental de la existencia, hacerse valer en una propuesta ético-política emancipatoria? ¿Cómo hacer operativa dicha reticularidad en clave

9 Paralelas al feminicidio, existen, para Bottici, una inabundancia de prácticas de violencia contra los cuerpos de las mujeres: «plantar fasciitis, rape and osteoarthritis, phallocracy and metatarsalgia, sexual harassment and bunions, brain wash and pump bump, unpaid housework and hammer toes, denial of abortion rights and bone spurs, gender pay gap and ankle sprains, femicide and foranimal stenosis, gender mutilation and stress fractures, lower back pain, and cramps and spasms... (Bottici, 2020, 298)».

de praxis políticas? Para apuntar una posible respuesta a estas interrogaciones, se propone considerar las alianzas entre el análisis de la ética de la no-violencia de Butler y el anarcafeminismo de Bottici.

Bottici, como se ha señalado a lo largo del presente ensayo, no ve el anarcafeminismo como una praxis contrapuesta al planteamiento de Butler, sino que encuentra en ellas fundamentos comunes que hacen posible hablar en términos de *convergencia* (Bottici, 2020, 95). En este sentido, Bottici argumenta que ambas (I) trabajan con una comprensión multidimensional del carácter ontológico de la violencia y comparten el compromiso de abordarla de manera crítica, y (II) coinciden en que la declinación política de la violencia se expresa el sometimiento de los cuerpos de las mujeres (Bottici, 2020, 95). Ahora bien, considerando dichas convergencias, ¿Cuál es la especificidad de cada propuesta de praxis política y en qué sentido dialogan?

Por lo que hace al planteamiento de Butler, su propuesta sitúa la emancipación en el paradigma de la *igualdad radical*, argumentando que todas las vidas merecen ser lloradas, y, por tanto, que todas las vidas deben hacer parte de los procesos de *duelo* (Butler, 2004, 20). Dicha igualdad radical en el merecimiento del duelo conforma, para Butler, el fundamento de una ética de la no-violencia, que quiere combatir las estructuras biopolíticas de dominación que distinguen, a través de estructuras de poder sexual, racial y de clase aquellas vidas que merecen ser lloradas –y, por tanto, que deben ser mantenidas– de aquellas no merecedoras de su duelo –y que, de algún modo, se dan ya por perdidas, por lo que se encuentran más expuestas a las estructuras de dominación (Butler, 2020, 21):

To understand this, I propose that we think first about an ethics of nonviolence that presupposes forms of dependency, and interdependency, that are unmanageable or that become the source of conflict and aggression. Second, I propose that we consider how our understanding of equality relates to the ethics and politics of nonviolence. For that connection to make sense, we would have to admit into our idea of political equality the equal grievability of lives. For only a departure from a presumptive individualism will let us understand the possibility of an aggressive nonviolence: one that emerges in the midst of conflict, one that takes hold in the force field of violence itself (Butler, 2020, 40).

Así, para Butler, dicha ética de la no-violencia se basa en la atribución del estatuto ontológico del duelo a todas las vidas por igual, específicamente, reconociendo el valor incalculable de cada una de ellas (Butler, 2020, 103). En este sentido, para que dicha atribución ontológica pueda darse, según Butler, no sólo debe ser atribuida por una comunidad, dentro de los términos de un discurso, de una política concreta o de una institución, sino que se debe asegurar el establecimiento de las condiciones que harán efectivo dicho reconocimiento (Butler, 2020, 105). En otras palabras, el establecimiento de las condiciones del reconocimiento por parte de la comunidad implican la creación de una red, simbólica y material que, mediante una *militancia del duelo*, luche para asegurar la vida –y su duelo– de los cuerpos que la componen:

But my point is that people can be grieved or bear the attribute of grievability only to the extent that loss can be acknowledged; and loss can be acknowledged

only when the conditions of acknowledgment are established within a language, a media, a cultural and intersubjective field of some kind. Or, rather, it can be acknowledged even when cultural forces are working to deny that acknowledgment, but that requires a form of protest: one that can break apart the obligatory and melancholic norm of disavowal, activating the performative dimension of public grieving that seeks to expose the limits of the grievable and establish new terms of acknowledgment and resistance. This would be a form of militant grieving that breaks into the public sphere of appearance, inaugurating a new constellation of space and time (Butler, 2020, 106).

Por tanto, para Butler, con tal de hacer frente a la violencia que sufren los cuerpos de las mujeres, es necesario poner de manifiesto el valor incalculable de todas las vidas, por lo que la emancipación debe dirigirse hacia la consecución de la *igualdad radical* entre todos los cuerpos.

De acuerdo con el planteamiento de Butler, Bottici también piensa la emancipación en términos de igualdad. Para Bottici, ante un sistema de dominación que funciona sin *arché*, es decir, en un sistema multidimensional de opresión en el que las diferentes formas de dominación se combinan entre sí y, por tanto, no se puede establecer un único factor que explique el sistema androcrático de poder masculino en su totalidad (Bottici, 2020, 287-288), la praxis política emancipatoria feminista no debe luchar contra un sistema de opresión concreto –el sexo, la raza, el capital...–, sino que debe dirigirse contra la erradicación de todas las formas de opresión (Bottici, 2020, 35). Esto significa, para Bottici, (I) que la emancipación debe ser pensada incluyendo *todos* los cuerpos y no sólo aquellos cuerpos privilegiados del movimiento y, por tanto, (II) que la emancipación dependerá, en palabras de Audre Lorde, de la capacidad de *relacionarnos dentro de la igualdad*:

As Audre Lorde observed: «Our future survival is predicated upon our ability to relate within equality. As women, we must root out internalized patterns of oppression within ourselves if we are to move beyond the most superficial aspect of social change. Now we must recognize differences among women who are our equals, neither inferior nor superior, and devise ways to use each other's difference to enrich our visions and joint struggles. The future of our earth may depend upon the ability of all women to identify and develop new definitions of power and new patterns of relating across difference» (Bottici, 2020, 38).

Ahora bien, lejos de defender una concepción esencialista de la igualdad –fundamentada en identidades estancas– y en sintonía con su ontología de la transindividualidad, Bottici piensa la emancipación como el establecimiento de una *relación igualitaria entre los cuerpos*, eliminando, así, *toda jerarquía, todo arché*, que permita la dominación de unos cuerpos frente a otros. Esta manera de pensar la emancipación hace eco de la herencia anarquista del pensamiento de la autora, ya que pone de manifiesto el carácter *indivisible de la libertad*: «one cannot be free, unless everybody else is also equally free (Bottici, 2020, 8-41)».

De este modo, para Bottici, la emancipación del segundo sexo, en tanto que necesariamente debe implicar la emancipación de todos los cuerpos, rompe con la



ordenación masculina del poder —«man (on top of)>woman (on top of)>slave (on top of)>animal (on top of)>plants (on top of)>dead matter» (Bottici, 2020, 295)–. En este sentido, la praxis política emancipatoria, en la medida que disuelve toda estructura jerárquica entre cuerpos, no solamente supone la liberación de las mujeres, sino también de todos los otros cuerpos:

If I cannot be free unless I live surrounded by people who are equally free—so, unless I live in a free society—then the subjection of women cannot be reduced to something that concerns only a part of the society: A patriarchal society is oppressive for everybody, despite harming some more than others, precisely because nobody can be free on their own. And this is something that we tend to forget: patriarchy is not just a women’s issue. As He Zhen put it, liberation of women means no more submissive women and no more submissive men—and thus, we may add, no submission at all. (Bottici, 2020, 38).

Por tanto, en la propuesta de Bottici, la exigencia de la libertad implica que la praxis emancipatoria anarcafeminista lucha para la liberación de todos los cuerpos. En este sentido, Bottici concibe que la liberación siempre se efectuará, necesariamente, en *red*, es decir, y aquí coincide con Butler: la liberación será la liberación de todos los cuerpos actuando en relación.

## 6. Conclusiones

A modo de conclusión, se puede afirmar, en primer lugar, que tanto la *ontología social* de Butler basada en la interdependencia y la vulnerabilidad como la *ontología de la transindividuidad* de Bottici hacen de la red el *referente ontológico fundamental* de la coexistencia. Así, tomando el cuerpo como el punto de partida de su análisis, ambas autoras afirman que (I) es debido al carácter corpóreo de la existencia que la vida tiene lugar reticularmente, es decir, en tanto que red estructural de cuerpos en relación, y (II) es a causa de dicha relación que los cuerpos no sólo subsisten, sino que se constituyen materialmente, especialmente, (III) siendo su carácter *sexuado* efecto de dicho proceso de formación.

A este respecto, es importante resaltar que la noción de *transindividuidad* de Bottici supone una radicalización de la ontología de Butler en la medida que introduce, situándolos en el mismo plano, los cuerpos no-humanos como constitutivos del proceso de individuación. De ahí que el anarcafeminismo de Bottici, al considerar las especies no-humanas como parte fundamental de su ontología, se decline también en términos de una *ecología queer*.

En segundo lugar, al llevar el análisis ontológico de la *red* al estudio de la violencia, se ha argumentado que tanto para Butler como para Bottici la violencia estructural opera debilitando a los cuerpos, específicamente, aquellos cuerpos que no se adecúan al sistema de dominación masculina. En este sentido, ambas autoras denuncian que los cuerpos de las mujeres son objetos paradigmáticos de dicha violencia, y concluyen que el efecto de dicha violencia estructural (I) no sólo niega

el valor particular sus vidas, es decir, de las vidas de aquellos cuerpos que constituyen el *otro* –el segundo– sexo del hombre, sino que (II) en su operatividad, la dominación masculina debilita los lazos sociales que posibilitan la vida de *todos* los cuerpos en su conjunto, minando así el carácter reticular de la coexistencia.

En tercer lugar, y entendiendo la violencia como el debilitamiento de los lazos sociales que constituyen la coexistencia, se han presentado las propuestas de Butler y Bottici como programas ético-políticos que *reivindican la red* como figura esencial de la emancipación. Se trata, para ambas autoras, de luchar contra las estructuras jerárquicas de dominación que organizan los cuerpos a través de la construcción de una *relación igualitaria* entre cuerpos. Es desde este punto de articulación común, pues, que el anarcofeminismo de Bottici y su política de la igualdad radical basada en el carácter indivisible de la libertad dialoga con la propuesta de la ética de la no-violencia de Butler, quien defiende la igualdad radical de los cuerpos abogando por una militancia del duelo que asegure que todas las vidas puedan ser lloradas. Así, ante un debilitamiento del carácter reticular de la existencia por parte de los dispositivos de dominación, ambas corrientes feministas se entrelazan en una praxis emancipatoria que llega a ser compartida: *Not one less! Ni una Menos! Either all, or none of us will be free.*

## 7. Referencias

- BOTTICI, Chiara (2020). *Anarchafeminism*. London: Bloomsbury
- BUTLER, Judith (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge
- (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*. London, New York: Routledge
- (2004). *Precarious life. The power of mourning and violence*, London, New York: Verso
- (2009). *Frames of War. When Is Life Grievable?* London, New York: Verso
- (2005). *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press
- (2020). *The Force of Nonviolence*, New York: Verso. Disponible en: <https://www.perlego.com/book/1324254/the-force-of-nonviolence-pdf> (Fecha de consulta: 8/2/22).
- DE LAURETIS, Teresa (1999). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y horas
- ETTINGER, L. Bracha (2019). *Proto-ética matricial: Ensayos filosóficos sobre el arte y el psicoanálisis*, trad. Julián Daniel Gutiérrez Albilla. Barcelona: Gedisa
- GATENS, Moira (1996). *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. London: Routledge.
- NANCY, Jean-Luc (1983). *La comunidad desobrada*, trad. Pablo Perera. Madrid: Arena Libros (2001)
- NANCY, Jean-Luc (2000). *Corpus*, Paris: Métailié.

Recibido el 30 de marzo de 2022  
Aceptado el 6 de mayo de 2022  
BIBLID [1132-8231 (2022): 17-35]