

...../...., ?,,, !....., ;;)(-"""" *

FRAGMENTOS *INg-* ACTUALES

[finales de 2014, principios de 2015: A.R., relecturas L.G.]

...../ ..., ?,,,, !....., ;)(-'''''' *-

FRAGMENTOS *INg*-ACTUALES

[finales de 2014, principios de 2015: A.R., relecturas L.G.]

Notas, transcripción y enlace de la conferencia «Contar los muertos de guerra», pronunciada en francés por Judith Butler el 28 de mayo de 2009 en París. Realizado como respuesta a una invitación del Centre Audiovisuel Simone de Beauvoir para intervenir en sus archivos en su iniciativa llamada *Travelling féministe*.



Interesada por la relación que las escrituras cinematográficas y documentales mantienen con los acontecimientos, en octubre de 2014 recibí una invitación para intervenir en los archivos del Centre Audiovisuel Simone de Beauvoir a través de «Travelling féministe», grupo que se constituyó en torno a los archivos feministas de la imagen en movimiento y, más específicamente, en torno al Centre Audiovisuel Simone de Beauvoir, creado en 1982 por Carole Roussopoulos, Delphine Seyrig y Ioana Wieder.

Ciertamente, cualquier archivo constituye una materia para formular, además de las cuestiones iniciales que dieron lugar a su nacimiento, otras cuestiones. Un archivo requiere ser confrontado con el tiempo presente, requiere ser activado, apela a la aparición de formas de lectura todavía no imaginadas, de circulación y de acceso a los documentos.

Los archivos del Centre Audiovisuel Simone de Beauvoir concentran documentos densos que, para poder ser evocados con mayor profundidad, a menudo requieren que se restituya el contexto que rodea la aparición de estas películas y/o documentos, así como las experiencias de vida de las que surgieron y que los desbordan. Tras este archivo, hay personas, grupos e imaginarios, historias, modos de vida, percepciones, mundos.

No sabría cómo calificar los archivos del Centre porque no están circunscritos solamente a una única esfera, sino que atraviesan historias políticas y porvenires *de mujeres* (y por lo tanto no solamente) que hacen y producen la historia. Documentos que requieren que nos acerquemos a las condiciones de su aparición, y que también piden ser presentados en contextos más amplios, pues se dirigen a *cualquiera*.

Pero no en cualquier momento. Los momentos en que la importancia de estos archivos se hace evidente dependen de sus usuarios-usuarias, y sin duda de diversos caminos de emancipación que los han conducido hasta ellos. Sin duda, momentos las más de las veces inactuales con respecto a los tiempos y temporalidades impuestos. Porque estos archivos piden crecer. Afrontar aquello que muchas historias que no tenían, o que siguen sin tener cabida fuera de ahí, tienen que decir. Decires sinceros para los que se necesitaron películas y un lugar.

Primero hubo una visita con estudiantes, consultas de películas [nota 1] que todavía se continuarán en el tiempo. Después, pensando que una de las razones de este archivo tiene que ver con salvaguardar la posibilidad de *atender y hacer actuar* su tiempo presente, mi deseo se dirigió hacia un gesto: producir un documento en papel y deslizarlo en el interior de los archivos, un documento que no existía previamente y cuya escritura sería una especie de urgencia de decir, lo cual me parece que define muchos de los documentos y películas de este archivo.

El documento propuesto parte primero de la escucha, y después de la transcripción, de una conferencia que dio Judith Butler en París en 2009, bajo el título «Contar los muertos de guerra», cuyo documento filmado, «sin estatuto», se limita a grabar a la filósofa en el contexto cerrado de un auditorio de la École normale supérieure. La transcripción y las líneas que lo acompañan son, pues, una *réplica durante* del documento audiovisual de la conferencia.

En gran medida porque Butler da esta conferencia en francés, en otra lengua que no es la suya, me puse a transcribirla, como un acto de reconocimiento de aquella que tampoco escribe en su lengua natal. Y así escuchar de nuevo, darse el tiempo para leer, para releer, para volver a ver, para volver a ello.

El conjunto lleva por título «FRAGMENTOS *INg*-ACTUALES». Esto para significar que estas páginas no llegarán en el momento de una actualidad pre-decida, predeterminada como tal —tanto en los modos imaginados de recepción como en las reacciones posibles—, sino porque llegarán en el momento de una actualidad no dominable: la del tiempo particular de cada uno-a para llegar a ella. En el fondo hay, es muy posible, tantos acontecimientos como maneras de ver.

Este documento en papel que podrá circular de manera independiente fue escrito a finales de 2014-principios de 2015, pero sin duda hay actuando en él capas más profundas y antiguas. Le acompaña un enlace al vídeo de la conferencia de Judith Butler¹ de donde proceden la transcripción y este texto.

Es un gesto en el sentido de archivos audiovisuales que *da lugar* a un tiempo de lectura *otra*, más lento, ofreciendo tal vez así la posibilidad a los lectores-lectoras de encontrar sus vínculos con los acontecimientos evocados, y así poder pensarlos, situarse, sostener, tomar distancia, analizar, *hacer su/ nuestro análisis*, actuar singularmente.

1. http://www.dailymotion.com/video/xwxzb6_ens-compter-les-morts-de-guerre-par-judith-butler_school



Helen Keller y Anne Sullivan, fotografía no fechada.
Imagen con derechos reservados por Samuel P. Hayes Research Library,
Perkins School for the Blind, Watertown, Massachusetts.

La cooperación, escribía una amiga, es el único resorte de la libertad. Y al final, hablaba de los textos como las herramientas de esta cooperación. En este sentido, esta vez he transcrito y añadido algunas notas. Transcribir es también escribir, una segunda vez, tomar el tiempo de comprender cómo una escritura se hace, seguir ayudándose a escribir, transmitir.

Me viene a la memoria una fotografía no fechada donde aparecen dos mujeres sentadas juntas con un terrier sobre una plataforma de madera construida sobre una rama baja de un árbol. Una de ellas posa los dedos sobre la boca de la otra para sentir las palabras de la que, *muda* —gesticulando—, *habla*. Imagen de la amistad entre una mujer que ni veía ni oía, y una joven educadora con discapacidades visuales que le enseñó a leer, escribir y hablar con las manos, con paciencia. Historia de una comunicación que se inventó entre ellas. Historia de una larga atención que duró cuarenta y nueve años entre Helen Keller y Anne Sullivan, Hellen Keller que será incluida en una lista negra nazi y cuyos libros serán quemados junto con muchos otros.

Sin embargo, la imagen y la historia no me llegan como modelo sino como lo que me recuerda la vibración de las cosas y de las historias, y cómo se mueven si nadie se lo impide.

Entonces, sí, hubo, hay seguramente una mujer, otra, unas mujeres, unos hombres, una ciruela, unas gallinas, unos niños, viento... Para una niña que actúa y que se niega a escribir la palabra que hace falta para nombrar cada cosa, lo que «es» tal como él-ella «es», no dicta nada; ella ve viento en el ala de una gallina y un ojo en el pie de la ciruela, tan simple le parece la parte de lo otro en lo que, al tocarse, cambia.

Mayo de 2015, A.R.

ISLAS

Dos películas, entre muchas otras destacables y que forman parte de los archivos del Centre Audiovisuel Simone de Beauvoir, me parecen acercarse a hechos que pueden estar en consonancia con la conferencia «Contar los muertos de guerra» de Judith Butler. *L'île de Chelo* [documental, 2008, 57'] de Odette Martínez Maler, Ismaël Cobo y Laetitia Puertas, y *Lover Other, The Story of Claude Cahun and Marcel Moore* [ensayo documental, 2006, 55'] de Barbara Hammer.

Estas dos películas hablan singularmente de un *acto de reconocimiento* necesario. En el primer caso, de lo que fue *callado* y de las condiciones de aparición que permitieron decirlo; y en el segundo, de una condición de sometimiento de la que era preciso salir, la del ser-soldado en una guerra devastadora.

L'île de Chelo porque es una *película en acto* contra el borrado de los cuerpos, de las voces, de los relatos otros.

En su testimonio, la antigua resistente antifranquista Consuelo Rodríguez, conocida como «Chelo» en su apodo maqui, recuerda lo que vivió durante la Guerra Civil y la dictadura en Galicia, confrontándonos a una de esas historias rezagadas y que todavía no encuentran ningún lugar, o casi ninguno, donde poder ser transmitidas más ampliamente, fuera del estricto círculo de las personas que se consideran directamente afectadas o que se sienten, como la realizadora de la película, una de sus herederas directas. En esta película acompañamos a Chelo, que abandona la isla donde se refugió para ir a rendir homenaje a sus padres, campesinos republicanos «sin afiliación política precisa», asesinados por fascistas y privados de sepultura desde octubre de 1939. Chelo explica cómo, siendo niña, perdió a sus padres en circunstancias traumáticas: sacados de la cama, fueron abatidos ante sus ojos antes de ser ejecutados. Sus despojos fueron arrojados a una fosa a la salida del pueblo de Soucelin. También la acompañamos en otro viaje en el que irá a levantar una estela en la fosa común donde fue arrojado Arcadio Ríos, su amante y compañero de la resistencia armada contra

el franquismo, que surgió en aquel entonces como respuesta a la violencia de la represión, y que fue abatido a su lado en una emboscada en 1946. En este viaje, la película se convierte en un lugar de acogida y de escucha posible para esta palabra acallada durante mucho tiempo, brindándole el tiempo de llegar y de hacerse pública al crear la situación que permitió a los habitantes del pueblo y a nosotros, encontrarnos con Chelo en la historia, ahí donde, antes de la llegada de Chelo al pueblo y de la nuestra a la película a través del archivo del Centre, no había ni tumba, ni cuerpo, ni historia. Chelo y la película hacen un cuerpo-lugar que construye de manera conjunta un archivo oral faltante que se empeña en mostrar aquello que dentro de lo visible había sido escondido. Lo indecible. La realizadora habla de un triple borrado pues la historia de Chelo, escribe, «remite a una historia de los vencidos, a una memoria prohibida, y a una vivencia de mujer combatiente». Recuerda que hubo que «hacer frente a la ocultación de la violencia franquista, a los silencios impuestos por la Transición», y que no será hasta la década de 1990 cuando se produzca «una puesta en escena pública de las huellas del pasado». La película quiere evitar la recuperación de la memoria por parte de expertos políticos o por, según dice, «aquellos con un determinado discurso humanitario del que estas palabras son, con todo, el objeto ideal», e intenta preservar la singularidad del testimonio de Chelo que «exhuma franjas desconocidas de la historia». La película sería como un «acto de transmisión y de resistencia contra todas las tentativas, pasadas y presentes, de borrado». «Un acto que, como tal, merece la atención del historiador, para afirmar que el testimonio de Chelo tiene valor de testificación, valor histórico.» El reconocimiento aquí propuesto pasa por el relato que revela los cuerpos de las desapariciones no contabilizadas realmente por la Historia, carentes de lugar, de sepultura, de consideración para dar prueba de su existencia.

sin nombre

La otra película es la de Barbara Hammer *Lover Other, The Story of Claude Cahun and Marcel Moore*, que evoca muy bien los años en que la pareja de amor y de trabajo artístico, literario y fotográfico de Claude Cahun

(Suzanne Malherbe) y su compañera (Lucy Schwob) encuentra una forma de resistencia al nazismo muy singular. Mientras viven en la isla anglo-normanda de Jersey ocupada por los alemanes, escriben panfletos en alemán destinados a los soldados de la Wehrmacht. Octavillas que consiguen hacerles llegar y que firman como «el soldado sin nombre». Poniendo en peligro su vida, aprovechan en particular las ceremonias funerales militares, ya que el cementerio utilizado por los alemanes estaba situado cerca de su casa, la «granja sin nombre»... La película nos recuerda las palabras del barón Von Aufsess, el administrador de las islas normandas, escritas cuando se procedió a la perquisición de la casa de la pareja: «20/10/44. Hay muy pocos judíos en la isla. Las dos mujeres judías que acaban de ser arrestadas forman parte de la peor especie, incitando a los soldados alemanes a disparar a sus propios oficiales. Finalmente han sido arrestadas». «Incluso desde sus celdas no pararon de pedir a los soldados que capitularan sin luchar con un «¡Acabemos con esto!» «Tras su proceso fueron condenadas a seis años de prisión y a ser fusiladas posteriormente como terroristas.» Serían identificadas más tarde como autoras de dichas octavillas, tras un primer interrogatorio en marzo de 1943. Fueron arrestadas el 25 de julio de 1944 y condenadas a muerte el 16 de noviembre. Su pena fue conmutada en febrero de 1945, y solo entonces fueron liberadas y encontraron su casa saqueada. Esta petición a los soldados de cambiar su condición es una manera de no contribuir ni a los esfuerzos de guerra, ni a la pasividad colaboradora, dirigiéndose directamente a los portadores de armas de igual a igual como aquellas que escriben y que otorgan a lo escrito una potencia *otra*. Seguramente el *soldado sin nombre*, esta máscara, transmitía a los soldados que al final seguirán siendo desconocidos su sumisión y su propio carácter borrado y les incitaba a salir de la vergüenza, a sacarse esta máscara, a cambiarla por otra.

...../ ..., ?,,, !.....,, ;)(--''''''.... *-

FRAGMENTOS INg-ACTUALES
[finales de 2014 principios de 2015. A.R.]

A veces, nos dice Judith Butler, «*las formas mediante las cuales un sujeto se vuelve visible y los términos gracias a los cuales se confiere el reconocimiento son precisamente los medios mediante los cuales los sujetos son borrados-as y destruidos*». «Contar los muertos de guerra» es el título de una conferencia que la filósofa pronunció en francés en París el 28 de mayo de 2009 y de la que comparto aquí mi transcripción.

Describiendo «*los marcos visuales y conceptuales*» de la guerra como otros tantos «*medios para construir y destruir poblaciones*», como toda una maquinaria que también incluye fotografías y aparatos fotográficos, maneras de documentar o de prohibir imágenes y leyendas, de preocuparse y de regular y/u ocultar el contenido de lo visible, Judith Butler interroga aquí el concepto de reconocimiento (Hegel, Foucault, Axel Honneth) y propone un análisis crítico de tres acontecimientos: el levantamiento de la prohibición de mostrar las imágenes de los muertos de la guerra en Irak en Estados Unidos, el uso de las fotografías tomadas en la prisión de Abu Ghraib en 2006 y la forma de contar y de tratar las muertes relacionadas con el conflicto israelí-palestino, en particular en el momento de «*los bombardeos aéreos y asaltos militares*» de Gaza en enero de 2009.

Más allá de la posibilidad de acceder a la grabación en vídeo de esta conferencia seis años después de que fuera pronunciada —la grabación no fue publicada en línea por la École normale hasta 2013 y ha sido muy poco vista desde entonces (solo 545 visitas en la fecha en que retomo mis notas este 5 marzo de 2015)—, me fue necesario transcribir lo que aquí nos toca con un retraso para que sea más concreto. Transcribir, es decir, escuchar de nuevo y escribir en el sentido de hacer visible y legible en palabras el presente de estas guerras. Porque los efectos de las violencias evocadas y todavía en curso

persisten, y porque se plantea la pregunta sobre la manera de analizar colectivamente los diversos tipos de silencios que acompañan estas violencias o vuelven banales los anuncios que dan cuenta de ellos.

Transcribir, también, para tratar de volver activos nuestros distintos retrasos y para dar a leer este esfuerzo de la filósofa para transmitir su pensamiento en una lengua que no es la suya, para dirigirse a nosotros.as con las marcas de un acento que da cuenta de una capacidad de acogida, un deseo de hacerse comprender y de una distancia con respecto a este «ahí» del que se viene. Proponer entonces la experiencia de lectura de este texto del que ignoro por ahora si fue escrito en francés por ella, o traducido, y por quién.

Butler se dedica a cuestionar, en esta conferencia, «*cuándo y cómo los números cuentan*», y se detiene en «*esas situaciones en las que contar no cuenta*», en las que «*conocer el número*» ya no suscita nada. Critica la indiferencia generalizada en relación con ciertas vidas no reconocidas como tales y de las que los números nos indican claramente «*que tienen bastante para sobrevivir pero no para vivir*». Unas vidas a las que la muerte ronda por anticipado y que no cuentan debido a «*una suerte de fría virtud largamente cultivada, socialmente compartida y sustentada por unas normas sociales dominante*» bien instaladas.

Si un acontecimiento es «lo que sucede» fuera del curso normal de las cosas y engendra un «desorden» que implica devenires abiertos, imprevistos, ¿por qué los acontecimientos concretos aquí evocados en su encuadre y su tipo de exposición parecen prever en lugar de sorprender?

El saber de estos muertos cuyo número fue tan bien contado pero cuyos cuerpos no hemos visto, de quienes sabemos tan poco, habla de desaparición, no de aquella de alguien cercano, sino de aquel-aquella de cuya existencia tenemos noticia en el momento mismo en que tenemos noticia de su pérdida. Por otra parte, esto me recuerda cómo unos militares argentinos que habían tomado cursos con otros militares franceses o americanos creaban la figura conceptual del *desaparecido* y argumentaban para esquivar los crímenes cometidos:

«no hay responsabilidad frente a un desconocido que no está, que ya no está aquí», «estos individuos no pueden recibir ningún trato

particular porque ellos (ellas) no están aquí, no están ni vivos ni muertos, están *desaparecidos*».

Sin duda, es diferente: los desaparecidos-as de una guerra sucia «en el interior» de un país vivían en las mismas calles que la población general. Pero creer que un conflicto se desarrolle únicamente en un sitio aislado de muchos otros ya no es posible ni aceptable como realidad. Nos vinculamos entre nosotros y al mundo. Y de maneras diversas.

Si aquel-aquella que nombra o da consistencia al acontecimiento vive en el intervalo entre pasado y futuro, no en el movimiento que conduce al progreso, ¿qué posibilidades quedan para trastocar las condiciones que borran ciertas vidas en este mismo momento?

¿Qué quiere decir hoy estar afectados-as por acontecimientos de este tipo? Un pensamiento filosófico que se pone a prueba de este tipo de acontecimientos reales, ¿cuándo se ve desconsiderado, mal visto? ¿Bajo qué circunstancias está permitido ser más concreto en filosofía? ¿Cuándo pasa a ser activa la filosofía?

En este inicio del año 2015 fue difícil —y no solo para mí— encontrar con qué palabras analizar lo que ocurrió y ocurre cuando la cuestión de las guerras-en-curso se hace más presente. Guerras pasadas que de nuevo asoman a la superficie, guerras que no pasan, guerras civiles ocultadas por una aparente paz social.

Difícil expresarse cuando por ejemplo la risa, que considerada de manera abstracta invita a compartir, parece que concretamente deba darse por buena para todo el mundo e imponerse al conjunto de una población, mientras que una parte de sí misma está oprimida, empujada a la deportación, mantenida en una situación de exclusión, de borrado, y con el sentimiento de ser rechazada o presentada con desprecio y/o condescendencia, a pesar de que no responda a la imagen a la que la mayoría de las veces se la compara.

Y, ¿cuántos, entre nosotros todavía, de *los que pasan*, de *los del otro lado del río* [רבע *Havar* significa 'pasar' en hebreo], de los-las que, como nómadas, *atraviesan siempre* muchas fronteras, pueden permanecer indiferentes, tras

haber sido durante tanto tiempo expuestos a este tipo de risa que impone la humillación, la incompreensión?

Risa amarga de una «población general» que puebla hasta ahora con mayor o menor tranquilidad los centros de nuestras ciudades y se protege de las imágenes de los muertos que la afectaban de más cerca (por ejemplo aquellos-aquellas de las guerras coloniales), así como de la realidad de las imágenes de muerte que sitúa fuera y de las que prodiga copiosos análisis aunque evita investigar más minuciosamente sobre los medios técnicos, militares que pone a disposición de esas guerras.

Ciertamente, una parte de la población nacida aquí esconde sus duelos y no encuentra fácilmente su sitio. Compartir no es una posición de caritativa superioridad, es una llamada a compartir, a asumir responsabilidades.

También están esas vidas que forman *«el trasfondo melancólico de lo vivo»*, nos dice Butler. Se refiere a esas vidas mantenidas bajo *«la imagen espectral»*, que son y no son lloradas a la vez, que son consideradas como perdidas pero no son *«totalmente identificables como vidas»*. Vidas *«perdidas»* pero para las cuales *«no existe lenguaje para reconocer la pérdida»*. Y *«una pérdida que no puede ser llorada abiertamente [...] se convierte, en tal condición social, en un empobrecimiento del Nosotros, vago y anónimo.»* E *«ignoramos realmente quienes somos, ya que una parte de nosotros permanece no reconocible.»* Ella recuerda el empobrecimiento del mundo durante el duelo (Freud) y el empobrecimiento del Yo en el caso de la melancolía; pues *«se vuelve sobre sí mismo para autoreprenderse y destruirse»*.

Entonces, ¿con qué palabras y qué análisis podríamos ayudarnos mutuamente para hacer tambalear lo que haría indiferentes algunas vidas, incluso antes de considerarlas, incluso antes de que se comunique su desaparición como un hecho aceptable, banalizado?

Quizás no se trate de considerar, como tantas veces sucede, la guerra, los muertos de la guerra, los Estados, los países, las poblaciones, los llamados extranjeros como abstracciones, sino de demostrar que no lo son en absoluto, y que hay que arremeter contra las abstracciones cada vez que tratan de ocultar aquello sobre lo cual podríamos actuar

más de cerca: un-a amigo-a, un vecino, un lugar que significó algo para nosotros, alguien cualquiera que nos miró fijamente. Entonces, ¿cómo hacer tambalear nuestra atención algo extraviada?, ¿cómo ver y actuar con anticipación para evitar lo peor?

En su conferencia, Judith Butler rechaza su pertenencia a una población reconocida como «auténtica» y con derechos creados a su medida. Nos invita a deconstruir esta idea de autenticidad. Nos recuerda que *«la tesis de Arendt quedaba clara, la cohabitación impone unas obligaciones éticas a cada uno»*, así como apunta *«el error de Eichmann de haber pensado que podía escoger con “quién” podía cohabitar en la Tierra»*.

Nos pide que recordemos nuestra condición común frente a nuestra precariedad constitutiva, surgida del hecho de que ninguna vida, desde su punto de vista, trasciende su vulnerabilidad y su mortalidad. *«Denegar la precariedad del Otro»*, nos dice de manera visionaria, es un fracaso y solo puede tener consecuencias tales como *«la tentativa del Otro de negar a cambio su propia precariedad»*.

En cambio, Butler propone el reconocimiento y no la negación. *«Debemos nuestras vidas a los que se parecen a nosotros o no, a los que nunca hemos conocido y jamás elegido»*, dice. Nos interpela a salir de los repartos diferenciales racistas ante la precariedad y, más bien, nos invita a dar cabida a las variaciones frágiles singulares de los vínculos incluso precarios entre los seres, pero reales.

Nos pone sobre aviso: esto solo puede hacerse a condición de revelar y arremeter contra los marcos conceptuales y visuales que provocan, alientan e imponen la negación de ciertas vidas.

Con lo que me quedo principalmente de lo que Butler nos dice es que *«si ciertas poblaciones son por definición “no reconocibles”, es porque el campo del reconocimiento es restringido, y ello tanto más cuando los términos del reconocimiento no pueden distinguirse de los términos del borrado. [...] Ciertas poblaciones solo son reconocibles de manera vaga, o por momentos, o en unos términos que producen ciertos efectos de borrado»*. Esto está en el centro de lo que sigue apuntando: *«Si el*

reconocimiento precede a la formación del sujeto [...] entonces las restricciones de lo que puede ser reconocido constituyen una manera de distinguir entre sujetos que pueden ser reconocidos como sujetos vivos susceptibles de ser llorados, merecedores de protección y derechos, y aquellos que no pueden serlo».

Butler siempre ha sostenido que la vida humana, al igual que el género, no es un hecho, biológico u otro, sino que resulta de una norma, o sea de un conjunto predecido sobre cómo ver, pensar, aprehender, reconocer, de una manera o de otra, o de varias maneras, lo que somos o no somos y lo que nos rodea. Ella nos libera así de cualquier determinismo. Y tal vez también de este Saber que se agota por haber hecho saber demasiado que sabía. Y me viene a la mente la anécdota de una risa *otra* muy conocida en la historia de la filosofía y que difiere ampliamente de la risa evocada precedentemente: aquella de los dominantes que no puede ser compartida desde el lugar de los dominados-as. Esta risa es aquella de la sirvienta de Tracia ante el traspie del llamado primer filósofo de Occidente que, hablando con la mirada dirigida hacia el cielo, cayó en un agujero, ciego a lo que estaba en sus pies ante él. Esta risa, a menudo presentada como «subversiva, abstraída y teniendo el poder de quebrar la contemplación en provecho del sentido común», merecería sin duda una explicación más detenida, otorgando a esta mujer mucho más que la risa de la práctica frente a la filosofía: una mirada sobre la relación y la interdependencia (sobre lo que se mueve y no puede fijarse) entre el pensamiento «y» los cuerpos «y» las cosas en la tierra aquí y ahora.²

2. En un texto, *Notes sur le retard de la pensée*, escrito por Fulvia Carnevale (Ed. ENBA de Lyon y Fondation Gleizes, 2001, pp. 44-61), se evoca esta risa al señalar la relación entre el pensamiento, lo común y la potencia del cuerpo como revelador de nuestras escalas de lo posible: «Solo hay pensamiento en lo común, porque el problema al que el pensamiento responde es un problema de relación, o bien para ser más exactos, el problema de lo político que es el problema del pensamiento es el problema de la coexistencia. Porque nacemos en un mundo formado donde las únicas verdaderas evidencias son siempre de orden ético y no de orden lógico y la base de la manifestación concreta de la ética, como Spinoza ilustró admirablemente en *Ethica more geometrico demonstrata*, es justamente el cuerpo».

Fuera de todo impulso discursivo o mirada compungida, no conozco tantas voces que se atrevan a *decir verdad* y no negar, no relativizar continuamente, al infinito. La tentativa de Butler es concreta y designa su objetivo: el desmantelamiento de los marcos que prevén vidas perdidas por adelantado, hasta el punto que algunas se sobreexponen ellas mismas a la muerte debido a que su vida ya dejó de serlo. Así Butler vuelve concreto el enemigo que se esconde tras la manera en que unos acontecimientos por sí mismos se vuelven previsibles.

Wohl dem, des keine Heimat hat: et sicht sie
[noch in Traum

Heureux celui qui n'a pas de patrie: il la voit encore
[dans ses rêves³

))))))(((((((

3. Hannah Arendt, *Heureux celui qui n'a pas de patrie, poèmes de pensée*, Payot & Rivages, octubre 2015, París, p. 97.

Las líneas de un poema no pueden ser recuperadas; el poema es como un lugar que, sin lugar propio de aparición, habita, atento, respiraciones que no imponen nada. El poema es como un lugar que uno lleva consigo, un lugar de aparición y no de desaparición. Sobre todo para aquellos-aquellas forzados-as a menudo a partir y empezar de nuevo fuera, y en este sentido, un poema es un lugar que se habita necesariamente, un lugar de vida...

PS: Quedaría por hacer colectivamente el esfuerzo de un análisis sobre la dificultad de la mayoría en ver *aquí* la guerra. En darnos cuenta de que también se fabrica *aquí*, no solo desde el punto de vista de los marcos conceptuales y visuales, sino en cuanto a los proveedores de armas y a sus beneficios para mantener por un lado una apariencia de paz y, por el otro, alimentar la capacidad de matar y de ocultar la participación a la guerra.

Para la mayoría se ha vuelto surrealista preguntarse por qué los humanos, en vez de pensar las relaciones y los vínculos que mantienen entre ellos y con lo vivo como inacabados y portadores de diversos modos de existencia capaces de co-existir se obstinan *acá y allá* en instaurar como eternas e insuperables la desconfianza y la represión. La pasividad aterradora con la que el humano se da cuenta de que está en sí superado convirtiéndose en «*la cosa de las cosas inertes*» dice mucho sobre su renuncia a ver, sentir, pensar, imaginar y transmitir una complejidad del mundo fuera de las relaciones de dominación y de sumisión. La ayuda mutua inherente a lo vivo, en lugar de ser revelada, muy a menudo es condenada. Pocos se preguntan desde entonces cuándo fueron instituidas estas formas represivas, y dónde y cómo esto pudo ocurrir o sigue ocurriendo de otro modo.

Un esfuerzo colectivo sería finalmente necesario para comprender y analizar la manera en que, en el seno de una población, se mantiene un proceso de represión, de borrado dentro de la atención prestada a los signos de la guerra. En este sentido, la conferencia de Judith Butler es un despertar que funciona como detonador de toma de conciencia por su capacidad de agitar el aislamiento en el cual a menudo se mantienen los seres que viven en las grandes ciudades y nos invita a confrontarnos con nuestra historia y su contexto ampliado, y a darnos cuenta de lo que ocurre *también* en estos lugares llamados «fuera de la guerra».

Ella no dice en ningún caso cómo tendríamos que actuar ante nuestras constataciones. Bien al contrario, busca salir de las normas y de los marcos que hacen que la violencia se reitere «sin fin», y rechaza de entrada las estrategias existentes que, separando «violento-no violento», mantienen esta pareja como infranqueable en el relato y los esfuerzos de guerra. Ella teoriza quizás un «ni-ni» y busca cómo podríamos encontrar un «freno de emergencia». Así en *Frames of War: When is Life Grievable?*, nos recuerda después de todo una frase de Walter Benjamin: «Perhaps revolutions are nothing other than human beings on the train of progress reaching for the emergency brake». ⁴

4. En francés la frase completa fue traducida así: «Marx avait dit que les révolutions sont la locomotive de l'histoire mondiale. Mais peut-être les choses se présentent-elles tout autrement. Il se peut que les révolutions soient l'acte par lequel l'humanité qui voyage dans ce train tire le frein d'urgence». [«Marx dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez las cosas se presenten de muy distinto modo. Puede que las revoluciones sean el acto por lo cual la humanidad que viaja en ese tren acciona el freno de emergencia.»] Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 3, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, p. 1232; citado y traducido por Michael Löwy al final (p. 24) de su prefacio a una compilación de textos seleccionados de Benjamin que lleva por título *Romantisme et critique de la civilisation* (Payot, París, 2010).

Transcripción de la conferencia pronunciada en francés por Judith Butler el 28 de mayo de 2009 en París, en la École normale supérieure [117', A.R. relecturas L.G.⁶]

Tras haber prohibido durante dieciocho años cualquier cobertura mediática de los muertos engendrados por la guerra americana⁷, el Pentágono aceptó levantar la prohibición y autorizó la difusión de fotografías de los féretros que regresaron de Irak el mes pasado. La prohibición se había establecido en 1991, en el momento de la guerra del Golfo. Quienes defendieron entonces la prohibición pensaron que su objetivo era proteger la vida privada de las familias en duelo. Quienes criticaban la prohibición afirmaban que estaba destinada a ocultar el coste humano de la guerra. Ahora parece que las mismas familias decidirán si conviene o no autorizar una cobertura mediática. Dado que son las familias las que deciden o no aceptar ser expuestas al público, la solución tomada sigue siendo la de mantener el duelo en la esfera privada. ¿Puede una población expresar su opinión al respecto? ¿Hay razones por las que una población podría tener necesidad de ver los muertos de la guerra? ¿De saber cuántos hubo, y de inventariar signos visuales de esos muertos?

5. Organizada en el marco de las «Grandes conferencias» de la École normale, la conferencia fue objeto de una grabación audiovisual. La película, producida por la École en 2012, fue puesta en línea en 2013 en la siguiente dirección: http://www.dailymotion.com/video/xwxzb6_ens-compter-les-morts-de-guerre-par-judith-butler_school. En fecha de 5 de marzo de 2015, no ha sido visionada más que 545 veces. El 28 de mayo de 2009, Butler da dos conferencias: «Appréhender une vie - une confrontation avec la reconnaissance» y «Compter les morts de guerre». Textos originales de Butler en la estela de su último ensayo, *Frames of War: When is Life Grievable?*, Verso, Londres-Nueva York, 2009.

6. Notas y transcripción: Alejandra Riera. Relectura: Lore Gablier.

7. El inicio de la Guerra de Irak data oficialmente del 20 de marzo de 2003.

La prohibición de mostrar los muertos de la guerra parece integrarse en un esfuerzo más general destinado a dar un marco visual al «coste de la guerra». Podemos pensar en diversos debates que abordaron el control ejercido por el Estado en materia visual y conceptual. Las discusiones sobre el «*imbedded journalist*» (periodista «enrolado»)⁸, las fotos tomadas en prisión, incluyendo las imágenes de tortura y las controversias sobre el modo de contar y de hacer público el número de muertos engendrados por la guerra.

Todos estos relatos de sufrimientos y de muerte visual, conceptual y matemática forman parte del proyecto mismo de la guerra. No solo son representaciones de lo que pasó durante la guerra, sino también de los modos en que se lleva a cabo la guerra.

No es necesario establecer una distinción entre la dimensión material de la guerra y su representación para afirmar que la transfiguración del campo visual y conceptual es en sí mismo, en efecto, material de la guerra. Tendríamos razón en decir, por ejemplo, que el campo visual y conceptual contribuye a racionalizar una guerra llevada a cabo por medio de un bombardeo aéreo o a través de los asaltos militares de diversos tipos. Tendríamos razón asimismo en decir que la manera de plantear conceptual y visualmente la guerra tiene un efecto en la reacción de la población a la guerra. Si se la considera injusta, si se trata de promoverla o de oponernos a ella o si se estima que hacemos bien en acomodarnos a una guerra que no comprendemos plenamente, o no deseamos comprender. Estos argumentos serían todos posibles y probables.

Un argumento más fuerte todavía consistiría en afirmar que «la guerra solo puede ser llevada a cabo una vez reunidos y controlados para su propio beneficio los recursos conceptuales». Ello haría de los marcos conceptuales una condición primordial, lógica, de la guerra.

8. Judith Butler no encuentra la traducción en francés de «*imbedded journalists*». Se refiere a periodistas «enrolados» en los convoyes militares.

Pero además de racionalizar, persuadir y preparar la guerra, dichos marcos conceptuales también son maneras de llevar a cabo la guerra. Dicho de otro modo, no podemos comprender plenamente lo que significa «llevar a cabo una guerra» si no comprendemos antes las formas en que las poblaciones son pensadas como objetivos, y si no percibimos que a través de ellas el campo visual queda limitado y organizado. En cierto sentido, esto es banal. Se apunta tanto con una cámara como con un fusil. Las formas más sofisticadas de bombardeo se basan en una artillería que integra en su estructura hasta cámaras y telescopios. Sin embargo, el vínculo entre este tipo de aparato con mira telescópica utilizado durante los bombardeos y las otras dimensiones visuales de la guerra —incluido el «*imbedded journalist*», la toma de imágenes digitales de las escenas de tortura y el hecho de cubrir los muertos engendrados por la guerra— «no está claro».

No tengo la intención de afirmar que la guerra fue censurada, deseo más bien plantear que se le dio un marco. No se trata de decir que «solo» podemos saber lo que vemos y que las limitaciones del campo de lo visual constituyen límites ilegítimos al saber. De manera evidente, «ver una cosa no es la única forma de la conocerla». Más bien voy a defender la idea según la cual «los marcos visuales y conceptuales son medios de construir y de destruir poblaciones» en tanto que objetos del saber y objetivos de guerra, y que es a través de tales marcos como las normas sociales son reemplazadas y adquieren una efectividad.

En otros términos, las normas sociales producen dentro de dichos marcos unas vidas cuya pérdida podemos llorar y unas vidas cuyas pérdidas no podemos llorar.

Cuando evocamos las vidas cuya pérdida no podemos llorar, evocamos aquellas que no pueden ser perdidas y destruidas, porque se inscriben en un lugar perdido y destruido.

Desde el principio, estas vidas están ontológicamente perdidas y destruidas. Destruirlas activamente puede parecer como una especie de redundancia o una simple manera de confirmar una verdad previa. Pero esta es quizás la estructura recurrente de la guerra: generando una

región donde la vida no es vivible, diferencia de forma activa y reiterada entre vidas que lloramos y vidas que no podemos llorar. En consecuencia, tales marcos no únicamente hacen las veces de mecanismos mediante los cuales lo vivo y lo muerto se distinguen y mantienen en tiempos de guerra; más bien, el tiempo de guerra es precisamente el momento de esta recurrencia, o sea, de esta diferenciación violenta y reiterada entre los muertos y los vivos. En realidad podemos considerar esto como una forma de dividir las poblaciones —las que deberían vivir, y las que deberían morir —, «ontológicamente construida»⁹. Este modo funciona determinando los símbolos sociales de los vivos y aquellos de los muertos.

Hoy propongo examinar la manera en que el sufrimiento generado por la guerra nos es representado, y considerar cómo el reparto diferencial de la vida y de la muerte, o más bien de quienes son percibidos como vivos y de quienes ya están muertos, es engendrado por el marco conferido a la guerra. Por supuesto, muchas existencias no están ni verdaderamente vivas, ni verdaderamente muertas, y me detendré en ellas en lo que sigue. No obstante, por el momento, quiero comprender cómo los marcos que reconocen algunas figuras de lo humano están vinculados a unas normas más amplias determinando qué es y qué no es una vida que podrá ser llorada. Mi tesis no es nada nueva pero vale la pena repetirla.

El hecho y el modo en que reaccionamos ante el sufrimiento de los otros, en que formulamos críticas morales y elaboramos análisis políticos, se sustentan en la percepción de un campo de realidad ya definido. Dentro de este campo perceptible de realidades, lo humano reconocible como tal es durablemente concebido de modo que oculta y se inserta en un ámbito de la vida que no puede ser nombrado o considerado como humano. Este ámbito cristaliza en una figura de no-humano que determina negativamente lo humano y amenaza con volver a poner en tela de juicio la definición.

9. Debido a la dificultad para oír mejor la grabación aquí, es posible que haya un error en la comprensión de la frase.

Durante todo el régimen de Georges W. Bush, hemos observado un esfuerzo concertado por parte del Estado para regular este campo visual. Este fenómeno del «imbedded journalism» se puso en el centro del debate público durante la invasión de Irak en marzo de 2003. Parecía designar la situación en la que los periodistas aceptan hacer reportajes desde un punto de vista determinado por las autoridades militares y gubernamentales. Ellos viajaban únicamente en determinados camiones, observaban únicamente determinadas escenas y solo entregaban al país imágenes y relatos de un determinado tipo de acción. El «imbedded journalism» implica que los periodistas trabajan en tales condiciones y aceptan no hacer de la propia obligación de seguir un determinado punto de vista un asunto del que hay que dar cuenta y que hay que discutir. Estos periodistas tenían acceso a la guerra únicamente a condición de no dirigir la mirada más allá de los parámetros establecidos de una acción determinada. El ángulo de la cámara era verdaderamente el del punto de vista americano sobre la guerra. El «imbedded journalism» también se desarrolló de forma menos explícita. Un claro ejemplo de ello es el acuerdo de los medios de comunicación de no mostrar fotos de los muertos de la guerra —nuestros muertos o los suyos—, alegando que ello socavaría los esfuerzos de la guerra y pondría en peligro la nación. Y recientemente, Obama decidió mantener esta posición. What he recently did was to decide that we should not release any more images of torture for fear of endangering the war efforts. [Observación en inglés de J.B.]

Los periodistas y los periódicos eran vigorosamente denunciados porque mostraban ataúdes de los muertos americanos envueltos en banderas. Tales imágenes no podían ser vistas antes de siete años por ser susceptibles de despertar sentimientos de algún tipo.

La decisión sobre «lo que puede ser visto», dicho de otro modo, la preocupación por regular el contenido de lo visible, hallaba un complemento en el control ejercido sobre la perspectiva a través de la cual la acción y la destrucción propia de la guerra podían ser consideradas.

Controlando la perspectiva con el fin de determinar de antemano el contenido de lo visible, las autoridades del Estado trataban de forma evidente de regular los modos visuales de participación a la guerra. El hecho de ver estaba vinculado de forma implícita al de ocupar una posición y en verdad al de experimentar subjetivamente una cierta disposición.

La segunda ocurrencia implícita del «imbedded journalism» es la de las fotos de Abu Ghraib.

El ángulo de la cámara, el marco, las posturas de los sujetos: todo ello sugiere que quienes tomaron las fotos eran parte interesada de una perspectiva sobre la guerra, participaban activamente en la elaboración de dicha perspectiva, edificando, determinando y validando algunos puntos de vista.

La cámara fotográfica funcionó asimismo como una solicitud de la tortura, desempeñando el papel de un punto de referencia para los diferentes cuadros de la tortura infligida. Casi todos los verdugos se encaraban a ella esperando la toma, triunfantes. Se dice que todas las personas torturadas tenían el rostro cubierto y girado hacia otra dirección. Estas imágenes no eran una representación o una alegoría de la guerra, constituyen uno de los medios de llevar a cabo la guerra. Y se convirtieron en el punto de anclaje y el medio a través del cual se desarrolló la oposición a la guerra.

En la fotografía de guerra reciente hay una brecha significativa con respecto a las convenciones del fotoperiodismo de guerra en el decurso de los treinta o cuarenta últimos años.

El fotógrafo o el cámara, cuando obedecía a éstas, pretendía captar la acción a partir de un cierto ángulo o modo de acceso destinado a mostrar la guerra de una manera que el gobierno no había previsto ni legitimado.

Es sin duda lo que se produjo con las fotos de Abu Ghraib: acabaron inculcando no solo a los autores de la tortura, sino también al

Ministerio de Defensa, al gobierno de Bush y a un batallón de abogados que pretendían hacer de los crímenes de guerra una necesidad para asegurar la seguridad de la nación.

Actualmente el Estado opera en el campo de la percepción y de manera más general en el campo de la representación con el fin de controlar los afectos, anticipándose al hecho de que «el afecto no está únicamente estructurado por la interpretación, sino que también la estructura en contrapartida». Aquello que está en juego es la interpretación particular según la cual la guerra es mala e incluso criminal, una conclusión que dinamizó la oposición política a la guerra en Irak. El Estado pretende controlar el campo visual e interpretativo, pero lo hace siempre con un éxito solo parcial. En consecuencia, no podemos comprender este «campo de representación» preguntándonos simplemente cómo son descritos los musulmanes —si bien se trata de una cuestión importante—, pero ocuparse del contenido específico no permite explicar el problema. En efecto ello no nos indica lo que por ejemplo puede ser retenido como contenido, lo que puede ser referido ni cómo está circunscrito el campo de la realidad perceptible.

Para comprender este problema, hay que preguntarse cómo algunos encuadres tienen un impacto sobre aquello que nosotros consideramos como «real, existente y vivo», «cómo diferencian los vivos de los muertos». Hay que preguntarse finalmente cómo se retira a ciertas vidas y a ciertas muertes la posibilidad de ser reconocidas. La incapacidad de reconocerlas constituyendo un fenómeno de otro orden. En otros términos, la cuestión no es tanto saber qué muerte es representada por los medios de comunicación dominantes, sino determinar «qué vidas y qué muertes» se califican como tales en el marco dominante.

En mi opinión se trata de otra cuestión.

Cómo tal marco establece «una cierta ontología del sujeto» y eso a través «de las exclusiones y de los borrados».

Algunas distinciones tal vez estén establecidas.

Hay normas explícitas o tácitas que determinan las vidas humanas que cuentan como humanas y vivas, y aquellas que no cuentan.

Estas normas determinan asimismo «cuándo y dónde» una vida puede ser

llamada pérdida, y «cuándo y dónde» esta pérdida es declarada como la pérdida violenta de una vida. De esta manera las normas que gobiernan «cuándo y dónde una vida cuenta como humana» están determinadas hasta cierto punto por una cuestión: la de saber «cuándo y dónde la pérdida de una vida puede ser llorada» y correlativamente, «cuándo y dónde la pérdida de una vida no puede ser llorada y representada». Una formulación tan extrema de la realidad no significa que debamos descuidar las vidas que están bajo la imagen espectral, que son lloradas y no lo son a la vez, que son consideradas como perdidas pero no totalmente identificables como vidas, y forman el trasfondo melancólico de lo vivo. Están «perdidas» pero «no existe lenguaje para reconocer esta pérdida».

Freud señalaba que en el transcurso del duelo el mundo se empobrece, pero en la melancolía es el Yo el que se empobrece, se vuelve sobre sí mismo para autoreprenderse y destruirse. ¿Cómo retomar esta idea para alimentar la teoría social? Una pérdida que no puede ser «llorada abiertamente», una pérdida que no es tal, se convierte en una condición social, en un empobrecimiento del Nosotros, vago y anónimo. Ignoramos realmente «quiénes somos», ya que una parte de nosotros permanece no reconocible. Así, cuando perdemos a los que no son reconocibles, no tenemos ninguna forma para marcar nuestra pérdida. En el Nosotros ronda una pérdida que no puede ser declarada, y ello tiene un impacto en la vida ordinaria, la política pública y la estrategia de guerra.

No tengo la intención de recurrir al psicoanálisis para evaluar la personalidad de los que conducen a la guerra. La apuesta consiste más bien en comprender cómo ciertos tipos de normas sociales producen formas sistémicas de melancolía dentro del campo social. Lo que estoy describiendo, en consecuencia, no es simplemente una «desventaja epistémica», una manera específica y reducida de conocer y de ver. Más bien los nombres del reconocimiento gracias a los cuales los sujetos pasan a ser inteligibles y consiguen la realidad social son facilitados por la forma en que está circunscrito lo que es del orden de lo

representable. Si ciertas poblaciones son por definición «no reconocibles» es porque el campo del reconocimiento es restringido y ello tanto más cuando los términos del reconocimiento no pueden distinguirse de los términos del borrado.

«Si el reconocimiento precede a la formación del sujeto, —y yo diría que la *reconocibilidad* precede a la formación del sujeto— entonces las restricciones de lo que puede ser reconocido constituyen una manera de distinguir entre sujetos que pueden ser reconocidos como sujetos vivos susceptibles de ser llorados, merecedores de protección y derechos, y aquellos que no pueden serlo.

Tal formulación corre el riesgo de reinstaurar una relación binaria, lo sé, pero gracias a ella podemos subrayar la producción diferencial de los sujetos por el marco de la guerra.

De hecho, estas diferenciaciones se establecen a lo largo de un espectro. Ciertas poblaciones solo son reconocibles de manera vaga, o por momentos, o en unos términos que producen ciertos efectos de borrado. No deberíamos pensar que extendiendo simplemente el reconocimiento más equitativamente resolveríamos aquí todos los problemas.

A veces las formas mediante las cuales un sujeto se vuelve visible y los términos gracias a los cuales se confiere el reconocimiento son precisamente los medios mediante los cuales los sujetos son borrados-as y destruidos.

Por lo tanto, debe existir algún medio para evaluar los términos del reconocimiento, y podemos empezar por preguntarnos cómo funcionan en relación con las cuestiones de saber «quién vive y quién está muerto», dicho de otro modo, con aquello que determina con anterioridad la identidad de los seres afectados por una operación de destrucción y aquellos que no lo son.

representan todos los actos de tortura y, como subrayó la periodista Joan Walsh en 2006, cito: «Este conjunto de imágenes no es más que una instantánea de las tácticas sistemáticas puestas en práctica por los Estados Unidos desde hace más de cuatro años en la guerra global contra el terrorismo». Salon investigó las leyendas utilizadas por el ejército americano para identificar las diferentes escenas de tortura. Aparentemente presentaban un autógrafo erróneo de los nombres y una indicación imprecisa del tiempo y del lugar donde las torturas fueron infligidas.

Todo ello tuvo que ser reconstituido. La «realidad» de los acontecimientos no era evidente de inmediato partiendo únicamente de las imágenes. El calendario tuvo que ser establecido retrospectivamente a fin de comprender la evolución y el carácter sistemático de la propia tortura. La cuestión de la reconstrucción o, en realidad, de la restitución de «la humanidad» a las víctimas es tanto más difícil cuanto que los rostros, cuando no estaban ya ocultados por el mismo hecho del acto de tortura, debían ser oscurecidos para proteger la vida privada de las víctimas. Al final, tenemos fotos de personas que son, en su inmensa mayoría, fotos de víctimas sin rostro y sin nombre.

Sin embargo, ¿podemos decir que el oscurecimiento de rostros y la ausencia de nombres funcionan como una huella visual? ¿Podemos decir que serían, incluso así, «presencias con lagunas en el interior del campo visual», la marca misma de humanidad?

Se trataría entonces de una humanidad que no está manifestada por una norma, sino a través de los fragmentos que derivan de una abrogación de la norma de lo humano. En otros términos, los seres humanos que han sido torturados-as no se confunden fácilmente en una identidad visual, corporal y reconocible socialmente.

La oclusión y el borrado se convierten en «dos signos» y «las marcas» continuos de su sufrimiento, e incluso de su humanidad. El reto no consiste en remplazar una serie de normas idealizadas que permiten comprender lo humano por otra serie, sino en «aprehender el momento en el que la norma destruye estas ejemplificaciones». Son momentos en los que la vida humana, sin duda alguna una animalidad humana, excede y resiste a la norma de lo humano.

Cuando hablamos de la humanidad en este contexto, es con el fin de hacer referencia a este doble o a esta huella de lo humano que unas veces pone en entredicho la norma de lo humano, otras veces trata de escapar a su violencia. Cuando lo humano procura dar un orden a esas ejemplificaciones, surge una cierta inconmensurabilidad entre la norma de lo humano y la vida que ella intenta organizar.

Esta vida es humana y animal, e incorpora quizá los metales y elementos parecidos a máquinas, y es ésta la vida a la que el humano procura, hasta hoy, dar un orden, mientras nombra la fosa entre la vida y la norma que procura organizarla y conferirle una forma.

¿Deberíamos procurar nombrarlo siquiera?

¿No estamos en la situación en que una vida es aprehendida y no está todavía estructurada por las normas de reconocimiento y no podrá nunca serlo completamente?

¿Debemos otorgar valor a esta inconmensurabilidad?

¿Acaso no está abriendo la posibilidad de una crítica de las normas existentes de reconocimiento, normas que promueven la desigualdad y en particular una exposición diferenciada a la precariedad?

Los nombres de las víctimas no aparecen en las leyendas, a diferencia de los nombres de los verdugos.

¿Lamentamos la ausencia de los nombres?

¿Tenemos necesidad de estos nombres para dar testimonio de las atrocidades cometidas y del sufrimiento?

Sí y no. Tenemos y no tenemos por qué saberlos. Podemos considerar que nuestras normas de humanización exigen el nombre y el rostro. Pero tal vez el rostro produce su efecto a través de su mortaja o como velo a través de los artefactos que después permitieron oscurecerlos.¹¹

11. Debido a la dificultad para oír bien esta parte de la grabación, esta frase puede haber sido mal comprendida.

A continuación otras cifras también incontestables. Más de un 80% de la población, que asciende a un millón y medio de personas, —frente a un 63% en 2006— depende de la ayuda internacional para su alimentación, cuyas cantidades fueron dramáticamente reducidas y el aprovisionamiento detenido durante el reciente asedio. La cuestión del hambre en Gaza lleva algún tiempo siendo objeto de discusiones y se puso de relieve con este reciente asalto. Más de un 80% de la población de Gaza ya vivía por debajo del umbral de pobreza, una cantidad que se ha triplicado desde el año 2000.

Tras el reciente asalto, se estima que cerca de un 95% de la población vivirá por debajo del umbral de pobreza. En un informe de 2007, la Cruz Roja afirmaba, a propósito de los alimentos que se permitía que entraran en la Franja de Gaza, que las personas tenían «suficiente para sobrevivir pero no para vivir». Esta diferenciación es muy interesante. Y en los acontecimientos más recientes, conocemos, gracias a una serie de historias acreditadas, la situación de aquellos que perdieron la vida por falta de alimentos, en particular aquellos que tenían mala salud y que no recibieron tratamiento médico urgente.

Siempre es posible prestar atención a estas cifras y dejarlas de lado... Podemos suponer que cualquiera que presente esta cifra ha tomado partido contra Israel. No es verdad. O no está interesado-a por el hecho de oír la historia en su totalidad o de ver el cuadro completo. Pero no deja de ser cierto que dejando al margen la cifra, por temor a la conclusión política que alimenta, elegimos no verla para evitar revisar la propia opinión política. Por supuesto, también es posible leer o escuchar dichas estadísticas sin negarlas, pero insistiendo en que a fin de cuentas no importan, por indiferencia o porque se considera el sufrimiento como algo merecido. O quizás por otro motivo, una suerte de «fría virtud» largamente cultivada, socialmente compartida y sustentada por normas sociales dominantes elaboradas a la vez por la política pública, los medios de comunicación dominantes y las estrategias de guerra.

Di esta conferencia en Chicago hace dos meses, y después Stanley Fish¹² me dijo: «I wish they had killed them all.» ¡Es increíble Stanley! Es un sentimiento verdadero. También es el sentimiento de su familia. Es un momento tribal. [J.B. hace una señal como si le hubieran disparado y sigue.] ¡Es muy importante rechazar la identificación! [dice J.B. mirando al público]. Y para mí, no es la educación judía que recibí... Ok, es otra historia...

A través de ellas unas formas de indignación, que podrían traducirse en llamadas a la suspensión de la violencia contradijeron reprimir...¹³ Pero «la fría virtud» no solo es aquello que hace posible el asesinato, también es la condición de una mirada moralmente satisfecha sobre la destrucción de la vida.

Podría parecer que estoy dibujando el cuadro de un cierto tipo de psicología moral, pero pienso que todo análisis psicológico debe proceder de una teoría social. Dicha teoría tendría en cuenta los esquemas conceptuales que informan «la respuesta afectiva» y que luego determinan las maneras de juzgar que una guerra es justa o no. Tal esquema de conceptualización no es sino el racismo.

Desde el punto de vista del racismo contemporáneo, algunas poblaciones forman «iconos, modelos de poblaciones» de las que podemos llorar la pérdida, y otras cuya pérdida deja de ser tal, o es una pérdida ambigua, superflua y que no puede ser llorada.

El reparto diferencial de la capacidad para ser llorada entre las poblaciones repercute en las razones por las cuales experimentamos disposiciones afectivas al impacto político probado como el horror, la culpabilidad, el sadismo virtuoso, la pérdida y la indiferencia —así como en los momentos en los

12. Stanley Fish, si es a él a quien se refirió, es un universitario y teórico de la literatura americano, a menudo percibido o calificado como uno de los representantes del postmodernismo.

13. Debido a la dificultad para oír bien esta parte de la grabación, esta frase puede haber sido mal entendida.

que lo sentimos. «La raza» es uno de los factores que determinan el acceso de un sujeto a los derechos y a las condiciones de vidas duraderas y de la posibilidad de llorar su pérdida.

Si tomamos la precariedad de la vida como punto de partida, no hay entonces ninguna vida que no sienta la necesidad de protección y de alimento, que no dependa de una amplia red de sociabilidad y de trabajo, ninguna vida que trascienda su vulnerabilidad y su mortalidad. Por lo tanto podríamos analizar ciertas dimensiones culturales del poder militar en Israel, mostrar el reciente asalto a Gaza y el asedio que le siguió como una tentativa de incrementar la precariedad de los otros mientras disminuye la de Israel. Desde luego, esto no puede realizarse con éxito porque una estrategia como ésta pretende negar la propia precariedad para establecer al Otro en una posición radicalmente precaria.

La condición general de precariedad se niega, en favor del reparto diferencial de la precariedad. Podríamos afirmar por adelantado que esto está destinado al fracaso, porque «denegar la precariedad del Otro» tendrá ciertas consecuencias, a saber, la tentativa del Otro de negar su propia precariedad.

Pero mi argumento no es exactamente *consecuencialista*. Remite más bien al hecho de que la negación de su propia precariedad consiste en una negación de la ontología social en cuyo interior estamos todos expuestos-as al Otro y en la que la precariedad es una condición que «Tú» compartes.

Si tuviera que confesar aquí mis fuentes filosóficas, señalaría con un poco de incomodidad a Hegel, Levinas, Derrida, Arendt. Cada uno de ellos, de forma singular en cada ocasión, sostiene que estamos vinculados-as los unos a los otros antes de cualquier contrato. Nadie decide «en tanto que individuo liberal» pertenecer a aquellos con quienes contratos políticos explícitos están establecidos. No, estamos vinculados al extranjero y de formas que no están circunscritas por la Nación¹⁴. Levinas no habría estado de acuerdo en absoluto con mi uso de su filosofía en este contexto, pero tal vez esté más en deuda con su filosofía que con su pensamiento político.

En cualquier caso, la apelación que el Otro emite respecto a mí, el «no matarás», no debe ser formulada en un lenguaje común o a partir de una comunidad política compartida.

Es una prohibición constitutiva del «Yo» que «yo soy», que establece un vínculo, una reivindicación, una exigencia anterior a toda pertenencia a un grupo.

14. En *Vers la cohabitation, judéité et critique du sionisme* (Fayard, París, 2013), Butler sitúa en el centro de la ética, como otras antes de ella, la cuestión de la cohabitación como posible, como urgente, de una nueva ética como forma de vida común para hacer surgir en Israel/Palestina. Para ello Butler intenta articular, encontrar un terreno de entente entre las experiencias judías de la diáspora y del desplazamiento, y las experiencias palestinas de la desposesión, experiencias que podrían dar cabida al deseo de encontrar un sitio para todos y cada uno, repensando *juntos* la situación en la región. En su lectura de este texto, Sylvaine Bulle señala que el interés político de Butler como de Arendt en la condición de apátrida (judío y ahora palestino) viene de que «ésta manifiesta ontológicamente la no-viabilidad del Estado-nación inaugurando la promesa de otro sistema que garantizaría a los refugiados unos derechos de los ciudadanos, más allá de los derechos restringidos de los refugiados o de normas jurídicas que les atañen». Y en este sentido Bulle pregunta: si para Butler se trata de fundar otra política en la región, ¿de qué política se trata?, y ¿cómo podría emerger en concreto fuera de separaciones ya en curso? Escribe: «El asunto de la cohabitación y de la pluralidad es pues el de las formas políticas y jurídicas por esta cohabitación, para que no sea desigualitaria, traducida en las formas de la exclusión, de la desposesión, como ocurre actualmente en Jerusalén Este. Asimismo, si se entiende la cohabitación más allá de la simple vecindad espacial, pero definiendo una contigüidad que une un territorio a su exterioridad, donde la memoria converge hacia el presente, ¿qué dispositivos pueden garantizar tales principios?». Y pregunta también: «¿Cuál es la alternativa al Estado-nación, si éste debe ser combatido: una nación que disociara Estado y territorio? ¿Un Estado no asimilacionista? Un Estado no judío ¿es un Estado federal judío-árabe? ¿Laico? ¿Qué significa “dar las condiciones políticas de la igualdad”?». Bulle apunta en «La judéité contre la violence d’Etat» (cita de *La vie des idées*) que la actitud pluralista y relacional de la filósofa no es nueva y escribe que «de Arendt a Benjamin (y a Balibar o Said) los exiliados, refugiados y deportados hacen emerger, en el encuentro, la posibilidad del “nosotros plural”» pero pregunta qué significaría concretamente eso. Son cuestiones extremadamente complejas y no pueden ser pensadas de manera abstracta. Un «nosotros plural» quedaría sin duda todavía por definir más concretamente en toda su complejidad si alberga en sí mismo la promesa de una liberación de las *múltiples* comprensiones de lo que somos, cada uno-a, sin negación de ninguna de estas posibles, sino al contrario dando el impulso a cohabitaciones, tejiendo vínculos de respeto, de apertura.

La idea se plantea de un modo hiperdefensivo, según el cual la culpa es de Hamás como resultado de la utilización de niños como escudos humanos. Escuchamos el mismo argumento contra Hezbollah en el sur del Líbano.

Me pregunto: ¿todos los niños, o solo algunos de ellos son escudos humanos?

¿Se espera que entendamos que los niños palestinos no son más que escudos?

Si Israel tiene razón, entonces los niños que fueron matados por la agresión militar israelí ya habrían sido transformados en instrumentos militares, escudos que permiten a los atacantes atacar.

Si alguien experimenta sentimientos con respecto a estos niños, llega a considerarles como vidas injustas y brutalmente destruidas en pocos instantes de forma aterradora y monstruosa, entonces este tipo de sentimiento debe ser dominado por una racionalidad militar fría y virtuosa.

En verdad, no solo se trata de una fría racionalidad militar, sino de una racionalidad que se enorgullece de su capacidad de ver y sentir más allá de la visión de un sufrimiento humano extremo, y ello en nombre del argumento de la autodefensa.

Se nos pide que creamos que esos niños no son realmente niños, que no están verdaderamente vivos, que ya fueron convertidos en metal, en acero, que pertenecen a la maquinaria del bombardeo en cuyo seno el corazón del niño no se concibe de otro modo que como una pieza de metal para uso militar que protege a los atacantes de los ataques.

Por lo tanto, la única manera de defenderse de estos ataques es matar a este niño, a todos estos niños, al conjunto de niños. Y si las Naciones Unidas defienden sus derechos, entonces las instalaciones de las Naciones Unidas deberían igualmente ser destruidas.

Si tuviéramos que conceptualizar al niño como algo diferente a un elemento de la maquinaria defensiva y manipuladora de la guerra, habría algunas posibilidades para que comprendiésemos su vida como merecedora de ser vivida, protegida y llorada.

Pero una vez transformado en esquirras de obús, estos escudos engañosos, entonces ni tan siquiera el niño palestino está vivo. Se lo considera más bien como una amenaza para la vida. Solo la vida israelí cuenta entonces como una vida que hay que defender a cualquier precio. Aunque podamos contar el número de civiles y de niños palestinos muertos, no debemos contarlos, debemos sin cesar recontarlos, debemos empezar a contarlos como si todavía no hubiésemos aprendido a hacerlo.

En cuanto a esta argumentación según la cual podríamos evocar la suerte de los israelíes en los pueblos en el sur de Israel: ¿estas vidas no cuentan? Cuentan. Y lo digo únicamente remarcando no solo que contaron, que fueron reconocidas, sino, además, que deberían ser contadas.

Si bien los números indican que las pérdidas palestinas son enormes en comparación con las de Israel, que ascienden a 15 en el último recuento, no basta con establecer simplemente una comparación de este tipo. El reto no es conseguir unas pérdidas iguales. Nadie está defendiendo aquí la idea de que debería haber la misma destrucción del lado israelí. Se trata más bien de oponerse a la destrucción bajo todas sus formas.

Si bien hay significativamente menos israelíes muertos en este conflicto con los palestinos, no deja de ser verdad que para los israelíes, como también para los medios dominantes públicos, las representaciones de vidas y de muertes y del encarcelamiento de los israelíes tienen más impacto. La vida israelí es conforme a las normas ya establecidas de la vida humana. Y por consiguiente, más que una vida y la vida-misma.

Mientras que la vida palestina no es una vida, es una vida vivida bajo la sombra, o una amenaza contra la vida tal como la conocemos. Bajo esta forma, ha sufrido una metamorfosis completa, un arsenal de guerra donde, de forma espectral, encarna una amenaza infinita contra la cual se despliega una defensa sin límites. Esta defensa sin límite encarna entonces los principios del ataque sin límite, sin vergüenza y sin tomar en cuenta los protocolos internacionales establecidos relativos a los crímenes de guerra. Es una forma monstruosa de reciprocidad donde espectros combaten contra espectros hasta la muerte.

Quisiera añadir algo en inglés si puede ser, disculpad.

It is true, if we think about suicide bombers, that some times very young people made their bodies into military arsenal. So the body of the young Palestinian person was transformed into a military instrument. The question there is: if this is a kind of image –a frightening image of course– for Israelis – and of course it is–, the question then becomes why does that become the image by which all Palestinian youth are conceptualised. There are many non-violent organisations in Palestine. In some films like *Honest Children* [Referencia por confirmar], you see how many of the Palestinian youth refuse to become suicide bombers. Why is it that that becomes the paradigmatic understanding of Palestinian youth? If it is the paradigmatic understanding of Palestinian youth, then of course, to kill the children is just to kill a bunch of potential suicide bombers. On the other hand, sometimes the only Israeli that Palestinian youth ever see is a soldier –a soldier with a gun who represents their idea of what an Israeli is. And we have to ask that question: the soldier who restrains them, or who menaces them with violence, or who actually is part of an attack or an assault: why should that soldier be representative of what all Israelis are? It's a terrible situation when these spectres or the dominant ideas of what each other might be.

Disculpad.

Por lo tanto, ¿en qué marco estas cifras adquieren sentido?

Resalto las cifras pero ¿todos nosotros atribuimos las mismas significaciones a lo que he presentado?

Todos nosotros podemos «por principio» oponernos a las masacres de civiles inocentes, oponernos a ellas donde quiera que hayan tenido lugar, y cualesquiera que sean sus responsables y cualesquiera que sean sus víctimas.

Pero este principio solo es efectivo si queremos denominar «masacre» al hecho de matar niños jugando en el patio de la escuela, y si somos capaces de aprehender las poblaciones existentes como vidas y no como piezas de obús militares.

En otros términos, si ciertas poblaciones, y la población palestina en primer lugar, no cuentan como seres vivos, si percibimos las vidas y los cuerpos de sus miembros como instrumentos de guerra o simples virtudes del ataque, entonces ya están privadas de vida antes de matarlas, transformadas en materia inerte o en material de destrucción, y por consiguiente enterradas incluso antes de haber tenido una posibilidad de vivir. Son poblaciones «buenas para ser destruidas paradójicamente en nombre de la vida».

Matar a una persona de una población moviliza por consiguiente un racismo que diferencia por anticipado aquello que será contado como una vida y lo que no lo será.

Por tanto, hasta que no apliquemos la norma «No matarás», habremos perdido de vista «lo que está vivo». Entonces se vuelve posible pensar que matar la vida en nombre de la defensa de la vida es posible e incluso virtuoso.

Claro que es posible. E incluso ya ha tenido lugar.

Pero en este contexto, el que la vida de UNO esté vinculada a la vida del OTRO y el que la vida sea este vínculo incluso no negociable e irreversible sigue siendo incomprendido.

Esto es en cierto sentido una verdad general: debemos nuestras vidas a los que se parecen a nosotros o no, a los que nunca hemos conocido y jamás hemos elegido.

Bajo esta perspectiva y antes de todo contrato, estamos recíprocamente vinculados-as en esta común desposesión. Y nuestra supervivencia depende de nuestra capacidad para encontrar una manera de mantener este vínculo de una manera precaria.

Muchas gracias.

Fin de la conferencia de Judith Butler.

Notas y transcripción de la conferencia «Contar los muertos de guerra» pronunciada en francés por Judith Butler el 28 de mayo de 2009 en París.
(archivos fragmentos *ing*-actuales, finales de 2014 - noviembre 2015, A.R. relecturas L.G.)

Versión francesa publicada en *Travelling féministe*, travellingfeministe.org [enero 2016].

Traducción del texto francés por Pilar Ballesta Pagès.

Revisión y coordinación de la publicación y el proyecto por Joana Masó.

Publicación no venal que acompañó las jornadas abiertas de trabajo que tuvieron lugar en las galerías subterráneas de la Fundació Antoni Tàpies del 25 al 27 de octubre de 2016 bajo el título *En realidad lo que ya está agujereado es la tierra, y son los hombres los que se obstinan en allanarla y maltratándola arrojan sus posibles refugios. Encuentros en torno al vivir gitano: género, memoria, economía, lugares.*

Jornadas de encuentros con la implicación de Rodrigo Andrés, Pablo Cáceres, María Carrasco, Eva Cruells, Éric Fassin, Pedro G. Romero, Demetrio Gómez, Nieves Ibeas, Joana Masó, Adina Mocanu, Alejandra Riera, Marta Segarra, Iñaki Vázquez, Voces Gitanas / Romane Glasura, Centre de recerca Teoria, gènere, sexualitat (ADHUC) y *Nuevas visiones de la comunidad / Nuevas identidades, gitanas, híbridadas y sexualizadas* FFI2014-53047-R (Universitat de Barcelona).

Este proyecto se sitúa en los intervalos de la programación expositiva de la Fundació Antoni Tàpies, ocupa un espacio y un tiempo fuera de lo previsible. Si hay que llamarlo de algún modo podría ser el *anti-musée* imaginado por Achille Mbembe, el cual sugiere que sería el lugar indicado para pensar la insatisfacción que producen aquellas representaciones que intentan ser críticas con nuestro pasado colonial. La ocupación temporal de las galerías subterráneas de la Fundació Antoni Tàpies constituye el abrigo que nos permite pensar sin la urgencia de producir otras representaciones igualmente deficientes e injustas acerca de problemas que requerirían varios intentos.



FUNDACIÓANTONITÀPIES

Patrocinadors institucionals



Colaborador



