

INTIFADA ESTUDIANTIL: APUNTES SOBRE EL DISCURSO VALIENTE Y LA PERFORMATIVIDAD CORPORAL

Student Intifada: Notes on Fearless Speech and Bodily Performativity

LAURA VALLEJO JURY

Pontificia Universidad Javeriana

lauravallejo35@outlook.com

Recibido: 16/10/2025

Aceptado: 14/05/2026

Resumen

A partir del 17 de abril de 2024 en la Universidad de Columbia en Nueva York, nace la Intifada Estudiantil con el *Gaza Solidarity Encampment*. Esta forma de manifestación aparece como fenómeno político con estrecha relación con las nociones de discurso valiente y performatividad corporal en la obra de la filósofa Judith Butler, las cuales expanden conceptos enmarcados por la tradición filosófica en el individualismo; permitiendo que sean pensados desde la colectividad de los cuerpos interdependientes y su necesidad de reivindicarse a través de su verdad.

Palabras clave: Intifada estudiantil; discurso valiente; performatividad corporal; interdependencia.

Abstract

From April 17, 2024, at Columbia University in New York, the Student Intifada is born with the *Gaza Solidarity Encampment*. This form of demonstration appears as a political phenomenon closely related to the notions of fearless speech and performativity in the work of the philosopher Judith Butler, which expands concepts framed in individualism by the philosophical tradition, allowing them to be thought of from the collectivity of interdependent bodies and their need to claim their rights through their truth.

Keywords: Student Intifada; fearless speech; performativity; interdependence.

Intifada estudiantil: Apuntes sobre el discurso valiente y la performatividad corporal

1. Introducción

El presente artículo explora los conceptos de discurso valiente y performatividad corporal presentes en las obras *Sin miedo: Formas de resistencia a la violencia de hoy* y *Cuerpos aliados y lucha política*:

Hacia la performatividad de la asamblea de la filósofe y activista estadounidense Judith Butler, tomando como referencia, en paralelo, el fenómeno político de la Intifada estudiantil en los campus universitarios a lo largo de Estados Unidos.

Con este fin, en un primer momento se esboza el contexto de la Intifada estudiantil en tanto que manifestación de solidaridad con la causa por la liberación del pueblo palestino,¹ estableciendo las relaciones generacionales, diaspóricas e históricas de esta con la primera Intifada, ocurrida entre 1987 y 1993 en los territorios bajo ocupación de Cisjordania y Gaza. Se enuncia también el rechazo del cuerpo estudiantil a la complicidad de las instituciones educativas con el proyecto colonial israelí. En segunda instancia, se trabaja la aproximación de Judith Butler al concepto de *parresía* desde su lectura de Foucault, y la ampliación de este en el discurso valiente como herramienta política que supera la individualidad de la ética de la virtud. Finalmente, se aborda la propuesta de performatividad corporal, en la cual hay una expansión no solo de la performatividad, como fue inicialmente planteada por John L. Austin, sino también de la agencia, gracias al reconocimiento de la importancia de las relaciones de interdependencia, las cuales sostienen la vida humana y, por lo tanto, las luchas políticas que tienen como primer escenario los cuerpos.

¹Ya que es imposible condensar la complejidad de un pueblo y su historia en un pie de página, he resuelto aclarar que, en lo que a este artículo respecta, el uso del nombre “pueblo palestino” refiere a los palestines dentro del territorio y en la diáspora a nivel global, que han experimentado y resistido la colonización y el genocidio por parte del ente sionista de Israel en colaboración con sus aliados, especialmente Estados Unidos.

Esta referencia la hago desde múltiples esferas, a saber, la histórica, política y cultural.

En primer lugar, en la esfera histórica, ubico el inicio de la ocupación en los finales de la década de 1870, donde ya existía registro en los escritos de Yusuf Diya' al-Khalidi de actividad proto-Sionista en el territorio con la llegada de judíos europeos colonizadores (Khalidi, 2020, pág. 4). Elijo esta fecha, pues fechas oficiales como 1948 (año en el que se firma la declaración de Balfour), tienden a naturalizar la presencia de los sionistas europeos en el territorio; dificultando la comprensión del proceso colonial como uno paulatino y muy bien organizado desde Europa. Además, apoya la narrativa del supuesto “conflicto” entre dos partes iguales, desdibujando la asimetría de poder que desde un inicio fue pilar del proyecto colonial de la creación de Israel como Estado judío en Palestina.

En segundo lugar, en la esfera política, tomo a todos los nativos del territorio y la diáspora, pues los diferentes actores políticos que han sido reconocidos institucionalmente a lo largo de la ocupación tienden a volverse inteligibles únicamente en la medida en que: 1) se acoplan y obedecen a dinámicas de los opresores, participando en negociaciones mediadas por entidades supranacionales como la ONU (como fue el caso de la OLP) (Saïd, 1989) o, 2) pueden ser instrumentalizados desde una mirada orientalista, en la que su inclusión en las narrativas dominantes sirven el propósito de deslegitimar la resistencia y la lucha por la liberación, como desafortunadamente ha sido el caso del ejército de liberación Hamás (a quienes han etiquetado desde lógicas racistas, imperialistas e islamofóbicas como “terroristas”, “salvajes”, entre otros rótulos que otrora han sido utilizados para referirse a otros grupos o líderes políticos que persiguieron y lograron la liberación de sus pueblos, como Nelson Mandela).

Finalmente, en la esfera cultural, tomo a todos los nativos del territorio y la diáspora, pues considero fundamental recalcar que un elemento central del proyecto colonial sionista es el propósito de borrar la cultura palestina vía el exterminio de los palestines y la apropiación de sus elementos culturales, cuya preservación ha sido crucial en la lucha por la liberación. Esto podemos verlo en la carga política de las kufiyyat, que hoy se han convertido en símbolo de solidaridad con la causa.

2. Intifada estudiantil

We are a nation of displaced dreamers
Heritage keepers
Overpaid leaders
By definition we are over achievers
Underpaid teachers of life
Can you hear us?
Saint Levant

En el marco de las múltiples y diversas movilizaciones ocurridas en 2024 en solidaridad con la liberación del pueblo palestino, hubo un tipo de manifestación que tomó gran fuerza a nivel global a partir del mes de abril: a saber, los campamentos universitarios establecidos en los campus de más de veinticinco países a nivel global.

Abarcando más de 130 universidades en Estados Unidos, la ocupación de los campus que comenzó el 17 de abril de 2024 en la Universidad de Columbia en Nueva York con el *Gaza Solidarity Encampment*, se convirtió en la forma en que el estudiantado priorizó el compromiso con la liberación colectiva por sobre la aceptación tácita de los vínculos entre sus instituciones y el proyecto colonial israelí (AJLabs, 2024).

Ahora bien, ¿en qué radica esa complicidad rechazada por el cuerpo estudiantil? En un conjunto de nexos políticos, económicos y académicos entre las distintas universidades y los Estados de Israel y Estados Unidos, que se materializan principalmente a través de la financiación de la ocupación y el genocidio.

Si bien los reclamos y exigencias del cuerpo estudiantil a cada institución dependían de los nexos particulares de esta con Israel, la consigna general era clara: crear campamentos, llamados Zonas de Liberación (*liberated zones*) como forma de oponerse a la complicidad institucional y manifestar solidaridad con Palestina.

Estas muestras de solidaridad colocaron sobre la mesa, también, un trayecto de resistencia palestina dentro de las instituciones mismas, pues durante años estudiantes y colaboradores pertenecientes a la diáspora o posicionados en alianza con esta, han experimentado diversas formas de persecución y censura por impulsar la misión del movimiento BDS (Boycott, Divestment and Sanctions), realizar investigaciones sobre Palestina o manifestar cualquier desacuerdo con el proyecto colonial sionista. (Gowayed, 2024)

Parte de esta censura se vio en la cobertura de las manifestaciones realizada por la prensa tradicional estadounidense, donde los campamentos se caracterizaron como algo in promptu y agresivo; cuando fueron, de hecho, intempestivos pero organizados de manera pacífica por grupos estudiantiles y civiles con años de experiencia como el *Students for Justice in Palestine (SJP)* fundado en 2001 en

University of California, Berkeley² (Marshi, 2025).

Esta forma de protesta no surgió en el vacío. Por el contrario, hace parte de una genealogía histórica de resistencia popular palestina y es memoria viva de la lucha generacional que se ha sostenido por décadas en los territorios bajo ocupación, por lo que la elección del término “Intifada Estudiantil” está lejos de ser baladí.

Es decir, el movimiento articulado por estos grupos y sus aliados tomó el nombre de *Student Intifada* o Intifada Estudiantil, remarcando que, lejos de reproducir lógicas de salvacionismo blanco centradas en el protagonismo individual, es una expansión de la Intifada que un día nació en Gaza y Cisjordania, y hoy toma el corazón del complejo militar, industrial y académico del mayor aliado de Israel.

Para entender esto, vale la pena elaborar brevemente sobre qué ha sido la Intifada (مُضَافَتْنَا). Traducida del árabe al español, intifada significa agitación, levantamiento o sacudida. Es el nombre que se le ha dado a las olas de resistencia palestina contra la ocupación de su territorio y la limpieza étnica de su pueblo, de las cuales se han registrado dos principales: la primera, entre 1987 y 1993, y la segunda, entre 2000 y 2005.³

En su ensayo *Intifada and Independence*, publicado en 1989, Edward Said describe la Intifada, en ese entonces en pleno desarrollo, como una afirmación colectiva de voluntad, identidad y agencia por la liberación nacional, nacida de las comunidades en los territorios de Cisjordania y Gaza un 9 de diciembre de 1987.

What is most impressive is the sense that the intifada demonstrated of a collectivity or community finding its way together. The source of this is the organic nationhood that today underlies Palestinian life. For the first time Palestinians exposed themselves to it, allowed themselves to be guided by it directly, offered themselves to its imperatives. Instead of individuals and private interests, the public good and the collective will predominated. Leaders were never identified. Personalities were submerged in the group.⁴ (Said, 1989, p. 20)

En su obra *A Hundred Years' War on Palestine: A History of Settler Colonialism and Resistance, 1917-2017*, Rashid Khalidi dedica sendos capítulos a la Primera y Segunda Intifada, ubicándolas como respuestas a la quinta y sexta declaraciones de guerra el pueblo palestino. Sin embargo, me enfocaré en su desarrollo sobre la primera, pues considero guarda mayor relación con la desobediencia civil⁵ de la

²El SPJ es, de hecho, uno de los grupos estudiantiles que surge tras la desintegración de la *General Union of Palestinian Students* (GUPS) tras los acuerdos de Oslo. La GUPS fue fundada en 1959 en El Cairo, Egipto, con el fin de representar a los estudiantes de la diáspora palestina tanto en países del mundo árabe como de Occidente.

³Aunque no se considera una tercera a nivel oficial, hubo una llamada “la Intifada de los cuchillos” entre 2015 y 2016.

⁴Lo más impresionante es el sentido de colectividad o comunidad que la intifada demostró al avanzar unida. La fuente de esto es la identidad nacional orgánica que subyace en la vida palestina hoy. Por primera vez, los palestinos se expusieron a ella, se permitieron ser guiados directamente por ella, se ofrecieron a sus imperativos. En lugar de individuos e intereses privados, predominaron el bien público y la voluntad colectiva. Nunca se identificaron líderes. Las personalidades se disolvieron en el grupo.

⁵Me refiero a las múltiples y diversas formas de resistencia a la ocupación y el genocidio por parte de la población civil, independiente de formas de organización militar.

Intifada estudiantil.

Al igual que Said, en *The Fifth Declaration of War, 1987-1995*, Khalidi reflexiona sobre el carácter popular de la primera Intifada. A pesar de que la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) logró capitalizar políticamente este movimiento –culminando en el controversial reconocimiento del Estado de Israel tras los Acuerdos de Oslo en 1993–, la Intifada nació como un levantamiento popular autónomo desde los territorios ocupados, organizado en comités locales, huelgas generales, boicots y acciones de desobediencia civil. (Khalidi, 2020)

Durante el primer año de intifada, jóvenes, mujeres, trabajadores y líderes comunitarios de Gaza y Cisjordania, de manera predominantemente no violenta y desarmada, demostraron que la sociedad palestina bajo ocupación se oponía al *status quo* y apoyaba la resistencia organizada.

The First Intifada was an outstanding example of popular resistance against oppression and can be considered as being the first unmitigated victory for the Palestinians in the long colonial war that began in 1917. [...] Its unifying effect and largely successful avoidance of firearms and explosives helped to make its appeal widely heard internationally, leading to a profound and lasting impact on both Israeli and world public opinion.

This was no accident: the intifada was explicitly aimed not only at mobilizing Palestinians and Arabs, but also at shaping Israeli and world perceptions. That this was a key objective was clear from many of the tactics used, and also from the sophisticated and effective communication strategies of those who were able to explain to international audiences what the intifada meant. These included articulate and worldly activists and intellectuals inside Palestine [and] those outside of Palestine, among them Edward Said and Ibrahim Abu Lughod.⁶ (Khalidi, 2020, p. 174)

Al igual que en la primera Intifada, en la Intifada estudiantil la oposición al *status quo* organizada de forma no violenta y evitando la jerarquización del movimiento han sido dos rasgos predominantes, junto con el discurso valiente y la performatividad corporal de la asamblea, los cuales desarrollaré a continuación de la mano de los filósofos Judith Butler y Michel Foucault.

⁶La Primera Intifada fue un ejemplo sobresaliente de resistencia popular contra la opresión y puede considerarse como la primera victoria total de los palestinos en la larga guerra colonial que comenzó en 1917. [...] Su efecto unificador y la evitación, en gran medida exitosa, del uso de armas de fuego y explosivos contribuyeron a que su mensaje se escuchara ampliamente a nivel internacional, lo que llevó a un impacto profundo y duradero en la opinión pública tanto en Israel como a nivel global. Esto no fue un accidente: la Intifada tenía como objetivo explícito no solo movilizar a palestinos y árabes, sino también moldear las percepciones israelíes y globales. Que este fuera un objetivo clave se evidenció en muchas de las tácticas utilizadas, así como en las estrategias de comunicación sofisticadas y eficaces empleadas por quienes lograron explicar al público internacional lo que significaba la Intifada. Entre ellos se encontraban activistas e intelectuales elocuentes y cosmopolitas, tanto dentro de Palestina como fuera de ella, entre los que destacan Edward Said e Ibrahim Abu Lughod.

3. Discurso valiente colectivo

And if you have a problem with me speaking up,
You can tell my assistant 'cause I don't give a fuck.
Imagine thinking you can censor us.

Saint Levant

Antes de presentar el desarrollo del discurso valiente colectivo en la obra de Butler, es necesario detenerse para contextualizar el concepto de *parresía* en el mundo antiguo, pues si bien el presente artículo se centra en lo elaborado por Butler a partir de su lectura de la investigación de Foucault, es necesario reconocer los desarrollos primigenios de los cuales se valió el pensador francés para hacer sus estudios. Con este fin y de la mano del filósofo y prominente experto en Foucault, Edgardo Castro, procedo a realizar un mapeo general de la *parresía* en la antigüedad.

La *parresía*⁷ puede, desde el análisis que hace Castro de la obra de Foucault, aproximarse desde tres momentos de su desarrollo. Un primer momento en la época helenística (323-30 a.C.) donde aparece como una práctica de sí⁸ (Castro, 2011, p. 288). Un segundo momento donde da un paso de la praxis política a la filosófica en la antigüedad clásica (499-323 a.C.),⁹ es decir, donde se recogen los antecedentes genealógicos de lo que será la *parresía* como práctica en la época helenística (Castro, 2011, p. 289).

Y, finalmente, un tercer momento, entre los siglos V y IV a.C.,¹⁰ en el que la *parresía* aparece desplazándose de la política a la ética filosófico-socrática, perdiendo su carácter colectivo a partir de la afirmación de la imposibilidad de que exista una práctica parresiástica en la democracia. (Castro, 2011)

Este desplazamiento es el que precisamente motiva a Butler a retomar el carácter político de la *parresía* en un contexto contemporáneo, pero en diálogo con la investigación del mundo antiguo realizada por Foucault.

Judith Butler abre su conferencia *Discurso valiente y resistencia*, impartida el 29 de abril de 2018 en el teatro *Hebbel am Ufer* de Berlín, advirtiendo que hará un tratamiento del concepto foucaultiano de *parresía*, en aras de comprender el fenómeno contemporáneo de las asambleas políticas, especialmente las que ocurren por fuera de la formalidad parlamentaria, de manera espontánea y con un potencial democrático (Butler, 2020, p. 11).

Con este fin, toma la definición de *parresía* ofrecida por Foucault en sus conferencias tituladas *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia*,¹¹ donde adapta a un público angloparlante y menos especializado a nivel filosófico sus lecciones del curso *Le Gouvernement de soi et des autres*.¹² Aquí la *parresía*¹³ aparece como un discurso verdadero de carácter valiente y de origen moral.

⁷Traducida del griego *παρρησία* al latín como *libertas*, y del latín a otras lenguas romances como *hablar francamente*.

⁸Este momento de la *parresía* en la antigüedad es investigado por Foucault en su obra *L'herméneutique du sujet* (1982).

⁹Este momento de la *parresía* en la antigüedad es investigado por Foucault en su obra *Le gouvernement de soi et des autres* (1983).

¹⁰Este momento de la *parresía* en la antigüedad es investigado por Foucault en su obra *Le courage de la vérité* (1984).

¹¹Otoño de 1983 en la Universidad de California en Berkeley.

¹²Impartido en el *Collège de France* entre 1982 y 1983 en París.

¹³Tomo como referencia la transcripción de las conferencias publicadas como *Fearless Speech* (2001) bajo la edición de Joseph

En la interpretación de Butler:

Para que una modalidad de discurso cuente como *parresía*, tienen que existir una correspondencia entre la creencia en lo que se dice y la verdad de lo que se dice. [...] Se cumplen tres condiciones: quien habla expresa lo que considera verídico, quien habla cree estar diciendo la verdad, y quien habla asume un riesgo por el mero acto de hablar. Es su cuerpo, de hecho, el que está en peligro, pues una detención, un encarcelamiento, la muerte, son acciones del Estado que constriñen o destruyen el cuerpo de quien habla. (Butler, 2020, p. 12)

En este sentido, quien se expresa discursivamente desde la verdad y con la valentía que implica estar dispuesto a asumir los riesgos de su expresión es llamado *parresíastés*. Nombre que no puede hacer referencia a una figura de autoridad como un rey o un tirano, pues desde su posición no tienen nada que arriesgar, y, por lo tanto, no hay nada de valiente en su discurso.

Ahora, si bien en Foucault la *parresía* es propia del *parresíastés* en tanto que individuo de discurso valiente, en el análisis de Butler emerge la pregunta por la posibilidad de que la *parresía* trascienda la individualidad llegando a ser un ejercicio colectivo, más específicamente un ejercicio de los movimientos de resistencia contemporáneos. Lo cual no es solo una ampliación cuantitativa, sino también caracterológica, pues Butler plantea que lejos de ser un discurso categóricamente valiente, la *parresía* se encuentra ligada ambivalentemente al miedo.¹⁴

Es decir, en la lectura de Butler se rompe con el lugar común del heroísmo de figuras como Sócrates, los Cínicos y el apóstol Pablo, quienes parecían tener una asepsia emocional y lograban desterrar al miedo para hablar valientemente; y propone, por lo contrario, que en la *parresía* de los colectivos se es valiente aun teniendo miedo. En sus palabras:

A veces, cuando hablamos, no lo hacemos sencillamente con nuestra voz, sino con otras. Y cuando nos pronunciamos contra una forma de poder —digamos de “poder del Estado”— podemos conocer de sobra las consecuencias legales que tal vez le sigan y hablar aun así con miedo, o incluso hablar de un modo que es al mismo tiempo miedoso y valeroso.

[...] No nos sobreponemos al miedo, puesto que las consecuencias son extremadamente reales y conocidas, pero hablamos, aun así, o indicamos nuestra disposición a asumir esas consecuencias en lugar de callar. (Butler, 2020, p. 15)

Pearson para la editorial Semiotext(e).

¹⁴ Considero importante aclarar que, si bien en el texto de Butler no se hace mención de ello, pues no toma como referencia otras obras de Foucault más que sus conferencias en Berkeley —o si lo hace no lo especifica—; Foucault no descarta el miedo como emoción relacionada con la valentía dentro de la *parresía*. De hecho, en su curso *Le courage de la vérité*, las trece veces que se hace mención del miedo (por fuera de las notas de Frédéric Gros), se hace colocándolo en una relación conflictiva con la valentía. Es decir, tanto en el caso de Sócrates, como en los Cínicos y los Apóstoles, la *parresía* ocurre únicamente cuando la valentía vence al miedo. Lo expansivo en la lectura de Butler es, entonces, que en ella se puede ser valiente aun sintiendo miedo, porque se es valiente con los otros.

Cuando este discurso valiente viene acompañado del ejercicio del derecho de reunión y el derecho de protesta, se hace aún más claro que el miedo coexiste con la valentía, pues es bien sabido que tales acciones suelen tener repercusiones como el arresto, la detención o la deportación (Butler, 2020).

Estas repercusiones suelen tener una justificación en intereses políticos como la seguridad nacional o la protección de poblaciones históricamente perseguidas y violentadas, los cuales parecen ser legítimos para quienes los persiguen; pero que pueden ser cuestionados por su falsa pretensión de universalidad y su reproducción de violencias estructurales. Así lo expresa Butler:

Se reivindican unos derechos, a menudo en solidaridad colaborativa con activistas para oponerse a las detenciones indefinidas y reanimar los derechos internacionales, que los estados nación abandonan sistemáticamente en nombre de su “seguridad”. La detención indefinida es el sector de mayor crecimiento en la industria penitenciaria reservada para migrantes y disidentes políticos (como vemos en Turquía y Palestina), así como para toda aquella persona que se considere que supone un desafío frente al poder de los gobiernos existentes. Bajo la rúbrica de la “seguridad”, el racismo acampa a sus anchas. De hecho, podríamos preguntarnos: ¿La seguridad de quién se protege con esta invocación de la seguridad? (Butler, 2020, p. 19)

Esta pregunta por quiénes son los protegidos por la seguridad, es necesaria hacerla, también, frente a las respuestas de represión por parte de las instituciones académicas y los gobiernos locales frente a la Intifada Estudiantil. Aunque Butler publica *Sin Miedo* en 2020, su análisis frente a la estigmatización de muestras de solidaridad para con el pueblo palestino es supremamente vigente, pues las acusaciones de supuesto antisemitismo han sido la base para justificar la represión.

Aunque los sujetos de su ejemplo son migrantes sin garantía de derechos y no estudiantes, su observación es pertinente para ambos casos:

Si un inmigrante recién llegado y sin derechos plenos de ciudadanía se implica en una protesta que se considera “radical” o “radicalizada” –si quiere defender, por ejemplo, los derechos humanos de los palestinos en Cisjordania y protestar por los asesinatos civiles en Gaza–, ¿recaerá de inmediato sobre esa persona la sospecha de antisemitismo? Por descontado, se da por hecho que nadie puede oponerse a la ocupación, a las detenciones indefinidas en Palestina, o a las mutilaciones o asesinatos de civiles sobre la sencilla base de que es injusto. Se supone que una persona objeta desde una convicción o un compromiso antisemita. [...] El problema es aún mayor, sin embargo, por cuanto cualquier manifestación crítica con los gobiernos vigentes puede ser rápidamente rebautizada como revuelta con el objetivo de poner en marcha un protocolo de seguridad que deje en suspenso la libre expresión. (Butler, 2020, p. 21)

Esto, de hecho, fue lo que sucedió con el *Gaza Solidarity Encampment* en la Universidad de Columbia, Nueva York. En su reportaje para *The Washington Post* del 16 de mayo de 2024, los periodistas Emmanuel Felton y Hannah Natanson, documentan cómo el alcalde de Nueva York, Eric Adams –siguiendo órdenes y aceptando sobornos de un grupo de billonarios abiertamente sionista– ordenó al Departamento de Policía de Nueva York (NYPD siglas en inglés) dismantelar el campamento estudiantil, para reestablecer el orden, mantener la seguridad y proteger a los estudiantes de ser radicalizados por ideologías antisemitas (Felton y Natanson, 2024).

En la cobertura de este caso se explicita cómo el discurso valiente que aparece colectivamente en el estudiantado representa una amenaza para los intereses económicos, políticos y militares de las élites estadounidenses, las cuales, en alianza con Israel, edifican la precarización de las vidas palestinas, justificándose en discursos etnonacionalistas basados en la supremacía blanca, la estigmatización y deshumanización de los pueblos árabes.

Se evidencia, además, que la necesidad de emprender acciones de represión contra la Intifada pone sobre la mesa un elemento de corporalidad del discurso valiente. Pues no se trata solo de que los estudiantes estén diciendo algo cierto y disruptivo, sino que lo dicen construyendo una red de cuerpos que actúa con y por los otros, incluso si no tienen la garantía de libertad de ser reconocidos como seres políticos. En palabras de Butler:

La valentía suele remitirnos a una “ética de la virtud”: pensamos en individuos valientes, pero ¿qué hay de la valentía que nace de actuar de común acuerdo? Una versión corpórea de la acción conjunta que se distingue de la arendtiana pero que claramente bebe del importante concepto de esta. Y, sin embargo, la valentía deviene un rasgo y efecto de las relaciones sociales, en particular de las relaciones de solidaridad; se transmite entre la gente, y surge precisamente de las relaciones sociales, de los lazos entre personas, del espacio y la ocasión de sus interrelaciones. Esta formulación, confío, abre la posibilidad de pasar de nuestra noción de coraje como virtud moral (propia del individuo) a una función y un efecto acumulativo del acto solidario. (Butler, 2020, p. 23)

Esta apuesta por la versión corpórea de la acción conjunta aparece también en *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, obra publicada por Butler en 2017, donde propone la performatividad corporal como una forma de poner los cuerpos en pro del cese de la precarización de la vida propia o de los demás.

Esto podría entenderse, en el contexto de la Intifada estudiantil, como la creación del espacio público a través de la acción de los cuerpos en alianza, la cual pone en cuestión aspectos poderosos e imperfectos de la política actual, con el fin de lograr avances en materia de luchas políticas; en este caso el fin de la ocupación y el genocidio contra el pueblo palestino.

4. De la performatividad corporal estudiantil

Our biggest weapon is our family trees
we didn't choose to live this live overseas
I hear the sounds of the bombs in my sleep
but I never in my life hear the sound of defeat

Saint Levant

Antes de avanzar sobre la propuesta de Butler, es necesario detenerse primero para presentar su punto de partida frente a la performatividad, a saber, su lectura de la obra del filósofo John L. Austin. Para él hablar de performatividad es referirse a enunciados lingüísticos que, al ser pronunciados crean una realidad o hacen que algo comience a existir solo porque se ha expresado, porque se ha puesto en palabras (Butler, 2017, p. 35).

Butler rescata de la obra de Austin la idea de que el lenguaje no solamente puede, bajo las condiciones adecuadas, actuar, sino que lo hace con mucha fuerza. Es decir, hay enunciados que en los contextos adecuados y en el marco de ciertas convenciones sociales, al ser pronunciados por alguien con legitimidad y autoridad, alteran de manera definitiva la realidad.

El típico ejemplo de esto es el de un juez que, en su autoridad y potestad, estando en una corte puede emitir una sentencia que altere por completo el curso de la vida de quienes están implicados en el caso que le corresponde juzgar. Esto ocurre con los miembros de la Corte Penal Internacional (ICC sus siglas en inglés), quienes podrían en cualquier momento ordenar la captura de Benjamin Netanyahu, haciendo que se detenga el genocidio en Gaza.

Entonces, así como en Austin el juez es quien a través de sus enunciados materializa o hace efectiva la ley, en Butler, específicamente en *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, son los cuerpos en alianza quienes a través de la aparición colectiva hacen efectiva la lucha contra la precarización de la vida.

Ahora bien, el punto en consideración es precisamente que en Butler hay una preocupación por el arrojo de los cuerpos, por el ponerse en una esfera, por el aparecer desde el cuerpo y con otros cuerpos; es decir, la performatividad no es ya exclusivamente un asunto meramente lingüístico, sino también corporal. Cabe entonces preguntarse en qué consiste esta corporalidad de la performatividad en el ámbito político, pues es lo que da pie a la investigación de Butler.

Si bien existe una tendencia a abordar las manifestaciones masivas desde enfoques como el de las diferentes teorías de la democracia, —dentro de las cuales estas son vistas como muestras del caos que se ha de temer, o de una esperanza absoluta en el futuro que se ha de añorar— el enfoque de Butler se centra en otros aspectos que distan de cuestiones como el nominalismo democrático, las estrategias del discurso político y el principio de soberanía popular.

Se trata de una nueva mirada en la que las manifestaciones populares llevan a le filósofo esta-

dounidense a preguntarse cómo se pueden concebir las reuniones transitorias y de carácter crítico, en las cuales están en juego significantes políticos que trascienden el mero discurso oral y escrito.

Butler parte de la importancia de que los cuerpos se reúnan creando formas de performatividad corporeizadas y plurales. De esta forma “el pueblo” ya no necesariamente se compone exclusivamente de quienes estén cobijados por un mismo Estado, sino más bien por quienes comparten la disposición de aparecer de forma corporeizada.

Esta actuación conjunta de los cuerpos en tanto que reunión performativa es “significativa más allá de lo que en ella se diga” (Butler, 2017, p. 16)¹⁵ Pues, si bien las formas de performatividad lingüísticas y corporales se superponen, lo importante en este caso es el aparecer como cuerpo colectivo superando la idea tradicional de lo performativo como individual.¹⁶

Tradicionalmente se han considerado las formas de performatividad desde lo individual, como en el caso del género de cada sujeto. Sin embargo, Butler propone que es tiempo de pensar lo performativo como “formas de acción coordinada cuya condición y propósito es la reconfiguración de la agencia en su modo plural y de algunas prácticas sociales de la resistencia” (p. 16).

En este sentido, cuando los cuerpos se reúnen, bien sea en el movimiento de una marcha, en la quietud de un plantón o en el estacionamiento corporal de un campamento estudiantil, este no es un acto que cada sujeto pueda llamar suyo, pues es algo que ocurre “en virtud de la relación existente entre nosotros, algo que surge de esa relación misma, que equívocamente mezcla el yo y el nosotros [...] Una relación que está activa y deliberadamente sostenida” (p.16).

A esta pluralidad del acto performativo de los cuerpos aliados, se le suma el que, sin importar en donde se congreguen, al hacerlo ejercen un derecho plural y performativo de aparición. Esto implica por un lado un posicionamiento de los cuerpos en el campo político, y por el otro, que su aparición es significativa de un reclamo por condiciones políticas, sociales y económicas que dignifiquen la vida.

Reclaman para el cuerpo [...] la vida más digna, más vivible, de manera que esta no se vea afectada por las formas de precariedad impuestas. (Butler, 2017, p.18)

Hasta aquí he desarrollado el primer elemento con el que Butler innova en el campo de la performatividad, a saber, el de la pluralidad. A continuación, desarrollaré el segundo elemento: la corporalidad.

Para nadie debería ser sorpresivo encontrar el elemento corporal en la propuesta de le filósofe estadounidense, pues desde el título de su obra nos advierte que más allá del típico enfoque individualista del sujeto como agente político, su interés está en los cuerpos, específicamente en los cuerpos que forman alianzas en pro de una lucha política.

Al plantear un *nosotros* inmediatamente surge la pregunta por cómo esta pluralidad política llega a

¹⁵Aunque esto puede interpretarse como que los elementos discursivos pasan a un segundo plano, es importante resaltar que en el caso de la Intifada estudiantil, la verdad del discurso valiente y la aparición y permanencia de los manifestantes son igualmente importantes para la conformación y sostén de los campamentos.

¹⁶Cosa que también ocurre en el discurso valiente colectivo, donde se supera la valentía como valor individual.

conformarse. Pues bien, para Butler la alianza de los cuerpos surge en el momento en que, tras haberse enfrentado a la exclusión de los marcos normativos, deben tomar su lugar en la esfera pública para pervivir; demostrando que su existencia supera cualquier fantasía legal.

Los marcos normativos a los que hace referencia son los diferentes constructos sociales, políticos y culturales que pretenden legislar la inteligibilidad de los cuerpos. Un ejemplo de ello son las constituciones en las que las personas del colectivo LGBTIQ+ se perciben como infractores de la ley por el simple hecho de existir en público, o las ideologías de derecha predominantes en las que les migrantes en condiciones de suma precariedad, que han logrado escapar de la violencia, pasan a ser percibidos como “quienes dañan la economía nacional” cuando intentan ejercer su derecho al trabajo para integrarse al país que les recibe.

Pero más allá de casos específicos como los mencionados, Butler encuentra que hay una fantasía que, si bien es mucho más general, es también mucho más efectiva en términos de materializarse en ejercicios de dominación y violencias sistémicas: la de las categorías de “humano” y “no humano” ampliamente utilizada para justificar crímenes de lesa humanidad como el genocidio de los judíos en Europa en el siglo XX y el actual genocidio del pueblo palestino; o para justificar la brutalidad policial y otras formas de abuso de poder contra les estudiantes, pues su manifestación, al ser una extensión de la Intifada, les convierte en “no humanas” por proxy. En sus palabras:

Las normas de lo humano están formadas por modalidades de poder que tratan de normalizar unas versiones de lo humano por encima de otras, bien sea estableciendo distinciones entre los humanos o ampliando el campo de lo no humano a voluntad. [...] Quienes han quedado eliminados o degradados por la norma que en teoría deberían encarnar tendrán que luchar por ser reconocidos, y esta será una lucha corporeizada en la esfera pública, donde tendrán que defender su existencia y su significación. (Butler, 2017, págs. 43-44)

La cuestión es, que la violenta asfixia de las fantasías normativas empuja a los cuerpos a aparecer en la esfera pública, lo que no es, en ningún caso, tan llano como el coloquial “estar por estar”; sino un *poner el cuerpo* como compromiso radical con no permitir que las fantasías de otros les cueste su dignidad, libertad, o incluso la vida misma.

Es más, la aparición de estos cuerpos en la esfera pública es absolutamente necesaria precisamente porque, el no ser incluidos en la fantasía normativa, les implica una precarización de la vida. De esto pueden hablar con total propiedad les palestines, quienes llevan más de siete décadas sobreviviendo un genocidio y la ocupación de su tierra por no figurar en la fantasía blanca europea antisemita del sionismo.

Es decir, en los usos legales e institucionales del lenguaje, ni el pueblo palestino, ni sus aliados

políticos, aparecen como quienes deben ser protegidos por invocaciones a la seguridad o por simple consideración de la violencia que han sufrido. Todo lo contrario, figuran en otra categoría fuera de los derechos “universales”, donde se encuentran los humanos no humanos, quienes representan una amenaza a la seguridad y la vida misma de los humanos que gozan de blanquitud.

En esta misma línea, es posible encontrar análisis como el de Víctor de Currea-Lugo, quien, en su obra *Palestina, al derecho: Tras 50 años de ocupación israelí*, plantea cómo la implementación efectiva del derecho ha fracasado en materia de garantías para el pueblo palestino.

El derecho humanitario y los derechos humanos son una asignatura pendiente en Palestina. El sistema de la ONU se resigna a que los territorios ocupados sean un espacio por fuera del orden internacional. Mientras los palestinos claman justicia, Israel construye asentamientos y la comunidad internacional se autolimita a “repartir arroz”.
(de Currea-Lugo, 2017, p. 98)

Este fracaso de la idea de humanidad a nivel normativo e institucional lleva a Butler a plantear que las vidas humanas podrían pensarse no desde marcadores sociopolíticos, como lo han establecido las lógicas del colonialismo, capitalismo y racismo articuladas en los marcos institucionales de organismos supranacionales, sino desde la interdependencia.

Lo que implica, al igual que en el caso de la parresía, una expansión caracterológica del campo de la acción política y la agencia, pues reformulando la propuesta arendtiana en la que la esfera privada se caracteriza por la dependencia y la inacción, mientras la pública por la independencia y la acción, Butler establece que aceptar la negación de las relaciones interdependientes de las que nuestras vidas dependen, implica desconocer su función como el entramado que posibilita y sostiene toda acción política.

Si la acción política se define por su carácter independiente, diferenciándose claramente del ámbito de la dependencia, entonces nuestra propia comprensión de nosotros mismos como actores está basada en una negación de esas relaciones interdependientes y vivas de las que nuestra vida depende. (Butler, 2017, p.50)

Esta revisión y expansión de la agencia reivindica el papel de la interdependencia como el tejido de raíces que sostiene y nutre el árbol de la vida. Aunque para Arendt las ramas de lo público y lo privado se hayan bifurcado, creciendo en direcciones opuesta, Butler le recuerda que siguen siendo parte de un mismo soma, incluso si desde la altura de su filosofía solo se puede ver las diferencias del follaje.

La vida y la actuación están ligadas de tal forma que las condiciones que hacen posible la vida de todo individuo constituyen el objeto mismo de la reflexión y la acción política. La cuestión ética (¿cómo debemos vivir?), o incluso la política (¿cómo debemos vivir juntos?),

está supeditada a una organización de la vida que permita considerar estas cuestiones con pleno sentido. Por tanto, la cuestión de qué es lo que hace una vida vivible, es anterior a la cuestión de qué tipo de vida podría yo vivir, y esto significa que lo que algunos llaman condiciones biopolíticas de la vida son en realidad las condiciones normativas que imponemos a la vida. (Butler, 2017, p.50)

Así como los árboles se adaptan a través de los tropismos (modificando la dirección en la que crecen) y la plasticidad fenotípica (cambiando su forma, tamaño y fisiología), la expresión corporal vista en los campamentos estudiantiles puede entenderse como la performatividad de una agencia que se adapta expandiéndose ante el reconocimiento de lo esencial de la interdependencia para el sostén de la vida en común.

Lo que nos lleva entonces a comprender lo poderoso y profundo de su consigna, la cual opera tanto en el discurso, pues protestan precisamente para que las condiciones que hacen una vida vivible sean respetadas en los territorios bajo ocupación en Palestina, como en la corporalidad de los campamentos, ya que su permanencia en los campus depende del entramado interdependiente de cuidados que los sostienen.¹⁷

Finalmente, se hace evidente en la Intifada estudiantil, que la performatividad corporal también se ha expresado en el entramado interdependiente encargado de sostener la profunda y fortísima conexión entre los palestines que permanecen en su tierra y la diáspora que resiste junto con ellos alrededor del mundo. Es decir, los cuidados que han sostenido a las vidas de nuevas generaciones nacidas en el extranjero y las formas de preservación de la herencia cultural y resistencia han sido fundamentales para la consolidación del movimiento global por la liberación de pueblo palestino.

Así como en los ecosistemas los árboles se relacionan desde la interdependencia a través de la red de micelio o micorriza, comunicándose entre sí, alertando el peligro de posibles plagas o cuidándose a través de la transmisión de nutrientes de árboles más viejos a los más jóvenes; el pueblo palestino existe y resiste gracias a la fortaleza de los cuidados que han compartido desde el inicio de la ocupación y seguirán compartiendo hasta lograr su liberación.

5. Consideraciones finales

La escritura de este artículo sobre la Intifada estudiantil, de la mano de las obras sobre *parresía* y performatividad corporal de la filósofa Judith Butler, motivó preguntas sobre los límites de este tipo de manifestación, específicamente sobre su relación con manifestaciones anteriores, encontrando una forma de extensión de la primera Intifada en la Intifada estudiantil, la cual logra expandirse y sostenerse gracias al entramado interdependiente entre las generaciones del pueblo palestino en resistencia a nivel global.

¹⁷Entiéndase por esto todos los esfuerzos colaborativos y solidarios entre los estudiantes y las comunidades que los apoyaron con recursos alimenticios, de salud, apoyo legal y logística general.

Dentro de los límites de este tipo de manifestación también están incluidos los agentes externos a ellas (el gobierno de Estados Unidos, las fuerzas policiales y el movimiento sionista), quienes articulan un doble equívoco del cuidado como seguridad en los discursos y las acciones emprendidas en contra de la Intifada estudiantil. Pues, por una parte, posicionarse férreamente desde el lugar de víctimas los libera de responsabilizarse por sus acciones violentas; y por otra, hiperbolizar este victimismo los conduce siempre a relacionarse con los otros desde la defensa, pues nunca dejan de percibirles como extraños o peligrosos. Por fortuna la parresía de los campamentos estudiantiles aparece como una forma de desmentir estos equívocos. Esta aparición, lejos de ser un reflejo de la interpretación foucaultiana de *parresía*, en la cual aparece inscrita en la ética de la virtud, remite a una herramienta política a disposición de la lucha colectiva.

Referencias bibliográficas

AJLabs. (29 de abril de 2024). *Aljazeera*. Obtenido de Mapping pro-Palestine college campus protests around the world. <https://www.aljazeera.com/news/2024/4/29/mapping-pro-palestine-campus-protests-around-the-world>

Buheji, Mohamed; BenAmer, Mohamed; Hasan, Aamir. (2024). The Sacrifice How Pro-Palestine Protests Students are Sacrificing to Change. *Gradiva*, 86-104. University Press.

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

Butler, Judith. (2020). *Sin Miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Penguin Random House.

de Currea-Lugo, Víctor. (2017). *Palestina, al derecho: Tras 50 años de ocupación israelí*. Ediciones Antropos.

Felton, Emmanuel; Natanson, Hannah. (16 de mayo de 2024). Business titans privately urged NYC mayor to use police on Columbia protesters, chats show. *The Washington Post*.

Foucault, Michel. (2001). *Fearless Speech*. Semiotext(e).

Foucault, Michel. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Foucault, Michel. (2017). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica.

Gowayed, Heba. (7 de junio de 2024). *Pro-Palestine Campus Encampments and Israel's Targeting of American Students*. Obtenido de Arab Center Washington DC. <https://arabcenterdc.org/resource/pro-palestine-campus-encampments-and-israels-targeting-of-american-students/>

Khalidi, Rashid. (2020). *The Hundred Years' War on Palestine: A History of Settler Colonialism and*

Resistance, 1917- 2017. Metropolitan Books .

Marshi, Amir. (5 de mayo de 2025). *The Student Intifada in the United States*. Obtenido de Institute for Palestine Studies. <https://www.palestine-studies.org/en/node/1655858#>

Said, Edward Wadie. (1989). Intifada and Independence. En Z. Lockman, & J. Beinin, *Intifada: The Palestinian uprising against Israeli occupation* (págs. 5-22). South End Press.