



Judith Butler

Marcos de guerra

Las vidas lloradas

Judith Butler explora la manera en que el liderazgo bélico de EE. UU. ha impuesto una distinción entre aquellas vidas que merecen ser lloradas y aquellas que no. Nos muestra que esta distinción, presentada a través de formas de comunicación que se han convertido en parte de la guerra misma, ha conducido al primer mundo a la destrucción y abandono de poblaciones que no se ajustan a la norma occidental imperante de lo humano.

Agradecimientos

Estos ensayos fueron escritos y revisados entre 2004 y 2008. Aunque algunos han aparecido con anterioridad, han sido sustancialmente revisados para la publicación del presente libro. Una versión anterior del capítulo 1, «Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto», fue publicada en inglés por el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (y en catalán en 2008). «La tortura y la ética de la fotografía» apareció, en una versión anterior, en *Society and Space*, la publicación de la Royal Geographical Society, y en Linda Hentschel (comp.), *Bilderpolitik in Zeiten von Krieg und Terror: Medien, Macht und Geschlechterverhältnisse*, Berlín, b_books, 2008. El capítulo 2 se inspira en mi ensayo «Photography, War, Outrage», publicado por la *PMLA* en diciembre de 2005. «Política sexual, tortura y tiempo secular» apareció por primera vez en la *British Journal of Sociology* (vol. 59, n.º1), en marzo de 2008. «El no-pensamiento en nombre de lo normativo» se inspira en una réplica mía a varias reacciones a «Política sexual» (*British Journal of Sociology*, vol. 59, n.º2). «La pretensión de la no violencia» se inspira en «Violence and Non-Violence of Norms: Reply to Mills and Jenkins», publicado en *differences* (vol. 18, n.º2), en otoño de 2007. La argumentación del texto se elaboró en el transcurso de una serie de seminarios que dirigí en París, en la École

Normale Supérieure y en la École des Hautes Études, en la primavera de 2008.

Quiero expresar mi agradecimiento a varias personas con las que he mantenido distintos debates en el transcurso de estos últimos años, las cuales han conformado y cambiado mi manera de pensar: Frances Bartkowski, Étienne Balibar, Jay Bernstein, Wendy Brown, Yoon Sook Cha, Alexandra Chasin, Tom Dumm, Samera Esmeir, Michel Feher, Eric Fassin, Faye Ginsburg, Jody Greene, Amy Huber, Nacira Guénif-Souilamas, Shannon Jackson, Fiona Jenkins, Linda Hentschel, Saba Mahmood, Paola Marrati, Mandy Merck, Catherine Mills, Ramona Naddaff, Denise Riley, Leticia Sabsay, Gayle Salamon, Kim Sang Ong-Van-Cung, Joan W. Scott, Kaja Silverman y Linda Williams. También quiero dar las gracias a la Humanities Research Fellowship de la Universidad de California, Berkeley, y a su decana, Janet Broughton, quien me prestó el apoyo necesario para terminar este texto. Vaya desde aquí igualmente mi agradecimiento a Colleen Pearl y a Jill Stauffer por su trabajo en la preparación del manuscrito (cualquier error eventual es cien por cien mío). Y muchas gracias también a Tom Penn, de Verso, por haber alentado y publicado el proyecto. El presente texto lo dedico a mis estudiantes, que han propulsado y cambiado mi manera de pensar.

El libro lo terminé un mes después de la elección de Barack Obama a la presidencia de Estados Unidos. Aún está por ver qué mejoras concretas en el plano de la guerra pueden producirse bajo su administración. En cierto sentido, estos ensayos surgieron con ocasión de las guerras instigadas por la administración Bush; pero tengo muy claro que las reflexiones aquí vertidas no se limitan a las veleidades de ese régimen. La crítica de la guerra surge de las ocasiones de la guerra, pero su propósito es repensar el complejo y frágil carácter del vínculo social y considerar las condiciones para que la violencia sea me-

nos posible, las vidas más equitativamente dignas de duelo y, en general, más merecedoras de vivirse.

INTRODUCCIÓN

Vida precaria, vida digna de duelo

Este libro, que consta de cinco ensayos escritos como reacción a las guerras contemporáneas, se centra en los modos culturales de regular disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre de la violencia selectivo y diferencial. En cierta manera, es una continuación de *Precarious Life*, libro publicado por Verso en 2004 (*Vida precaria*, Paidós, 2006), especialmente en la sugerencia de que una vida concreta no puede aprehenderse como dañada o perdida si antes no es aprehendida como viva. Si ciertas vidas no se califican como vidas o, desde el principio, no son concebibles como vidas dentro de ciertos marcos epistemológicos, tales vidas nunca se considerarán vividas ni perdidas en el sentido pleno de ambas palabras.

Por otra parte, aquí intento llamar la atención sobre el problema epistemológico que plantea el verbo *enmarcar*; a saber, que los marcos mediante los cuales aprehendemos, o no conseguimos aprehender, las vidas de los demás como perdidas o dañadas (susceptibles de perderse o de dañarse) están políticamente saturados. Son ambas, de por sí, operaciones del poder. No deciden unilateralmente las condiciones de aparición, pero su propósito es, claramente, delimitar la esfera de la aparición como tal.

Por otra parte, es un problema ontológico, pues la pregunta que aquí se plantea es: *¿qué es una vida?* El «ser» de la vida está constituido por unos medios selectivos, por lo que no podemos referirnos a este «ser» fuera de las operaciones del poder, sino que debemos hacer más precisos los mecanismos específicos del poder a través de los cuales se produce la vida. Obviamente, este planteamiento tiene sus consecuencias a la hora de pensar la «vida» en el ámbito de la biología celular y de las neurociencias, puesto que ciertas maneras de enmarcar la vida, así como ciertos debates sobre el comienzo y el fin de la vida en el contexto de la libertad reproductiva y de la eutanasia, informan estas prácticas científicas. Aunque lo que voy a decir puede tener algunas implicaciones para esos debates, me centraré fundamentalmente en la guerra, en por qué y cómo hacerla resulta más fácil, o más difícil.

APREHENDER UNA VIDA

La precaridad^[1] de la vida nos impone una obligación, la de preguntarnos en qué condiciones resulta posible aprehender una vida, o un conjunto de vidas, como precaria, y en qué otras resulta menos posible, o incluso imposible. Por supuesto, de esto no se deduce que si aprehendemos una vida como precaria tengamos que decidir proteger esa vida o asegurar las condiciones para su persistencia y prosperidad. Puede ser que, según apuntan Hegel y Klein, cada cual a su manera, la aprehensión de la precariedad conduzca a una potenciación de la violencia, a una percepción de la vulnerabilidad física de cierto conjunto de personas que provoque el deseo de destruirlas. Sin embargo, mi propósito es afirmar que, si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad, antes tenemos que apoyarnos en una nueva ontolo-

gía corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social.

Hablar de «ontología» a este respecto no es reivindicar una descripción de estructuras fundamentales del ser distintas de cualquier otra organización social o política. Antes al contrario, ninguno de estos términos existe fuera de su organización e interpretación políticas. El «ser» del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros. No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo. Antes bien, ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, y eso es lo que hace que la ontología del cuerpo sea una ontología social. En otras palabras, que el cuerpo está expuesto a fuerzas social y políticamente articuladas, así como a ciertas exigencias de sociabilidad —entre ellas, el lenguaje, el trabajo y el deseo— que hacen posible el persistir y prosperar del cuerpo. La concepción de la «precariedad», más o menos existencial, aparece así vinculada a una noción más específicamente política de «precaridad». Y es la asignación diferencial de precaridad lo que, a mi entender, constituye el punto de partida para un repensamiento tanto de la ontología corporal como de la política progresista, o de izquierdas, de una manera que siga excediendo —y atravesando— las categorías de la identidad^[2].

La capacidad epistemológica para aprehender una vida es parcialmente dependiente de que esa vida sea producida según unas normas que la caracterizan, precisamente, como vida, o más bien como parte de la vida. De

esta manera, la producción normativa de la ontología produce el problema epistemológico de aprehender una vida, lo que, a su vez, da origen al problema ético de saber qué hay que reconocer, o, más bien, qué hay que guardar contra la lesión y la violencia. Por supuesto, en cada nivel del presente análisis estamos hablando de diferentes modalidades de «violencia»; pero esto no significa que todas sean equivalentes o que no se deba hacer ninguna distinción entre ellas. Los «marcos» que operan para diferenciar las vidas que podemos aprehender de las que no podemos aprehender (o que producen vidas a través de todo un contínuum de vida) no solo organizan una experiencia visual, sino que, también, generan ontologías específicas del sujeto. Los sujetos se constituyen mediante normas que, en su reiteración, producen y cambian los términos mediante los cuales se reconocen. Estas condiciones normativas para la producción del sujeto generan una ontología históricamente contingente, tal que nuestra misma capacidad de discernir y de nombrar el «ser» del sujeto depende de unas normas que facilitan dicho reconocimiento. Al mismo tiempo, sería un error entender el funcionamiento de las normas de manera determinista. Los planes normativos se ven interrumpidos recíprocamente los unos por los otros, se hacen y deshacen según operaciones más amplias de poder, y muy a menudo se enfrentan a versiones espectrales de lo que pretenden conocer: así, hay «sujetos» que no son completamente reconocibles como sujetos, y hay «vidas» que no son del todo —o nunca lo son— reconocidas como vidas. ¿En qué sentido, entonces, la vida excede siempre las condiciones normativas de su reconocibilidad? Sostener que las excede no equivale a afirmar que la «vida» tenga como esencia la resistencia a la normatividad, sino, solamente, que todas y cada una de las construcciones de la vida necesitan tiempo para hacer su trabajo y que ningún trabajo que se haga puede vencer al tiempo como tal. En otras palabras, que el trabajo nun-

ca se hace «de una vez por todas». Este es un límite interno a la construcción normativa propiamente dicha, una función de su «iterabilidad» y heterogeneidad, sin la que no puede ejercer su capacidad de hacer cosas y que limita la finalidad de cualquiera de sus efectos.

Como consecuencia, tal vez sea necesario considerar la posible manera de distinguir entre «aprehender» y «reconocer» una vida. El «reconocimiento» es un término más fuerte, un término derivado de textos hegelianos que ha estado sujeto a revisiones y a críticas durante muchos años^[3]. La «aprehensión», por su parte, es un término menos preciso, ya que puede implicar el marcar, registrar o reconocer sin pleno reconocimiento. Si es una forma de conocimiento, está asociada con el sentir y el percibir, pero de una manera que no es siempre –o todavía no– una forma conceptual de conocimiento. Lo que podemos aprehender viene, sin duda, facilitado por las normas del reconocimiento; pero sería un error afirmar que estamos completamente limitados por las normas de reconocimiento en curso cuando aprehendemos una vida. Podemos aprehender, por ejemplo, que algo no es reconocido por el reconocimiento. De hecho, esa aprehensión puede convertirse en la base de una crítica de las normas del reconocimiento. El hecho es que no recurrimos simplemente a normas de reconocimiento únicas y discretas, sino, también, a condiciones más generales, históricamente articuladas y aplicadas, de «reconocibilidad». Si nos preguntamos cómo se constituye la reconocibilidad, con esta misma pregunta habremos adoptado una perspectiva que sugiere que tales campos están constituidos de manera variable e histórica, independientemente de lo apriorística que sea su función como condición de aparición. Si el reconocimiento caracteriza un acto, una práctica o, incluso, un escenario entre sujetos, entonces la «reconocibilidad» caracterizará las condiciones más generales que preparan o modelan a un sujeto para el reconocimiento; los térmi-

nos, las convenciones y las normas generales «actúan» a su propia manera, haciendo que un ser humano se convierta en un sujeto reconocible, aunque no sin falibilidad o sin resultados no anticipados. Estas categorías, convenciones y normas que preparan o establecen a un sujeto para el reconocimiento, que inducen a un sujeto de este género, preceden y hacen posible el acto del reconocimiento propiamente dicho. En este sentido, la reconocibilidad precede al reconocimiento.

MARCOS DEL RECONOCIMIENTO

¿Cómo debe entenderse, entonces, la reconocibilidad? En primer lugar, *no* es una cualidad o un potencial del individuo humano. Esto puede parecer absurdo dicho así, pero es importante cuestionar la idea de personidad como individualismo. Si sostenemos que la reconocibilidad es un potencial universal y que pertenece a todas las personas en cuanto personas, entonces, y en cierto modo, el problema al que nos enfrentamos ya está resuelto. Hemos decidido que cierta noción particular de personidad determinará el objeto y el significado de la reconocibilidad. Así pues, instalamos un ideal normativo como condición preexistente de nuestro análisis; en efecto, ya hemos «reconocido» todo lo que necesitamos saber sobre el reconocimiento. No hay ningún desafío en el reconocimiento a la forma de lo humano que ha servido tradicionalmente como norma de reconocibilidad, puesto que la personidad es esa misma norma. Sin embargo, se trata de saber cómo operan tales normas para hacer que otras sean decididamente más difíciles de reconocer. El problema no es meramente cómo incluir a más personas dentro de las normas ya existentes, sino considerar cómo las normas ya existentes asignan reconocimiento de manera diferencial. ¿Qué nuevas normas son posibles y cómo son producidas?

¿Qué podría hacerse para producir una serie más igualitaria de las condiciones de reconocibilidad? En otras palabras, ¿qué podría hacerse para cambiar los términos mismos de la reconocibilidad con el fin de producir unos resultados más radicalmente democráticos?

Si el reconocimiento es un acto, o una práctica, emprendido por, al menos, dos sujetos y, como sugeriría el marco hegeliano, constituye una acción recíproca, entonces la reconocibilidad describe estas condiciones generales sobre la base del reconocimiento que puede darse, y de hecho se da. Entonces, parece que quedan aún otros dos términos por comprender bien: la *aprehensión*, entendida como un modo de conocer que no es aún reconocimiento, o que puede permanecer irreducible al reconocimiento; y la *inteligibilidad*, entendida como el esquema –o esquemas– histórico general que establece ámbitos de lo cognoscible. Esto constituiría un campo dinámico entendido, al menos inicialmente, como un *a priori* histórico^[4]. No todos los actos de conocer son actos de reconocimiento, aunque no se tiene en pie la afirmación inversa: una vida tiene que ser inteligible *como vida*, tiene que conformarse a ciertas concepciones de lo que es la vida, para poder resultar reconocible. Por eso, así como las normas de la reconocibilidad preparan el camino al reconocimiento, los esquemas de la inteligibilidad condicionan y producen normas de reconocibilidad.

Estas normas se inspiran en esquemas de inteligibilidad cambiantes, de tal manera que podemos tener, y de hecho tenemos, por ejemplo, historias de la vida e historias de la muerte. De hecho, se dan continuos debates acerca de si el feto debería contar como vida, o como una vida, o como una vida humana. También abundan los debates sobre la concepción y sobre cuáles son los primeros momentos de un organismo vivo, así como sobre qué es lo que determina la muerte, y a este respecto se habla de la muerte del cerebro, o del corazón, y de si es el efecto

de una estipulación jurídica o de una serie de certificados médicos y jurídicos. Todos estos debates implican nociones contestadas de la personeadad e, implícitamente, cuestiones relativas al «animal humano» y a cómo debe entenderse esa existencia conjuntiva (y quiásmica). El hecho de que estos debates existan, y sigan existiendo, no implica que la vida y la muerte sean consecuencias directas del discurso (conclusión absurda si se la toma literalmente). Más bien, implica que no existe la vida ni la muerte sin que exista también una relación a un marco determinado. Incluso cuando la vida y la muerte tienen lugar entre, fuera de o a través de unos marcos mediante los cuales están en su mayor parte organizadas, *siguen teniendo lugar* aún, si bien de una manera que cuestiona la necesidad de los mecanismos mediante los cuales se constituyen los campos ontológicos. Si se produce una vida según las normas por las que se reconoce la vida, ello no implica ni que todo en torno a una vida se produzca según tales normas ni que debamos rechazar la idea de que existe un resto de «vida» –suspendida y espectral– que describe y habita cada caso de vida normativa. La producción es parcial y está, de hecho, perpetuamente habitada por su doble ontológicamente incierto. En realidad, cada caso normativo está sombreado por su propio fracaso, y de cuando en cuando este fracaso adopta una forma figural. La figura no reivindica un estatus ontológico cierto, y aunque pueda ser aprehendida como «viva», no siempre es reconocida como una vida. De hecho, una figura viva fuera de las normas de la vida no solo se convierte en el problema que ha de gestionar la normatividad, sino que parece ser eso mismo lo que la normatividad está obligada a reproducir: está viva, pero no es una vida. Cae fuera del marco suministrado por las normas, pero solo como un doble implacable, cuya ontología no puede ser asegurada pero cuyo estatus de ser vivo está abierto a la aprehensión.

Como sabemos, el verbo inglés *to frame* tiene varios sentidos: un cuadro suele estar *framed* (enmarcado), pero también puede estar *framed* (falsamente inculpado) un delincuente (por la policía) o una persona inocente (por otra infame, a menudo policía); en este segundo sentido, ser o estar *framed* significa ser objeto de una artimaña o ser inculcado falsa o fraudulentamente con unas pruebas inventadas que, al final, acaban «demostrando» la culpabilidad del sujeto paciente. Cuando un cuadro es enmarcado, puede haber en juego todo un sinfín de maneras de comentar o ampliar la imagen. Pero el marco tiende a funcionar, incluso de forma minimalista, como un embellecimiento editorial de la imagen, por no decir, también, como un autocomentario sobre la historia del marco propiamente dicho^[5]. Este sentido de que el marco guía implícitamente la interpretación tiene cierta resonancia en la idea del *frame* como falsa acusación. Si alguien es «*framed*», sobre la acción de esa persona se construye un «marco» tal que el estatus de culpabilidad de esa persona se convierte en la conclusión inevitable del espectador. Una manera determinada de organizar y presentar una acción conduce a una conclusión interpretativa sobre el acto como tal. Pero, como bien indica Trinh Minh-ha, es posible «engañar al engaño o al engañador^[6]», lo que implica poner al descubierto la astucia que produce el efecto de la culpa individual. «Enmarcar el marco» parece implicar cierto solapamiento altamente reflexivo del campo visual; pero, según mi parecer, esto no tiene por qué tener como resultado unas formas de reflexividad particularmente complejas. Antes al contrario, poner en tela de juicio el marco no hace más que demostrar que este nunca incluyó realmente el escenario que se suponía que iba a describir, y que ya había algo fuera que hacía posible, reconocible, el sentido mismo del interior. El marco nunca determinaba del todo eso mismo que nosotros vemos, pensamos, reconocemos y aprehendemos. Algo excede al marco que

perturba nuestro sentido de la realidad; o, dicho con otras palabras, algo ocurre que no se conforma con nuestra establecida comprensión de las cosas.

Cierta filtración o contaminación hace que este proceso sea más falible de lo que podría parecer a primera vista. La argumentación de Benjamin sobre la obra de arte en la era de la reproducción mecánica puede adaptarse al momento actual^[7]. Las condiciones técnicas de la reproducción y reproducibilidad producen de por sí un desplazamiento crítico, por no decir incluso un pleno deterioro del contexto con relación a los marcos desplegados por las fuentes mediáticas dominantes en tiempo de guerra. Esto significa en primer lugar que, aunque al considerar la cobertura mediática global se pudiera delimitar un único «contexto» para la creación de la fotografía bélica, su circulación se alejaría necesariamente de dicho contexto. Aunque la imagen aterriza seguramente en nuevos contextos, también crea nuevos contextos en virtud de ese aterrizaje, convirtiéndose en parte de ese mismo proceso mediante el cual se delimitan y forman nuevos contextos. En otras palabras, que la circulación de fotos de la guerra, como ocurre con la divulgación de poesía carcelaria (véase el caso de los poetas de Guantánamo, del que hablaremos en el capítulo 1), rompe con el contexto todo el tiempo. En efecto, la poesía sale de la cárcel, si llega a salir, incluso cuando el prisionero no puede hacerlo; y las fotos circulan por Internet aun cuando no se hicieron para dicho fin. Las fotos y la poesía que no llegan a circular —ya porque fueron destruidas, ya porque nunca se les permitió abandonar la celda de la cárcel— son incendiarias tanto por lo que describen como por las limitaciones impuestas a su circulación (y, muy a menudo, por la manera como estas limitaciones se registran en las imágenes y en la escritura propiamente dichas). Esta misma circulabilidad forma parte de lo que es destruido (y si ese hecho «se filtra», entonces circula el informe sobre el acto destructivo en lugar