



Íconos. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 1390-1249
revistaiconos@flacso.org.ec
Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales
Ecuador

Butler, Judith
Violencia, luto y política
Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 17, septiembre, 2003, pp. 82-99
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50901711>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Violencia, luto y política

Judith Butler²

Propongo considerar una dimensión de la vida política que tiene que ver con nuestra exposición a la violencia y con nuestra complicidad en ello, con nuestra vulnerabilidad ante la pérdida y la tarea de luto que la sigue, y con la búsqueda de unas bases para la comunidad en estas condiciones. Sin embargo, no podemos precisamente “argumentar en contra” de estas dimensiones de la vulnerabilidad humana, en cuanto ellas funcionan, en efecto, como los límites de lo argumentable, y aún tal vez como la fuente de lo inargumentable. No es que mi tesis sobreviva a cualquier argumento en su contra: con seguridad hay varias maneras de considerar la vulnerabilidad corporal y la tarea de luto, así como hay varias maneras de comprender estas condiciones dentro de la esfera de la política. Pero si la oposición es en contra de la vulnerabilidad y la tarea de luto en sí mismas, sin tener en cuenta su formulación, entonces quizá es mejor no considerar esta oposición, principalmente, como un “argumento”. De hecho, si no hubiera oposición a esta tesis, no habría razón para escribir este ensayo. Y si la oposición a esta tesis no estuviera cargada de consecuencias, no habría ninguna razón política para reimaginar la posibilidad de la comunidad sobre la base de la vulnerabilidad y la pérdida.

Entonces, tal vez no sea una sorpresa que proponga para comenzar, y para finalizar, la pregunta de lo humano (¿como si para nosotros hubiera alguna otra forma de comenzar o terminar!). Comenzamos aquí no porque haya una condición humana que se comparta universalmente -con seguridad, ese no es el caso-. La pregunta que me preocupa a la luz de la reciente violencia mundial es, ¿quién cuenta como humano?, ¿las vidas de quién cuentan como vidas? y, finalmente, ¿qué hace que una *vida sea digna de llorarse*? A pesar de nuestras diferencias de ubicación e historia, mi presunción es que es posible apelar a un “nosotros”, ya que todos tenemos una noción de lo que es haber perdido a alguien. La pérdida ha formado un tenue “nosotros” a partir de nosotros mismos. Y si hemos perdido es porque hemos tenido, porque hemos deseado y amado, porque hemos luchado para encontrar las condiciones para nuestro deseo. En décadas recientes, todos hemos perdido a personas a causa del SIDA, pero hay otras pérdidas que nos infligen, que se deben a enfermedades y al conflicto global; también está el hecho de que las mujeres y las minorías, incluyendo las minorías sexuales, están, como una comunidad, sujetas a violencia y expuestas a su posibilidad, si no a su realización. Esto significa que cada uno de nosotros está constituido políticamente, en parte, en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos -como un sitio de deseo y vulnerabilidad física, como sitio de una publicidad a la vez asertiva y expuesta-. Pérdi-

1 Contribución para Íconos: *Violence, Mourning, Politics*. Traducción: Edison Hurtado y Lola Pérez.

2 Universidad de California en Berkeley.

da y vulnerabilidad parecen ser el resultado de nuestros cuerpos socialmente constituidos, cuerpos vinculados a otros, corriendo el riesgo de perder esos vínculos, cuerpos expuestos a otros, corriendo el riesgo de la violencia por el solo hecho de esa exposición.

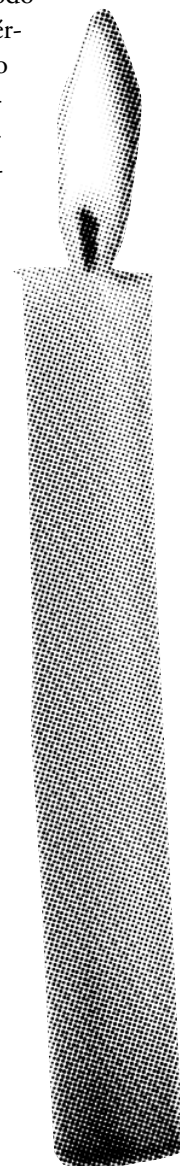
No estoy segura de saber cuando el luto es exitoso, o cuando uno ha estado completamente de luto (ha llevado duelo) por otro ser humano. Freud (1917) cambió su parecer en este asunto: sugería que el luto exitoso significaba ser capaces de intercambiar un objeto por otro; luego pensaba que la incorporación, originalmente asociada con la melancolía, era una tarea esencial del luto (Freud, 1923). La primera esperanza de Freud (1917) de que un vínculo podría retirarse y luego darse nuevamente implicaba una cierta intercambiabilidad de objetos como un signo de optimismo, como si el prospecto de entrar a la vida nuevamente hiciera uso de un cierto tipo de promiscuidad de la aspiración libidinal. Eso puede ser cierto, pero no creo que llevar luto de una manera exitosa implique que uno haya olvidado a la otra persona o que algo más haya tomado su lugar, como si la completa sustitución fuera algo por lo que nosotros podríamos luchar.

Quizás, más bien, uno está de luto cuando acepta que será cambiado, posiblemente para siempre, por la pérdida que experimenta. Quizás el luto tiene que ver con aceptar experimentar una transformación (tal vez debería decir *someterse* a la transformación) cuyo resultado completo no se puede saber con anticipación. Existe la pérdida, como todos sabemos, pero también existe el efecto transformador de la pérdida, y éste último no puede ser trazado o planificado. Uno puede tratar de escogerlo, pero puede ser que esta experiencia de transformación desconstituya tal elección en algún grado. No creo, por ejemplo, que uno puede invocar la ética protestante cuando se habla de una pérdida. Uno no puede decir, “ah, yo afrontaré una pérdida de ésta manera, y éste será el resultado, me prepararé para la tarea y me empeñaré por alcanzar el fin de la aflicción que esté ante mí”. Creo que a uno le golpean las olas y que co-

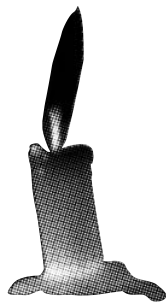
mienza el día con una meta, un proyecto, un plan, pero se encuentra a sí mismo frustrado. Uno se encuentra a sí mismo caído. Uno está exhausto pero no sabe por qué. Algo es más grande que el propio plan deliberado, que el propio proyecto, algo es más grande que lo que uno sabe y escoge.

Algo te atrapa: ¿de dónde viene?, ¿qué sentido tiene?, ¿qué nos demanda en esos momentos de manera tal que no podemos ser los dueños de nuestras vidas?, ¿a qué estamos atados?, ¿qué nos aprisiona? Freud (1917) nos recordaba que cuando perdemos a alguien, no siempre sabemos qué es lo que hay *en esa* persona que se ha perdido. De modo que cuando uno experimenta una pérdida, también se enfrenta con algo enigmático: algo se esconde en la pérdida, algo se ha perdido entre los escondrijos de la pérdida. Si el luto involucra saber qué es lo que uno ha perdido (y la melancolía originalmente significaba, en cierta medida, no saber), entonces el luto se mantendría por su dimensión enigmática, por la experiencia de no saber, se mantendría incitada por la pérdida de lo que uno no puede conocer completamente.

Cuando perdemos a ciertas personas o cuando se nos desplaza de un lugar o de una comunidad, podemos sentir que simplemente estamos experimentando algo temporal, que el luto terminará y que se alcanzará alguna restauración del orden previo. Pero, en cambio, cuando experimentamos lo que hacemos, ¿se revela algo de lo que somos, algo de lo que delinea los lazos que tenemos con otros, algo que nos muestre que estos lazos constituyen lo que somos, lazos o vínculos que nos componen? No es como si un “yo” existiera independientemente por aquí y luego simplemente pierde a un “tú” por allá, especialmente si el vínculo a ese “tú” es parte de lo que compone



¿Quién cuenta como humano?,
 ¿Las vidas de quién cuentan
 como vidas? ¿Qué hace
 que una vida sea digna de
 llorarse? ¿De qué manera
 nuestros marcos culturales
 para pensar en lo humano
 establecen límites a los tipos
 de pérdidas que podemos
 admitir como pérdidas?



to suministra un sentido de comunidad política de un orden complejo, y lo hace ante todo al traer a la palestra los lazos relacionales que tienen implicaciones para teorizar dependencias fundamentales y responsabilidades éticas. Si mi destino no es original o finalmente separable del tuyo, entonces el “nosotros” está atravesado por una relacionalidad de la que no podemos renegar fácilmente o, más bien, contra la que podríamos renegar pero al hacerlo estaríamos negando algo fundamental de las condiciones sociales de nuestra misma formación.

A esto le sigue un dilema gramatical importante. En el esfuerzo por explicar estas relaciones, me pueden decir que las “tengo”. Pero, ¿qué es lo que implica “tenerlas”? Podría

al “yo”. Si yo te pierdo, bajo estas condiciones, entonces ya no solamente llevo luto por la pérdida, sino que me vuelvo inescrutable para mí mismo. ¿Quién “soy” yo sin ti? Cuando perdemos algunos de estos lazos de los que estamos formados, no sabemos quiénes somos o qué hacer. En un nivel, yo creo haber perdido al “tú” sólo para descubrir que “yo” me he perdido también. En otro nivel, tal vez lo que he perdido *en ti* - para lo cual no tengo el vocabulario exacto- es una relación que no es meramente mía o tuya, sino el lazo por medio del cual esos términos están diferenciados y relacionados.

Mucha gente cree que el luto es privatizador, que nos devuelve a una situación solitaria y es, en ese sentido, despolitizadora. Pero yo creo que el luto

sentarme y tratar de enumerar estas relaciones para ustedes. Podría explicar qué significa esta amistad o qué es lo que ese amante significó o significa para mí. En tal caso me estaría constituyendo como un narrador desprendido de mis relaciones. Al dramatizar mi desprendimiento respecto a mis relaciones, tal vez podría estar sólo mostrando que la forma de vínculo que demuestro hacia ellas está tratando de minimizar su propia relacionalidad, está invocándola como una opción, como algo que no toca a la cuestión de lo que me sostiene fundamentalmente.

Lo que el dolor por la pérdida demuestra, en contraste, es la esclavitud en la que nos mantienen nuestras relaciones, de modos que no siempre podemos describir o explicar, de modos que a menudo interrumpen el recuento conciente que podríamos tratar de proporcionar de nosotros mismos, de modos que desafían la noción misma de un nosotros autónomo y en control. Podría tratar de contar aquí una historia acerca de lo que siento, pero tendría que ser una historia en la cual el mismo “yo” que busca contarla es interrumpido en medio de su narración; ese mismo “yo” es puesto en duda por su relación con el Otro, una relación que no precisamente me reduce a la mudez, pero que sin embargo abarrota mi discurso con señales de su pérdida. Cuento una historia acerca de las relaciones que escojo, sólo para exponer, en alguna parte de la narración, la forma en que estoy apresada e inacabada en esas mismas relaciones. Mi narrativa vacila, como no puede ser de otra manera.

Enfrentémoslo. Estamos desarticulados entre cada uno de nosotros. Y si no lo estamos, algo nos está haciendo falta.

Claramente este parece ser el caso del luto, pero puede serlo solamente porque ya tuvo lugar el caso del deseo. Uno no siempre se mantiene intacto. Uno podría quererlo así, o tratar de hacerlo por un tiempo, pero a pesar de los mejores esfuerzos que haga, uno está desarticulado frente al otro, por el tacto, el aroma, la sensación, por el prospecto del tacto, por el recuerdo de la sensación. Y enton-

ces, cuando hablamos acerca de “mi sexualidad” o “mi género”, como lo hacemos y debemos hacerlo, damos a entender, empero, algo complicado, aunque se muestra parcialmente encubierto debido a la fuerza de la costumbre. Para establecer una relación digamos que ni el género ni la sexualidad son precisamente una posesión, sino que, en cambio, son un modo de estar desposeído, una manera de ser *para* otro o *en virtud de* otro. Ni siquiera se puede decir que estoy promoviendo una perspectiva relacional del *self*-por sobre una perspectiva autónoma- o tratando de re-describir la autonomía en términos de relacionalidad. A pesar de mi afinidad por el término relacionalidad, podríamos necesitar otro lenguaje para aproximarnos al asunto que nos concierne; una manera de pensar acerca de cómo no sólo estamos constituidos por nuestras relaciones sino también desposeídos por ellas.

Tendemos a narrar la historia del movimiento feminista y lesbiano-gay, por ejemplo, de tal manera que ubicamos el éxtasis (*ecstasy*) entre los años 60's y 70's y hasta mediados de los 80's. Pero tal vez el éxtasis es más persistente que eso; tal vez estuvo con nosotros desde siempre. Estar extasiado (*to be ec-static*) significa, literalmente, estar fuera de uno y por lo tanto puede tener varios significados: ser llevado más allá de uno por una pasión, pero también estar *junto a uno mismo* con rabia o por luto. Creo que si todavía me puedo referir a un “nosotros”, o incluirme a mí mismo dentro de esos términos, estoy hablando de aquellos de nosotros que estamos viviendo en cierta manera *junto a nosotros mismos*, ya sea en una pasión sexual, en un luto emocional o en rabia política.

Estoy argumentando, si es que estoy “argumentando” del todo, que tenemos un predicamento político interesante: la mayor parte del tiempo cuando escuchamos hablar sobre los “derechos”, los entendemos como pertenecientes a individuos; cuando abogamos por protección contra la discriminación, lo hacemos como grupo o como clase. Y en ese lenguaje, y en ese contexto, tenemos que presentarnos como seres definidos -distintos, re-

conocibles, delineados, sujetos ante la ley, una comunidad definida por algunos aspectos compartidos-. De hecho, debemos ser capaces de usar ese lenguaje para asegurar protección legal y derechos. Pero quizás cometemos un error si tomamos las definiciones de lo que somos, legalmente, para hacer descripciones adecuadas de lo que somos respecto a nosotros. Aún cuando este lenguaje bien podría establecer nuestra legitimidad dentro de un marco legal salvaguardado en versiones liberales de la ontología humana, no hace justicia a la pasión, al luto y a la rabia, todos los cuales nos desgarran de nosotros mismos, nos atan a otros, nos transportan, nos desatan, nos implican en vidas que no son las nuestras, irreversiblemente, si no fatalmente.

No es fácil entender como una comunidad política se forja a partir de esos lazos. Uno habla y uno habla por otro a otro y, sin embargo, no hay forma de desmontar la distinción entre el Otro y uno. Cuando decimos “nosotros” no hacemos más que designar esta misma problemática; no la resolvemos. Y es que tal vez ella es, y debe ser, irresoluble. Esta disposición nuestra fuera de nosotros mismos parece derivarse de la vida corporal, de su vulnerabilidad y de su exposición.

Al mismo tiempo, el reclamo de la integridad corporal y la autodeterminación es esencial para muchos movimientos políticos. Es importante reclamar que nuestros cuerpos son hasta cierto punto *nuestr*os y que estamos en la posición de reclamar derechos de autonomía sobre nuestros cuerpos. Esta aseveración es tan válida para la reivindicación de los derechos lésbicos y gay a la libertad sexual, como para las demandas transexual y transgénero a la autodeterminación, así como para las reivindicaciones intersexo de ser libres de coercitivas intervenciones médicas y psiquiátricas. Es válida para todas las demandas por permanecer libres de ataques racistas, físicos y verbales, como lo es para la reivindicación feminista sobre la libertad reproductiva, así como seguramente lo es para aquellos cuerpos que trabajan bajo coacción, económica y política, bajo condiciones de colonización y ocupación. Es difícil,

si no imposible, formular estos reclamos sin recurrir a la autonomía. No estoy sugiriendo que dejemos de hacer estos reclamos. Tenemos que hacerlos, debemos hacerlos. Tampoco quiero insinuar que debemos hacer estos reclamos con disgusto o estratégicamente. Definidos dentro del espectro más amplio, estos reclamos son parte de cualquier aspiración normativa de un movimiento que busca maximizar la protección y las libertades de las minorías sexuales y de género, de las mujeres y de minorías raciales y étnicas, especialmente porque ellos atraviesan todas estas categorías.

No obstante, ¿hay otra aspiración normativa que también debamos buscar para articular y defender? ¿Existe alguna manera en la que el lugar del cuerpo, y la forma en la que nos dispone fuera de nosotros mismos o nos pone junto a nosotros, abra otro tipo de aspiración normativa dentro del campo de la política?

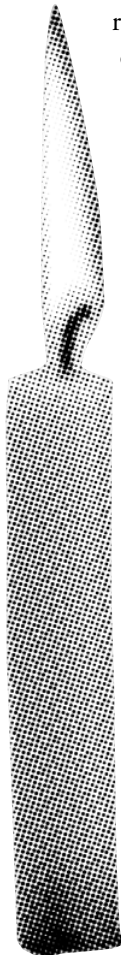
El cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad, agencia (*agency*): la piel y la carne nos exponen a la mirada de otros, pero también al tacto y a la violencia; los cuerpos también nos ponen en riesgo de convertirnos en la agencia y el instrumento de todos ellos (de la mirada, el tacto, la violencia). Si bien luchamos por los derechos sobre nuestros cuerpos, los mismos cuerpos por los cuales luchamos nunca no son solamente nuestros. El cuerpo tiene su dimensión invariablemente pública. Constituido como un fenómeno social en la esfera pública, mi cuerpo es y no es mío. Entregado desde un comienzo al mundo de otros, lleva su huella, está formado dentro del crisol de la vida social; sólo más tarde, y con alguna incertidumbre, es que hago valer el derecho a mi cuerpo como mío, si es que alguna vez lo hago en realidad. De hecho, si niego este paso previo a la formación de mi "albedrío", mi cuerpo me relaciona con otros a quienes yo no escogí para tener proximidad; ¿si construyo una noción de "autonomía" en base a la negación de esta esfera de

proximidad física primaria y no deseada con otros, acaso niego la condición social de mi personificación en nombre de la autonomía?

En cierto grado, esta situación es realmente familiar: está destinado a que exista alguna experiencia de humillación para los adultos, quienes piensan que están ejerciendo su juicio en los asuntos del amor, sólo para mostrar el hecho que, como infantes y pequeños niños, ellos amaron de forma absoluta y acrítica a sus padres u otros allegados cercanos -y que algo de ese patrón vive en sus relaciones adultas-. Yo podría desear reconstruir mi *self* como si éste hubiera estado allí todo el tiempo, un ego tácito con discernimiento desde el comienzo, pero hacer eso sería negar las varias formas de éxtasis y sujeción que formaron la condición de mi emergencia como un ser individual y que continúan persiguiendo mi sentido adulto de mí mismo, ya sea ansiedad o nostalgia lo que pudiera estar sintiendo ahora. La individuación es un logro, no una presunción y ciertamente no una garantía.

¿Hay una razón para aprehender y afirmar esta condición de mi formación dentro de la esfera de la política, una esfera por cierto monopolizada por los adultos? Si estoy luchando por autonomía, ¿no necesito también estar luchando por algo más, una concepción de mí mismo como invariable dentro de una comunidad, una concepción grabada sobre otros, que afecta también a otros de formas que no están totalmente bajo mi control o que no son claramente predecibles?

¿Hay una manera en la que pudiésemos luchar por la autonomía en muchas esferas, incluso considerando las exigencias que se nos han impuesto al vivir en un mundo de seres que son, por definición, físicamente dependientes de otros, físicamente vulnerables los unos frente a los otros? ¿No es ésta otra forma de imaginarnos la comunidad, una en la cual sólo somos semejantes por tener esta condición de forma separada y por tener en común una condición que no puede ser pensada sin diferencias? Esta forma de imaginarse la comunidad afirma la relacionalidad no sólo como un hecho descriptivo o histórico



de nuestra constitución, sino también como una dimensión formativa en curso en nuestras vidas sociales y políticas, una en la cual estamos obligados a hacer un balance de nuestra interdependencia. Según esta perspectiva, se volvería de nuestra incumbencia considerar el lugar de la violencia en cualquier tipo de relación, ya que la violencia es, siempre, una explotación del lazo primario, aquella forma primaria en la cual nos constituimos, como cuerpos, fuera de nosotros y unos en relación a otros.

Nosotros somos algo distinto a “autónomos” en semejante condición, pero eso no significa que estemos fusionados o sin fronteras. No significa, sin embargo, que cuando pensamos acerca de quienes “somos” y buscamos representarnos, no podamos representarnos meramente como seres delimitados por los otros primarios que son el pasado para mí, no sólo porque siguen viviendo en la línea del límite que me contiene (uno de los significados de “incorporación”), sino también porque persiguen mi forma de ser, como si ello estuviera periódicamente incompleto y abierto como para volverme ilimitado.

Volvamos al asunto del luto, a los momentos en los cuales uno experimenta algo fuera de su control y se encuentra que está junto a sí mismo, no dentro de sí. Quizás podemos decir que el luto contiene la posibilidad de aprehender un modo de desposeimiento que es fundamental para mi ser. Esta posibilidad no disputa el hecho de mi autonomía, pero sí cualifica esta demanda a través del recurso a la sociabilidad fundamental de la vida personificada, a las maneras en las que desde el principio estamos, en virtud de ser seres corporales, previamente entregados más allá de nosotros mismos, implicados en vidas que no son nuestras. Si no siempre sé lo que me sujeta en tales ocasiones, y si no siempre sé lo que hay *en* la otra persona que he perdido, puede ser que la esfera de desposeimiento sea precisamente la que expone mi desconocimiento, la huella inconsciente de mi socialidad primaria. ¿Puede esta introspección derivar en una reorientación normativa para la política?

¿Puede esta situación de luto -una que es tan dramática para aquellos que están en movimientos sociales y que han experimentado innumerables pérdidas- suministrar una perspectiva por la cual comenzar a aprehender la situación global contemporánea?

Luto, temor, ansiedad y rabia. En los Estados Unidos hemos estado rodeados de la violencia, de haberla perpetrado y de todavía perpetrarla, de haberla sufrido, viviendo con temor a la violencia, planificando más de ésta, si no acaso un futuro abierto de guerra infinita en nombre de una “guerra contra el terrorismo”. La violencia es con seguridad un acto del peor orden posible, una manera en la que se expone, en su forma más aterradora, una vulnerabilidad humana primaria hacia otros seres humanos, una manera por la cual se nos entrega, sin control, a la voluntad de otros, una manera en la que la vida misma puede ser anulada por la acción volitiva de otro. En la medida en la que cometemos violencia, estamos actuando sobre otro, poniendo al otro en riesgo, causándole daño al otro, amenazando anular al otro. En cierta forma, todos vivimos esta vulnerabilidad particular, una vulnerabilidad hacia el otro que es parte de la vida corporal, una vulnerabilidad a un llamado repentino de otro lugar que no podemos prever. Sin embargo, esta vulnerabilidad se exagera altamente bajo ciertas condiciones sociales y políticas, especialmente bajo aquellas en las que la violencia es una forma de vida y los medios para asegurarse la auto-defensa son limitados.

Estar conscientes de esta vulnerabilidad puede convertirse en el punto de partida para demandar soluciones políticas no militares, así como la negación de esta vulnerabilidad a través de una fantasía de dominio (una fantasía de dominio institucionalizada) puede nutrir los instrumentos de la guerra. De la forma que sea, no podemos descartar esta vulnerabilidad. Debemos acudir a ella, aún más, debemos atenernos a ella, mientras comenzamos a pensar sobre lo que podría implicar para la política mantenerse con el pensamiento de la sola vulnerabilidad corpórea, una situación en

la que podemos ser abatidos o perder a otros. ¿Hay algo que aprender acerca de la distribución geopolítica de la vulnerabilidad corpórea a partir de la corta y devastadora exposición de nosotros mismos a esta condición?

Pienso, por ejemplo, que hemos visto, estamos viendo, varias formas de tratar con la vulnerabilidad y el luto, de modo que, por ejemplo, William Safire (2001) citando a Milton, escribe que debemos “proscribir la melancolía”, como si el repudio a la melancolía alguna vez hizo algo distinto que fortificar su estructura afectiva bajo otro nombre, ya que la melancolía es en sí el repudio del luto; de modo que, por ejemplo, el Presidente Bush anunció el 21 de septiembre (*A Nation Challenged*, 2001) que hemos terminado con el duelo y que *ahora* es el momento para que la acción firme tome el lugar de la pena. Cuando el duelo es algo que debe temerse, nuestros miedos pueden dar paso al impulso de resolverlo rápidamente, de desterrarlo en nombre de la acción investida con el poder de restaurar la pérdida o de volver al mundo a su antiguo orden, o de revigorizar una fantasía de que el mundo anterior era ordenando.

¿Hay algo que podamos obtener del duelo, de detenerse en la pena, de permanecer expuesto a lo insufrible que éste es y de no esforzarse por buscarle una solución basada en la violencia? ¿Hay algo que se puede ganar en el ámbito político al mantener el duelo como parte del encuadre bajo el cual concebimos nuestros nexos internacionales? ¿Si permanecemos con el sentido de la pérdida, nos quedamos con el sabor de sentirnos sólo pasivos e impotentes, como algunos pueden temer, o es que más bien se nos devuelve a un sentido de vulnerabilidad humana, a nuestra responsabilidad colectiva por las vidas físicas de los demás? ¿Acaso la experiencia de la desarticulación de la seguridad del primer mundo no podría guiar nuestra percepción hacia la manera radicalmente inequitativa en que está distribuida globalmente la vulnerabilidad corporal? Forcluir (excluir) esa vulnerabilidad, desaparecerla, volvernos seguros a expensas de toda otra consideración humana, es

erradicar uno de los más importantes recursos que debe orientar nuestras disposiciones y que nos ayuda a encontrar nuestro camino.

Pasar el duelo y hacer del duelo mismo un recurso para la política, no es estar resignado a la inacción, más bien podría entenderse como un proceso lento por el cual desarrollamos un punto de identificación con el sufrimiento mismo. La desorientación del duelo (“¿en qué me he convertido?” o, por su puesto, “¿qué queda de mí?”, “¿qué había en el Otro que yo he perdido?”) ubica al “yo” en la posición de desconocimiento.

Pero éste puede ser el punto de partida para una nueva forma de entendimiento si la preocupación narcisista de la melancolía puede ser orientada hacia una consideración de la vulnerabilidad de los otros. Entonces podríamos evaluar críticamente y oponernos a las condiciones bajo las cuales ciertas vidas humanas son más vulnerables que otras, de manera que, por ciertas vidas humanas se lleva más luto que por otras. ¿De dónde podría emerger un principio por el que juremos proteger a otros del tipo de violencia que hemos sufrido, si no es de la aprehensión de una vulnerabilidad humana común? No quiero tratar de negar que la vulnerabilidad es de hecho diferenciada, que está ubicada diferencialmente alrededor del mundo. Tampoco quiero tratar de presuponer una noción común de lo humano, aunque hablar en su “nombre” ya es sondear en su posibilidad.

Estoy haciendo referencia a la violencia, a la vulnerabilidad y al luto, pero hay una concepción más general de lo humano con la cual estoy tratando de lidiar aquí, una en la que, desde el principio, estamos entregados a los demás, una en la que existimos, desde el principio y aún antes de la individuación misma, sólo en virtud de los requerimientos corporales. Estamos entregados a un grupo de otros primarios: esta concepción significa que somos vulnerables a aquellos ante los que somos demasiado jóvenes para conocer y para juzgar y, por lo tanto, somos vulnerables a la violencia; pero también somos vulnerables en otra gama de asuntos, una gama que incluye

la erradicación de nuestro ser, en un extremo, y la erradicación del soporte físico de nuestras vidas, en el otro.

Si bien estoy insistiendo en una vulnerabilidad humana común, una que emerge con la vida misma, también quiero mencionar que no podemos recobrar la fuente de esta vulnerabilidad: ésta precede a la formación del “yo”. Ésta es una condición: la condición de ser dejados desnudos desde el comienzo y con la cual no podemos discutir. Me explico: sí podemos discutir, pero tal vez somos insensatos, si no peligrosos, cuando lo hacemos. No quiero dar a entender que el soporte necesario para un recién nacido está siempre allí. Claramente no lo está; incluso, para algunos, esa primera escena es de abandono, violencia o inanición, tanto así que los suyos son cuerpos que se entregan a la nada, a la brutalidad o a la no subsistencia.

No obstante, no podemos entender la vulnerabilidad como una privación a menos que comprendamos la necesidad que está frustrada. Esos infantes tienen que ser aprehendidos como dejados, como entregados a nadie, a algún apoyo insuficiente o al abandono. Sería difícil, si no imposible, entender cómo los humanos sufren por opresión sin ver cómo esta condición primaria es explotada y explotable, frustrada y negada. La condición de vulnerabilidad primaria, de ser entregados al contacto del otro, aún si el otro no está ahí, y no hay soporte para nuestras vidas, significa una desprotección primaria y una necesidad, una a la cual toda sociedad debe atender. Las vidas se apoyan y mantienen de forma diferente, y hay formas radicalmente diferentes en las que la vulnerabilidad física está distribuida alrededor del mundo. Algunas vidas estarán altamente protegidas y la abrogación de sus derechos a la santidad será suficiente para movilizar las fuerzas de la guerra. Otras vidas no encontrarán ese apoyo tan rápido y furioso y ni siquiera se podrán calificar como dignas de “lamentarse”.

Sin duda se podría enunciar una jerarquía del duelo. Ya lo hemos visto en el género del obituario, en donde las vidas rápidamente se

ponen en orden y se resumen, se humanizan, usualmente se casan, o en la forma de ser, heterosexual, feliz o monógamo. Pero este es sólo un signo de otra relación diferencial de la vida, ya que pocas veces, si es que alguna, escuchamos los nombres de los miles de palestinos que han muerto a manos de los militares

israelitas y con el apoyo de los Estados Unidos, o algún número acerca del pueblo afgano, de niños o adultos.

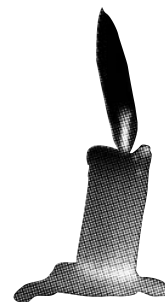
¿Tienen ellos nombres y caras, historias personales, familia, pasatiempos favoritos o eslogan por el cual vivir?

¿Qué defensa contra la aprehensión de la pérdida está operando en la forma alegre con la que aceptamos las muertes causadas por medios militares? ¿Opera un encogimiento de hombros, la autojustificación o un claro carácter vengativo? ¿A qué extremo la gente árabe, sobre todo los practicantes del Islam, han caído fuera de lo “humano”, entendido tal como ha sido naturalizado en el molde “Occidental” por el trabajo contemporáneo del humanismo? ¿Cuáles son los entornos culturales de lo humano con los que tratamos aquí? ¿De qué manera nuestros marcos culturales para pensar en lo humano establecen límites a los tipos de pérdidas que podemos admitir como pérdidas? Después de todo, si alguien se pierde, y esa persona no es “alguien”, entonces ¿qué es y dónde está la pérdida, y cómo tiene lugar el luto?

Con certeza, esto último es una cuestión que los estudios de lesbianas, gays y bisexua-

El luto suministra un sentido de comunidad política de un orden complejo: trae a la palestra lazos relacionales que tienen implicaciones para teorizar dependencias fundamentales y responsabilidades éticas. El dolor por la pérdida demuestra la esclavitud en la que nos mantienen nuestras relaciones.

¿Quién “soy” yo sin ti?



les se han planteado en relación a la violencia contra las minorías sexuales, una cuestión que las personas transgénero se han preguntado cuando son inculpadas de acoso y a veces de asesinato, una cuestión que también las personas intersexuadas se han formulado, personas cuyos años formativos se marcan tan a menudo por la violencia indeseada contra sus cuerpos, en nombre de una noción normativa de lo humano, una noción normativa de lo que debe ser el cuerpo de un ser humano. Asimismo, esta cuestión es sin duda la base de una afinidad profunda entre los movimientos que se centran en el género y la sexualidad y los esfuerzos por contrarrestar las normativas de lo humano respecto a morfologías y capacidades, que condenan o invisibilizan a aquellos que están físicamente desafiados. También debe ser parte de la afinidad con la luchas anti-racistas, dado el diferencial racial que ronda en el fondo de las nociones viablemente culturales de lo humano, luchas que vemos que se actúan de formas dramáticas y terribles en la arena mundial en estos momentos.

Me refiero no sólo a los humanos que, en cierta manera, no son humanos, sino también a la concepción de lo humano que está basada en la exclusión de éstos. No es asunto de una simple inclusión de lo excluido dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección al nivel de la ontología, una apertura crítica de las preguntas sobre qué es real, cuáles vidas son reales, cómo se podría rehacer la realidad. Aquellos que son irreales ya han sufrido, en cierto sentido, la violencia de la des-realización. Entonces, ¿cuál es la relación entre violencia y aquellas vidas consideradas como “irreales”? ¿incide la violencia en esa irrealidad?, ¿la violencia tiene lugar en la condición de esa irrealidad?

Si la violencia se ejerce contra aquellos que son irreales, entonces, desde la perspectiva de la violencia, ésta fracasa en herir o negar aquellas vidas puesto que éstas ya están negadas. Y es que estas vidas tienen una extraña manera de mantenerse animadas y por ende deben ser negadas otra vez (y otra vez más). No se puede llevar luto por ellas porque ya es-

tán perdidas o, más bien, nunca “fueron”, y deben matarse ya que parecen seguir viviendo, empecinadamente, en ese estado de falta de vida. La violencia se renueva a sí misma frente a la aparente inasibilidad de su objeto. La des-realización del “Otro” significa que aquel no está ni vivo ni muerto, sino en una forma interminablemente espectral. La infinita paranoia que imagina la guerra contra el terrorismo como una guerra sin final, será una que se justifique a sí misma indefinidamente, siempre en relación al eterno espectro de su enemigo, sin importar si hay o no buenos fundamentos para sospechar acerca de la continua operación de células enemigas con objetivos violentos.

¿Cómo entendemos esta des-realización? Una cosa es discutir que, primero, en el nivel del discurso, ciertas vidas no son siquiera consideradas como vidas, que no pueden ser humanizadas, que no calzan en ninguna concepción dominante de lo humano, que es en este nivel discursivo donde primero ocurre su deshumanización, y que luego este nivel da paso a la violencia física, la cual, en algún sentido, entrega el mensaje de deshumanización que ya está operando dentro de la cultura. Otra cosa es decir que el propio discurso influye en la violencia a través de la omisión. Dado que 200.000 niños iraquíes murieron durante la Guerra del Golfo y mientras duraron sus secuelas (Garfield, 1999), ¿acaso tenemos una imagen, un marco referencial de alguna de esas vidas, individual o colectivamente? ¿Hay en la prensa alguna historia que podamos encontrar acerca de esas muertes? ¿Hay nombres junto a esos niños?

No hay obituarios para las víctimas de guerra que los Estados Unidos producen, y no puede haber. Si hubiera un obituario, debería haber habido una vida, una vida digna de notarse, una vida digna de valorarse y preservar, una vida que califique para el reconocimiento. Aún cuando podríamos argumentar que sería poco práctico escribir obituarios para toda esa gente, o para toda la gente, creo que debemos preguntarnos, una y otra vez, cómo el obituario funciona como un instru-

mento que asigna públicamente la posibilidad del duelo. Es el medio por el cual una vida se convierte -o no- en una vida digna de ser llorada públicamente, en un icono para el auto-reconocimiento nacional; es el medio que lleva a que una vida se vuelva digna de distinguirse. Como resultado, tenemos que concebir al obituario como un acto de construcción de la nación. Y el asunto no es tan sencillo, ya que, si una vida no es digna de lamentarse, no es realmente una vida. Esa vida no califica como vida y no es digna de que se le escriba una nota. Es, de hecho, lo insepulto, o mejor, lo insepultable.

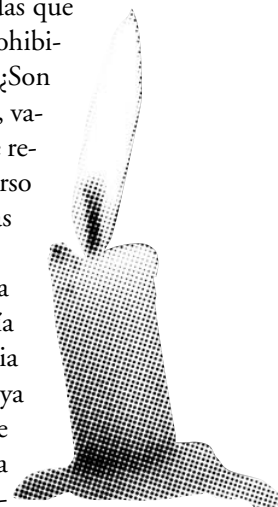
Por lo tanto, no se trata de que simplemente existe un “discurso” de deshumanización que produce estos efectos, sino más bien de que existe un límite al discurso que establece los márgenes de la inteligibilidad humana. No es solamente que una muerte ha sido pobremente registrada, sino de que es irregistrable. Esa muerte desaparece, no en un discurso explícito, sino en las elipses a través de los cuales el discurso procede. Las vidas raras (*queer lives*) que desaparecieron el 11 de Septiembre no son bienvenidas públicamente dentro de la idea de una identidad nacional como la que actualmente se construye en las

páginas de los obituarios. Pero esto no debería ser una sorpresa si pensamos en cuán pocas muertes por SIDA han sido pérdidas públicamente lloradas y en cómo, por ejemplo, las cuantiosas muertes que ahora tienen lugar en África son también en su mayor parte poco registradas y poco lamentadas en la prensa.

Un ciudadano palestino en los Estados Unidos recientemente envió al del diario *San Francisco Chronicle* obituarios para dos familias palestinas que habían sido asesinadas por tropas israelitas, sólo para que le dijeran que no podían aceptar los obituarios sin la prueba de las muertes³. La redacción del *Chronicle* dijo que declaraciones “en memoria” podían ser aceptados de todos modos, por lo que los obituarios fueron reescritos y vueltos a enviar al periódico en formato de conmemorativos. Luego éstos fueron rechazados con la explicación del periódico de que no querían ofender a nadie. Debemos preguntarnos bajo qué condiciones un aflicción pública se constituye en una “ofensa” contra el público. ¿Qué podría resultar “ofensivo” de la confesión pública del dolor y la pérdida, de forma que los conmemorativos funcionen como discurso ofensivo? ¿Es que por temor a ofender a aquellos que se alían al estado o la milicia israelitas no deberíamos proclamar en público estas muertes? ¿Es que estas muertes no son muertes? ¿Es que estas muertes no merecen lamentarse porque son de palestinos o porque sean víctimas de la guerra? ¿Cuál es la relación entre esta violencia que causó la pérdida de esas vidas que no merecen ser lamentadas y la prohibición de su lamentación pública? ¿Son ambas, la violencia y la prohibición, variaciones de la misma violencia? ¿Se relaciona la prohibición del discurso con la deshumanización de las muertes -y de las vidas-?

La relación del discurso con la deshumanización es compleja. Sería muy escueto decir que la violencia simplemente implementa lo que ya está sucediendo en el discurso, de modo que el discurso acerca de la deshumanización produce una for-

3 Los conmemorativos rezaban como sigue: “A la memoria de Kamla Abu Sa’id, 42, y su hija, Amna Abu Sa’id, 13, ambos palestinos del campo de refugiados de El Bureij. Kamla y su hija fueron asesinados el 26 de mayo de 2002 por tropas israelitas mientras trabajaban en una granja en la Franja de Gaza. A la memoria de Ahmed Abu Seer, 7, un niño palestino quien fue abaleado en su hogar. Ahmed falleció a causa de mortales heridas de metralla a su corazón y pulmones. Ahmed estaba en el segundo grado en la Escuela Primaria Al-Sidaak en Nablus. Será echado de menos por todos los que lo conocimos. A la memoria de Fatime Ibrahim Zakarna, 30, y sus dos niños, Bassem de 4 años y Suhair de 3, todos palestinos. Madre e hijos fueron asesinados el 6 de mayo de 2002 por soldados israelitas mientras recogían hojas de uva en el campo en la villa de Kabatiya. Ellos dejan atrás a Mohammed Yussef Zukarneh, esposo y padre, y a Yasmine, la hija de 6 años”. Estos conmemorativos fueron enviados a la prensa por la Organización Árabe-Americana de Cristianos por la Paz, capítulo San Francisco. El *Chronicle* rehusó publicarlos, aún cuando éstas muertes fueron cubiertas y verificadas por la prensa israelita (email privado).



ma de relacionamiento -incluyendo la tortura y el asesinato- sólo a partir de la estructura del discurso. Aquí la deshumanización emerge en los límites de la vida discursiva, límites establecidos a través de la prohibición y la forclusión. Aquí hay menos un discurso de deshumanización vigente que un rechazo al discurso que produce la deshumanización como resultado. La violencia contra aquellos que casi no cuentan como vidas, contra quienes viven en un estado de suspensión entre la vida y la muerte, deja un registro que no es un registro. No habrá ningún acto público de lamento (dijo Creón en *Antígona*). Y si hay un “discurso”, es uno silencioso y melancólico, uno en el que no hay vidas y no hay pérdidas, en el que no hay ninguna una condición corporal común, ninguna vulnerabilidad que sirva como base para la comprensión de que tenemos algo en común; ahí no se ha cercenado nada de lo que compartimos como humanos. Nada de esto tiene lugar en el curso del evento. Nada de esto tiene lugar. En el silencio del periódico no hubo ningún evento, no hubo una pérdida, y esta falta de reconocimiento es consentida gracias a una identificación con aquellos que se hermanan con los autores de la violencia.

Esto se ha hecho mucho más evidente en el periodismo americano, del que, con algunas notables excepciones, uno pudo haber esperado una exposición pública y una investigación de los bombardeos a objetivos civiles, de la pérdida de vidas en Afganistán, de la masacre de comunidades, de la destrucción de infraestructura o centros religiosos. Llegando al extremo, los periodistas han aceptado el cargo de ser parte del esfuerzo mismo de la guerra. El reportaje mismo se ha convertido en un acto de lenguaje (*speech act*) al servicio de las operaciones militares. De hecho, luego del brutal y terrible asesinato de Daniel Pearl del *Wall Street Journal*, algunos periodistas comenzaron a escribir sobre ellos mismos como si estuvieran trabajando en la “línea de fuego” de la guerra. Efectivamente, Daniel Pearl, “Danny” Pearl, me es muy familiar: puede ser mi hermano o mi primo; él es tan

fácilmente humanizado, calza en el marco, su nombre es el mismo del de mi padre, su apellido contiene parte de mi apellido judío.

Pero, ¿aquellas vidas en Afganistán u otros objetivos americanos, que también fueron brutalmente apagadas -y sin ninguna posibilidad de protección-, serán acaso alguna vez tan humanas como la de Daniel Pearl? ¿Serán alguna vez llevados a la vista pública los nombres de los palestinos que se constaban en aquel conmemorativo? (¿Nos sentiremos compelidos a aprender a decir estos nombres y a recordarlos?) No digo esto para exponer un cinismo. Estoy a favor de los obituarios públicos pero soy conciente de quién tiene acceso a éstos, y cuales muertes pueden ser lloradas con justicia en ellos. No cabe duda de que debemos continuar lamentando la muerte de Daniel Pearl, aún cuando a él se le puede humanizar con mucho más facilidad frente a los ciudadanos norteamericanos que a los afganos sin nombre obliterados por la violencia de los estadounidenses y los europeos. Pero debemos tener en cuenta cómo la norma que gobierna quién será un ser humano digno de lamentarse está circunscrita y producida dentro de estos actos permitidos y celebrados de duelo público, debemos considerar cómo éstos algunas veces operan en conjunto con la prohibición del lloro público de las vidas de los otros, y cómo esta adjudicación diferencial de la pena sirve a los objetivos des-realizadores de la violencia militar. Lo que sigue de prohibir el reconocimiento de la pena en público es un mandato efectivo a favor de una melancolía generalizada (y una des-realización de la pérdida) cuando se considera *como muertes* a aquellas que los Estados Unidos o sus aliados han matado.

Finalmente, parece importante considerar que la misma prohibición de ciertas formas de duelo colectivo constituye a la esfera pública en base a esa prohibición. El público será creado bajo la condición de que ciertas imágenes no aparezcan en los medios, que ciertos nombres de los muertos no se pueden pronunciar, que ciertas pérdidas no pueden reconocerse como pérdidas, con lo que la violencia se des-realiza y se disemina. Estas pro-

hibiciones no sólo apuntalan un nacionalismo basado en sus objetivos y prácticas militares, sino también suprimen cualquier disenso interno que expondría los efectos humanos y concretos de su violencia.

Análogamente, los extensivos reportajes de los últimos momentos de las vidas perdidas en el World Trade Center son historias imponentes e importantes. Fascinan y producen una intensa identificación al despertar sentimientos de temor y tristeza. Uno no puede ayudar, pero tampoco puede dejar de preguntarse, con todo, cuál es el efecto humanizador que tienen estas narrativas. Con esto no quiero decir simplemente que las historias humanicen las vidas que se perdieron así como aquellas que se salvaron por un estrecho margen, sino que ellas definen la situación y proveen los medios narrativos por los cuales se establece “lo humano” en su capacidad de sentir pena. No podemos encontrar en los medios públicos, con excepción de algunos reportajes publicados en Internet y puestos en circulación principalmente mediante contactos de correo electrónico, las narrativas de vidas árabes que murieron brutalmente en otros lugares. En este sentido, tenemos que preguntarnos acerca de las condiciones bajo las cuales se establece y se mantiene que una vida es digna de llorada, y a través de qué lógica de exclusión y de qué práctica de eliminación y des-nominación se hace eso.

Daniel Pearl no presenta ningún problema para mí o para mi familia de origen. Él tiene un nombre familiar, una cara familiar, una historia de educación que yo comprendo y comparto. La educación de su esposa hace que su lenguaje sea familiar, incluso conmovedor, para mí; es decir, una proximidad de todo lo que me es familiar⁴. En relación a él, no me molesta la proximidad de lo desconocido, la proximidad de la diferencia que me hace trabajar para labrar nuevos lazos de identificación y para reimaginar qué es pertenecer a una comunidad humana en la cual las bases epis-

temológicas y culturales comunes no pueden ser asumidas siempre. Su historia me lleva a mi hogar y me tienta a quedarme allí. ¿Pero a qué costo establezco yo lo familiar como un criterio por el cual una vida humana ha de ser digna de llorarse cuando sea perdida?

La mayoría de americanos ha experimentado probablemente algo parecido a la pérdida de su “primermundismo” como resultado de los eventos del 11 de Septiembre y sus secuelas. ¿Qué tipo de pérdida es ésta? Esta pérdida es la de la prerrogativa de poder ser, siempre y solamente, el que transgrede las fronteras soberanas de otros estados, pero que nunca ha estado en la posición de que sus propias fronteras sean transgredidas. Se suponía que los Estados Unidos era el lugar que no podía ser atacado, donde la vida estaba libre de la violencia iniciada desde el exterior, donde la única violencia que conocíamos era aquella infligida por nosotros mismos. La violencia que infligimos a otros es sólo -y siempre- selectivamente llevada a la vista pública. Ahora vemos que la frontera nacional era más permeable de lo que pensábamos. Nuestra respuesta general es la ansiedad, la rabia; un deseo radical de seguridad, un apuntalamiento de las fronteras contra lo que se percibe como extraño; una vigilancia más atenta a la gente árabe y a cualquiera que parezca vagamente árabe en el imaginario racial dominante, cualquiera que se parezca a alguien que conociste y que tenía o que pensabas que tenía ascendencia árabe -ya fuesen ciudadanos Sikhs, hindúes, incluso algunas veces israelitas, especialmente sefarditas, o árabe-americanos, todos ellos con el pleno derecho de ser “americanos”-.

Varias alertas de terror que salen en los medios autorizan e intensifican la histeria racial que dirige el miedo hacia todo lado y hacia ningún lado, que pide a los ciudadanos estar alertas, pero no les dice de qué deben estar alertas. Así, todos están libres de imaginar e identificar la fuente del terror.

El resultado es que abunda un racismo amorfo, racionalizado por la pretensión de una “auto-defensa”; un pánico generalizado

4 Declaración de la esposa de Daniel Pearl (en Barringer & Jehl, 2002).

trabaja en conjunto con el apuntalamiento de la soberanía del estado y la suspensión de las libertades civiles. En efecto, cuando se puso la alerta, a cada miembro de la población se le pidió que sea un “soldado de a pie” en el ejército de Bush. La pérdida de la presunción del Primer Mundo es la pérdida de un cierto horizonte de experiencia, un cierto sentido del mundo mismo como una prerrogativa.

Basada en varias bases éticas, yo condeno la violencia que se infligió contra los Estados Unidos y no la veo como un “castigo justo” por sus pecados anteriores. Al mismo tiempo, considero a nuestro reciente trauma como una oportunidad para la reconsideración del papel axial de los Estados Unidos y de la importancia de establecer nexos internacionales radicalmente más igualitarios. Hacer esto involucra una cierta “pérdida” para el país, entendido como un todo: la noción del mundo mismo como una prerrogativa soberana de los Estados Unidos debe ser abandonada, perdida y llorada, como deben perderse y llorarse las fantasías narcisista y grandiosas. Sin embargo, de la subsiguiente experiencia de pérdida y fragilidad emerge la posibilidad de hacer distintos tipos de nexos. Tal pérdida y duelo quizá podrían (o pueden) efectuar una transformación en nuestro sentido de los nexos internacionales, que rearticularía la posibilidad de la cultura política democrática aquí y en otras partes.

Desafortunadamente, el caso parece ser la reacción contraria. Estados Unidos afirma su propia soberanía precisamente en el momento en el que la soberanía de la nación está revelando su propia debilidad o incluso su creciente estatus como un anacronismo. Requiere del apoyo internacional, pero insiste en liderar el camino. Rompe sus contratos internacionales, y luego pregunta si otros países están con o contra los Estados Unidos. Expresa su voluntad de actuar acorde con las Convenciones de Ginebra, pero se rehúsa a estar atado a ese Acuerdo, como lo estipula su estatus de signatario. Por el contrario, Estados Unidos decide si actuará de acuerdo a la doctrina o qué parte de la doctrina aplicará; de todas

formas, interpretará esa doctrina unilateralmente. Ciertamente, en el momento mismo en el que reclama actuar acorde con la doctrina, como lo hace cuando justifica como “humano” el tratamiento que da a los prisioneros en la Bahía de Guantánamo, decide unilateralmente lo que contará como humano, y desafía abiertamente la definición estipulada de tratamiento humano que la Convención de Ginebra asevera por escrito. Bombardea unilateralmente, dice que ya es tiempo para que Saddam Hussein sea removido, decide cuándo y dónde instala democracias, decide para quienes habrá democracia, y lo hace por medios dramáticamente antidemocráticos y sin remordimiento alguno.

Las naciones no son lo mismo que las psiquis de los individuos, pero ambas pueden ser descritas como “sujetos”, a pesar de los diferentes órdenes. Cuando Estados Unidos actúa establece una concepción de lo que significa actuar como un estadounidense, establece una norma por la cual ese sujeto podría ser conocido. En meses recientes, un asunto ha sido colocado a nivel nacional, un asunto soberano y extralegal, un asunto violento y auto centrado; sus acciones constituyen la construcción de un sujeto que busca restaurar y mantener su dominio a través de la destrucción sistemática de sus relaciones multilaterales, de sus nexos con la comunidad internacional. Tal sujeto se apuntala a sí mismo, busca reconstituir su totalidad imaginada, pero sólo al precio de negar su propia vulnerabilidad, su dependencia, su exposición; así, explota estos mismos rasgos (vulnerabilidad, dependencia, exposición) en otros, y por esa razón hace de esos rasgos un “otro” distinto y lejano a sí mismo.

Que esta forclusión de la alteridad tenga lugar en nombre del “feminismo” es seguramente algo para preocuparse. La repentina conversión feminista de parte de la administración Bush, la que transformó retroactivamente la liberación de las mujeres en una razón para sus acciones miliares contra Afganistán, es un signo del extremo al cual el feminismo, como un tropo, está desplegado al ser-

vicio de la restauración de la presunción de la impermeabilidad del Primer Mundo. Una vez más vemos el espectáculo del “hombre blanco, buscando salvar a la mujer morena de los hombres morenos”, como describió alguna vez Gayatri Chakravorty Spivak a la culturalmente imperialista explotación del feminismo (Spivak, 1999:303). El feminismo por sí mismo se torna, bajo estas circunstancias, identificado inequívocamente con la imposición de valores en contextos culturales intencionalmente desconocidos. Sin embargo, seguramente sería un error medir el progreso del feminismo a partir de su éxito como un proyecto colonial. Más que nunca, hoy parece crucial desconectar al feminismo de su presunción del Primer Mundo y usar los recursos de la teoría feminista y del activismo para repensar el sentido del lazo, del vínculo, de la alianza, de la relación, tal como son imaginados y vividos en la perspectiva de una igualdad contra-imperialista.

El feminismo tiene mucho que decir en los temas que afrontamos. Con seguridad, el feminismo puede proveernos todo tipo de respuestas a las siguientes preguntas: ¿cómo un colectivo lidia, en última instancia, con su vulnerabilidad frente a la violencia? ¿A qué precio, y a expensas de quién, éste colectivo adquiere una ganancia en “seguridad”, y en qué maneras una cadena de violencia ya formada (que la agresión de Estados Unidos ha ayudado a forjar) retorna a éste en diferentes formas? ¿Podemos pensar la historia de la violencia aquí, sin exonerar a aquellos que dirigen a ésta en contra los Estados Unidos en el presente? ¿Podemos dar una explicación de acontecimientos con conocimiento de causa, que no se confunda con una exoneración moral de la violencia? ¿Qué ha pasado con el valor de la crítica en tanto valor democrático? ¿Bajo qué condiciones se censura la crítica a sí misma, como si todo criticismo reflexivo pudiese ser interpretado sólo y siempre como debilidad y falibilidad?

Al negociar una vulnerabilidad repentina y sin precedentes, ¿cuáles son las opciones?, ¿cuáles son las estrategias a largo plazo? Las

mujeres saben bien esta cuestión, la han conocido de cerca desde siempre, y nada acerca del triunfo de los poderes coloniales ha hecho menos clara nuestra exposición a este tipo de violencia. Hay la posibilidad de parecer impermeables, de repudiar la vulnerabilidad misma. Nada acerca de estar socialmente constituidas como mujeres nos restringe de convertirnos en violentas nosotras mismas. Y luego hay la otra vieja opción, la posibilidad de desear la muerte o de morir, como un vano esfuerzo para prevenir o desviar el siguiente golpe. Pero tal vez hay alguna otra manera de vivir de modo que uno no se vuelva ni afectivamente muerta ni miméticamente violenta, una forma de salirse completamente del círculo de la violencia. Esta posibilidad tiene que ver con demandar un mundo en el que la vulnerabilidad corpórea está protegida sin que por eso sea erradicada, y con insistir en el camino que debe ser recorrido entre las dos.

Al insistir en una vulnerabilidad corpórea “común” parecería que estuviera postulando unas nuevas bases para el humanismo. Esto puede ser cierto, pero soy propensa a considerar esto de una manera diferente. Una vulnerabilidad debe ser percibida y reconocida para que entre en juego en un encuentro ético, y no hay garantía de que esto suceda. No es sólo que siempre hay la posibilidad de que una vulnerabilidad no sea reconocida y que sea establecida como “irreconocible”, sino que cuando una vulnerabilidad *es* reconocida, ese reconocimiento tiene el poder de cambiar el significado y la estructura de la vulnerabilidad misma. En este sentido, si la vulnerabilidad es una precondition para la humanización, y la humanización tiene lugar diferentemente a partir de normas de reconocimiento variables, entonces resulta que la vulnerabilidad es fundamentalmente dependiente de las normas de reconocimiento existentes, en tanto que ellas deben ser atribuidas a cualquier sujeto humano.

De modo que si decimos que todo infante es con seguridad vulnerable, eso es claramente cierto; pero es cierto, en parte, precisamente porque nuestra expresión representa el reconocimiento mismo de la vulnerabilidad y

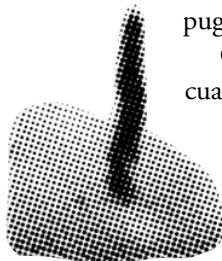
por ende muestra la importancia de ese reconocimiento para mantener esa vulnerabilidad. Realizamos el reconocimiento al hacer la demanda, y eso es seguramente una muy buena razón ética para hacer la demanda. No obstante, hacemos la demanda precisamente porque no se la da por hecho, precisamente porque no es honrada en todas las instancias. La vulnerabilidad toma otro sentido en el momento en que se la reconoce, y el reconocimiento ejerce el poder de reconstituir la vulnerabilidad. No podemos postular esta vulnerabilidad antes de su reconocimiento sin representar la misma tesis a la que nos oponemos (nuestro postulado es en sí mismo una forma de reconocimiento y de esta manera se manifiesta el poder constitutivo del discurso). Este marco, por el cual las normas de reconocimiento son esenciales para la constitución de la vulnerabilidad como precondition de lo "humano", es importante precisamente por esta razón, a saber, porque necesitamos y queremos que esas normas estén en su lugar, porque luchamos por su establecimiento, y porque valoramos su continua y expandida operación.

Consideremos que la lucha por el reconocimiento en el sentido hegeliano requiere que cada parte en el intercambio reconozca no sólo que el otro necesita y merece reconocimiento, sino también que cada parte, de una manera diferente, está compelido por la misma necesidad, por el mismo requerimiento. Esto significa que no somos identidades separadas en la lucha por el reconocimiento, sino que estamos ya involucrados en un intercambio recíproco, un intercambio que nos desloca de nuestra posición, de nuestra posición de sujeto, y nos permite ver que la comunidad misma requiere el reconocimiento de que todos estamos, de maneras diferentes, pugnando por el reconocimiento.

Cuando reconocemos a otro, o cuando pedimos reconocimiento para nosotros, no estamos pidiendo que Otro nos vea como somos, como ya somos, como siempre hemos sido, como fuimos constituidos

antes del encuentro mismo. Por el contrario, al pedir, en la petición, nos hemos convertido ya en algo nuevo, ya que estamos constituidos en virtud del trato con el otro, una necesidad y un deseo del Otro que toma el lugar en el lenguaje en el más amplio sentido, uno sin el cual no podríamos existir. Pedir reconocimiento, u ofrecerlo, es precisamente no pedir reconocimiento por lo que ya somos. Es solicitar una conversión, instigar una transformación, es peticionar un futuro siempre en relación al Otro. Es también arriesgar el propio ser y la propia persistencia a lo que uno es, en la lucha por el reconocimiento. Esto es quizás una versión de Hegel que estoy ofreciendo, pero también es una innovación, ya que yo no me descubriré a mí mismo igual que al "tú" del cual dependo para ser.

Me he movido en este ensayo tal vez muy despreocupadamente entre las especulaciones del cuerpo como el sitio de la vulnerabilidad común -aún cuando he insistido que esta vulnerabilidad siempre se articula de manera diferente- que éste no puede pensarse apropiadamente fuera de un campo diferenciado de poder y, específicamente, fuera de la operación diferenciada de las normas de reconocimiento. Al mismo tiempo, sin embargo, quizás todavía haría falta insistir en que las especulaciones en la formación del sujeto son cruciales para entender la base de las respuestas no violentas a las heridas y, tal vez más importante aún, a una teoría de la responsabilidad colectiva. Comprendo que no es posible establecer analogías fáciles entre la formación del individuo y la formación, por decirlo así, de culturas políticas centradas en el estado (y advierto contra el uso de la psicopatología individual para diagnosticar o aún simplemente para leer el tipo de formaciones violentas en las cuales se involucran formas de poder centradas y no centradas en los estados). Pero es que cuando hablamos acerca del "sujeto" no siempre estamos hablando acerca de un individuo: estamos hablando acerca de un modelo para la agencia y la inteligibilidad, uno que muy a menudo está basado en nociones de poder soberano. En los niveles más íntimos,



somos seres sociales; nuestro comportamiento se orienta hacia un “tú”; estamos fuera de nosotros, constituidos en normas culturales que nos preceden y nos exceden, entregados a un conjunto de normas culturales y a un campo de poder que nos condiciona fundamentalmente.

La tarea es, sin duda, pensar a través de esta impresionabilidad y vulnerabilidad primaria con una teoría del poder y del reconocimiento. Hacer esto sería, indudablemente, una forma en la que procedería un feminismo psicoanalítico políticamente informado. El “yo” que no podría ser sin un “tú” es también fundamentalmente dependiente de un juego de normas de reconocimiento que se no se originaron ni con el “yo” ni con el “tú”. Lo que es prematuramente, o tardíamente, llamado el “yo” está, al comienzo, cautivado, aún si lo está por una violencia, un abandono o un mecanismo; indudablemente, parece mejor en ese punto estar cautivado con lo que está empobrecido o abusado que no estar cautivado si quiera y, por ende, perder la condición de ser de uno y de lo que se puede llegar a ser. El nexo de un cuidado radicalmente inadecuado consiste en esto, a saber, en que el vínculo es crucial para la supervivencia y que, cuando tiene lugar el vínculo, establece relación con personas y condiciones institucionales que bien podrían ser violentas, empobrecedoras e inadecuadas. Si un infante falla en establecer el vínculo, está amenazado con la muerte, así como, bajo algunas condiciones, aún si logra el vínculo, sigue estando amenazado con la no supervivencia desde otra dirección. De modo que la cuestión de apoyo primario para la vulnerabilidad primaria es una cuestión ética para el infante y para el niño. Pero hay consecuencias éticas más amplias que se derivan de esta situación, situaciones que pertenecen no sólo al mundo de los adultos sino también a la esfera de la política y a sus dimensiones éticas implícitas.

Encuentro que mi propia formación implica al otro en mí, que mi propio extranjerismo hacia mí es, paradójicamente, la fuente de mi conexión ética con los otros. No soy total-

mente conocida para mí, porque parte de lo que soy es la huella enigmática de los otros. En este sentido, no puedo conocerme perfectamente o conocer mi “diferencia” respecto de los otros de una manera irreductible. La falta de conocimiento parecería, desde una perspectiva dada, un problema para la ética y la política. ¿No necesito acaso conocerme para actuar responsablemente en las relaciones sociales? Con seguridad, hasta cierto punto, sí. Pero, ¿hay una cierta valencia ética para mi falta de conocimiento? Estoy herida, y encuentro que la herida misma testifica el hecho de que soy vulnerable, de que estoy entregada al Otro de maneras que yo no puedo predecir o controlar completamente. No puedo pensar sola en la cuestión de la responsabilidad, en un aislamiento respecto del Otro; si lo hago, me he sacado a mí misma por fuera del nexo relacional que enmarca el problema de la responsabilidad desde el comienzo.

Si me entiendo a mí misma en el modelo de lo humano, y si los tipos de duelo público que están a mi disposición clarifican las normas por las cuales lo “humano” está constituido para mí, entonces parecería que yo estoy tan constituida por aquellos a quienes yo he llevado luto como por aquellos cuyas muertes yo reniego, cuyas muertes sin nombre y sin rostro forman el trasfondo melancólico para mi mundo social, sino incluso mi “primermundismo”. Antígona, arriesgándose a la muerte por enterrar a su hermano contra el edicto de Creón, ejemplificó los riesgos políticos de desafiar la prohibición contra el duelo público en tiempos de creciente poder soberano y unidad nacional hegemónica (Butler, 2000). ¿Cuáles son las barreras culturales contra las cuales luchamos cuando tratamos de averiguar acerca de las pérdidas por las que se nos pide no llevar luto, cuando intentamos nombrar, y traer bajo la rúbrica de lo “humano”, a aquellos a los que los Estados Unidos y sus aliados han dado muerte? De la misma forma, las barreras culturales que el feminismo debe negociar tienen que establecerse en referencia a la operación de poder y la persistencia de la vulnerabilidad.

Una oposición feminista al militarismo emerge de muchas fuentes, de muchos escenarios culturales y en cualquier cantidad de idiomas; no tiene que hablar -y finalmente no puede hablar- en un único idioma político, y no debería requerirse ninguna gran instalación de los legados epistemológicos. Esto parecería ser el compromiso teórico, por ejemplo, de la organización Women in Black (Mujeres de Negro) (Scott, 2002). Un *desideratum* viene del importante ensayo de Chandra Mohanty (1991), “Under the Western Eyes” (Bajo la Mirada de Occidente), en el cual ella mantiene que las nociones de progreso dentro del feminismo no pueden ser equiparadas con una asimilación a las así llamadas nociones Occidentales de la agencia y de la movilización política. Allí, ella argumenta que el marco comparativo en el cual las feministas del Primer Mundo desarrollan su crítica de las condiciones de opresión de las mujeres del Tercer Mundo, en base a demandas universales, no sólo malinterpreta la agencia de las feministas del Tercer Mundo, sino que también produce falsamente una concepción homogénea de quienes son ellas y de lo que quieren. Desde su punto de vista, ese marco también reproduce al Primer Mundo como el sitio de la auténtica agencia feminista y lo hace produciendo un Tercer Mundo monolítico frente al cual se debe entender a sí mismo. Finalmente, ella argumenta que la imposición de versiones de la agencia sobre los contextos del Tercer Mundo, resaltando la ostensible falta de la agencia expresada por el velo o el burka, no sólo malinterpretan los diferentes significados culturales que el burka tiene para la mujer que lo usa, sino también niega los modismos propios de la agencia que son relevantes para esa mujer (Abu-Lughod 2002a y 2002b; ver también 1998). La crítica de Monhanty (1991) es completa y verdadera -y fue escrita hace más de una década-. Me parece que ahora la posibilidad de una coalición internacional tiene que repensarse en base a esta y otras críticas. Tal coalición tendría que ser modelada en nuevos modos de traducción cultural y sería diferente a apreciar esta o

aquella posición, o solicitar reconocimiento de formas que asuman que todos nosotros estamos fijados y congelados en nuestras varias ubicaciones y “posiciones de sujeto”.

Podríamos involucrarnos en algunos debates intelectuales que se desarrollen al mismo tiempo y encontrarnos juntos en la lucha contra la violencia, sin tener que estar de acuerdo en muchos asuntos epistemológicos. Podemos estar en desacuerdo con el estatus y el carácter de la modernidad y aún así encontrarnos juntos para hacer valer y defender los derechos de las mujeres indígenas a la atención de salud, a la tecnología reproductiva, a salarios decentes, a la protección física, a tener derechos culturales, a la libertad de congregación. Si me vieran en esa línea de protesta, ¿se preguntarían acaso ustedes cómo una postmodernista fue capaz de reunir la “agencia” necesaria para llegar hasta allí ahora? Lo dudo. ¡Ustedes asumirían que yo he caminado o he tomado el tren subterráneo! De la misma manera, varias rutas nos llevan a la política, varias historias nos llevan hasta la calle, varios tipos de razonamiento y de creencias. No necesitamos conectarnos a un solo modelo de comunicación, un solo modelo de razón, una sola noción del asunto, antes de que estemos en capacidad de actuar. Ciertamente, una coalición internacional de activistas y pensadores(as) feministas –una coalición que afirme el pensamiento de activistas y el activismo de pensadores(as) y se niegue a ponerlos en categorías distintivas que nieguen la complejidad actual de las vidas en cuestión- tendrá que aceptar el orden de las algunas veces inconmensurables creencias epistemológicas y políticas y los modos y medios de la agencia que nos llevan al activismo.

Habrán diferencias entre mujeres, por ejemplo, en lo que se refiere al rol de la razón en la política contemporánea. Spivak (en Devi 1995:199) insiste que no es la *razón* lo que politiza a la mujer tribal de la India que sufre la explotación de las compañías capitalistas, sino un juego de valores y un sentido de lo sagrado que viene dado por la religión. Y Adriana Cavarero (2000) dice que no es porque so-

mos seres racionales que estamos conectados unos con otros, sino más bien, porque estamos *expuestos* unos a otros, requiriendo de un reconocimiento que no sustituya al reconocido por el reconocido. ¿Queremos decir que es nuestro estatus como “sujetos” el que nos ata a todos aún cuando, para muchos de nosotros, el “sujeto” es múltiple o fracturado? ¿Y la insistencia en el sujeto como una precondition de la agencia política no borra los modos más fundamentales de dependencia que sí nos atan y de los cuales emerge nuestro pensamiento y filiación, la base de nuestra vulnerabilidad, afiliación y resistencia colectivas?

¿Qué nos permite confrontarnos los unos con los otros? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para una coalición feminista internacional? Siento que para responder a estas preguntas no podemos ver dentro de la naturaleza del “hombre”, o de las condiciones *a priori* de lenguaje, o las eternas condiciones de comunicación. Tenemos que considerar las demandas de traducción cultural que asumimos para ser parte de una responsabilidad ética (más allá y más acá de las prohibiciones explícitas de pensar al Otro por debajo del signo de lo “humano”), de la forma como tratamos de pensar con respecto a los dilemas mundiales que enfrentan las mujeres. No es posible imponer un lenguaje de la política desarrollado dentro de los contextos del Primer Mundo a las mujeres que están enfrentando la amenaza de la explotación económica imperialista y la obliteración cultural. De otra parte, estaríamos mal si pensáramos que el Primer Mundo está *aquí* y el Tercer Mundo está *allá*, que un Segundo Mundo está *en algún otro lugar*, que algún sujeto tras bambalinas coloca estas divisiones. Estas topografías han cambiado, y lo que una vez se pensó como frontera, eso que delimita y sujeta, es un sitio altamente poblado, si no ya la misma definición de nación, confundiendo la identidad en lo que bien podría llegar a ser una dirección muy auspiciosa.

Que yo esté condenada a ustedes, se debe a que ustedes ya están condenados a mí, ya que yo no existo en ninguna parte sin ustedes. No

puedo reunir al “nosotros” excepto al encontrar la manera en la que estoy atada al “tú”, al tratar de traducir y encontrar que mi propio lenguaje debe romperse y rendirse ya que yo sólo existo para conocer al “tú”. Tú eres lo que yo gano a través de esta desorientación y pérdida. Así es como, una y otra vez, lo humano se vuelve realidad, como lo humano se convierte en aquello que todavía debemos conocer.

Bibliografía

- Abu-Lughod, L., ed., 1998, *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- , 2002a, “Do Muslim women really need saving?”, documento presentado en el Simposio Responding to War, Columbia University, 1 de febrero.
- , 2002b, *Asia Source*, Entrevista con Nermeen Shaikh, 20 de marzo, www.asiasource.org/news/special_reports/lila.cfm.
- Barringer, F. & Jehl, D., 2002, “U.S. says video shows captors killed reporter” *New York Times*, 22 de febrero, A:1.
- Butler, J., 2000, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York.
- Cavareto, A., 2000, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, trans. P. Kottman, Routledge, New York.
- Devi, Mahasweta, 1995, *Imaginary Maps: Three Stories*, traducido por y con introducción de Gayatri Chakravorty Spivak, Routledge, New York & London.
- Freud, S., 1957 (1917), “Mourning and melancholia”, en *Standard Edition* No. 14, Hogarth Press, London, pp. 243–258.
- , 1961 (1923), “The ego and the id”, en *Standard Edition* No. 19, Hogarth Press, London, pp.12–66. London.
- Garfield, R., 1999, “Morbidity and mortality among Iraqi children from 1990 through 1998: Assessing the impact of the Gulf War and economic sanctions”, en *Fourth Freedom Forum* (marzo 2002).
- Mohanty, C., 1991, “Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses”, en C. Mohanty, A. Russo & L. Torres, editors, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Indianapolis, pp. 61–88.
- New York Times, “A nation challenged; President Bush's address on terrorism before a joint meeting of congress”, *New York Times*, 21 de septiembre de 2001, B:4.
- Safire, W., 2001, “All is not changed”, *New York Times*, 27 de septiembre, A:21.
- Scott, J. W., 2002, “Feminist reverberations”, manuscrito no publicado, presentado en la Twelfth Berkshire Conference on the History of Women, junio, University of Connecticut at Storrs.
- Spivak, G., 1999, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.