Judith Butler

Vida precaria

El poder del duelo y la violencia

Traducción de Fermín Rodríguez

PAIDÓS
Buenos Aires - Barcelona - México

Título original: *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*
© Judith Butler 2004

CDD 306 Butler, Judith Vida precaria : el poder del duelo y la violencia - 1a ed. - Buenos Aires : Paidós, 2006. 192 p. ; 21x13 cm. (Espacios del saber)

Traducido por: Fermín Rodríguez

ISBN 950-12-6557-9

1. Sociología de la Cultura. I. Fermín Rodríguez, trad. II. Título

Cubierta de Gustavo Macri

1ª edición, 2006

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

© 2006 de todas las ediciones en castellano
Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
E-mail: literaria@editorialpaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina

Impreso en Primera Clase, California 1231,
Ciudad de Buenos Aires, en junio de 2006.

Tirada: 2.500 ejemplares

ISBN 950-12-6557-9

Para Isaac,
que es capaz de pensar de otro modo.

Índice

Agradecimientos 11

Prefacio 13

1. Explicación y absolución,
o lo que podemos escuchar 25

2. Violencia, duelo, política 45

3. Detención indefinida 79

4. La acusación de antisemitismo: Israel,
los judíos y el riesgo de la crítica pública 133

5. Vida precaria 163

Índice analítico 189

Agradecimientos

Quiero agradecer a la Fundación Guggenheim y al Centro de Valores Humanos de la Universidad de Princeton por costear el año académico 2001-2002, cuando comenzó el trabajo sobre estos ensayos. También quiero agradecer a Amy Jamgochian por su trabajo paciente y minucioso sobre el manuscrito, y a Benjamin Young y a Stuart Murray por su valiosa ayuda.

"Explicación y absolución" apareció inicialmente en *Theory and Event*, 5: 4, y fue republicado en *Social Text*, n° 72. "Violencia, duelo, política" fue publicado inicialmente en *Studies in Gender and Sexuality*, 4: I, y constituye una reescritura de una ponencia para el ciclo de conferencias David Kessler que tuvo lugar en diciembre de 2001 en el Centro de Estudios Gays y Lesbianos en CUNY. "Detención indefinida" fue publicado inicialmente en versión reducida en Victor Goldberg (comp.), *It's a Free Country: Personal Liberties after 9/11* (Nueva York, RMD Press, 2002). Una versión anterior fue publicada parcialmente como "Guantánamo Limbo", en *The Nation*, 1° de abril de 2002. "La acusación de antisemitismo" fue publicado en versión reducida en *London Review of Books*, 21 de agosto de 2003.

Prefacio

Los cinco ensayos que reúne este libro fueron escritos después del 11 de septiembre de 2001 en respuesta a las condiciones de creciente vulnerabilidad y agresión que siguieron a los acontecimientos. En la primavera de 2001 tenía la impresión de que, recrudeciendo el discurso nacionalista, extendiendo los mecanismos de vigilancia, suspendiendo los derechos constitucionales y desarrollando formas explícitas e implícitas de censura, los Estados Unidos estaban perdiendo una oportunidad de redefinirse como parte de una comunidad global. Los acontecimientos hicieron vacilar el compromiso público de los intelectuales con los principios de justicia y llevaron a muchos periodistas a abandonar la larga y respetada tradición del periodismo de investigación. Que las fronteras de los Estados Unidos hayan sido violadas, que una insoportable vulnerabilidad haya quedado expuesta, que hayamos sufrido una enorme pérdida en vidas humanas, ha sido y es motivo de temor y dolor; pero también constituye un estímulo para una paciente reflexión política. Al menos implícitamente, los acontecimientos plantearon la pregunta sobre qué forma de reflexión y deliberación política había que adoptar si consideramos la vulnerabilidad y la agresión como puntos de partida de la vida política.

Sin duda, el hecho de que puedan hacernos daño, de que otros puedan sufrir un daño, de que nuestra vida dependa de un capricho ajeno, es motivo de temor y de dolor. Lo que no es tan seguro es si la experiencia de vulnerabilidad y pérdida tiene que conducir necesariamente a la violencia militar y a la represalia. Existen otras vías. Si estamos interesados en detener la espiral de violencia para obtener resultados menos brutales, hay que preguntarse qué debe hacerse políticamente con el duelo además de clamar por la guerra. La herida ayuda a entender que hay otros afuera de quienes depende mi vida, gente que no conozco y que tal vez nunca conozca. Esta dependencia fundamental de un otro anónimo no es una condición de la que puedo deshacerme cuando quiero. Ninguna medida de seguridad va a impedir esta dependencia; ni hay acto de soberanía que, por más violento que sea, pueda liberar al mundo de este hecho. El significado concreto de ello va a variar a lo largo del planeta. Hay formas de distribución de la vulnerabilidad, formas diferenciales de reparto que hacen que algunas poblaciones estén más expuestas que otras a una violencia arbitraria. Según este orden de cosas, no sería posible sostener que los Estados Unidos tengan problemas de seguridad más graves que cualquiera de los países y pueblos más vulnerables y conflictivos del mundo. Sufrir un daño significa que uno tiene la oportunidad de reflexionar sobre el daño, de darse cuenta de cuáles son sus mecanismos de distribución, de enterarse de quién otro es víctima de fronteras permeables, violencia inesperada, desposesión y miedo, y de qué manera. El hecho de que la soberanía nacional haya sido desafiada no significa que deba reforzarse a cualquier costo, si ello conlleva la suspensión de libertades civiles y la supresión del disenso político. Más bien, la suspensión de los privilegios del Primer Mundo, aunque sea temporaria, ofrece una oportunidad de empezar a imaginar un mundo en el que la violencia pueda minimizarse, en el que una interdependencia inevitable sea reconocida como la base de la comunidad política global. Confieso no saber cómo conceptualizar esta

interdependencia. Sugiero no obstante que nuestra responsabilidad política y ética se afirma en el reconocimiento de que cualquier forma radical de autosuficiencia y soberanía irrestricta queda por definición desbaratada por procesos globales más amplios de los cuales forma parte, que ningún control total puede ser asegurado, y que un control final no es ni puede ser un valor último.

Estos ensayos tratan de imaginarse un mundo como ése, aunque no arriben a grandes conclusiones utópicas. El primer ensayo comienza con el avance de la censura y el antiintelectualismo que tuvo lugar en la primavera de 2001, cuando cualquiera que buscaba entender las "razones" del ataque a los Estados Unidos era considerado como alguien que trataba de "absolver" a los agresores. Editoriales en el *New York Times* criticaban a los buscadores de excusas denominándolos "justificacionistas" [*excuseniks*], una palabra que explota las resonancias de *peaceniks* –entendido como un actor político ingenuo y nostálgico fijado en los años sesenta– y de *refuseniks* –los disidentes que se negaban a cumplir con las normas soviéticas de censura y de control, perdiendo a menudo el empleo a causa de ello–. Si lo que se pretendía hacer era descalificar a los que estaban en contra de la guerra, el término producía inadvertidamente la posibilidad de identificar a los antibelicistas con valientes activistas por los derechos humanos. El esfuerzo por desacreditar revelaba la dificultad para articular una visión negativa sobre aquellos que buscaban una explicación política e histórica de los acontecimientos del 11 de septiembre, más que sobre aquellos que se oponían a la guerra contra Afganistán como una respuesta legítima.

Sostengo que tratar de entender lo que pudo haber conducido al ataque a los Estados Unidos no es un mero capricho de relativismo moral. Más aún, uno puede –y debe– repudiar los ataques basándose en premisas éticas (y enumerar esas premisas) y sentir un enorme dolor por la pérdida, sin dejar que la indignación moral ni el duelo colectivo se conviertan

en una ocasión para acallar el discurso crítico y el debate público sobre el sentido histórico de los acontecimientos. Pero tendríamos aún la necesidad de saber qué fue lo que los provocó, cuál es el mejor modo de tratar con esas condiciones para no volver a sembrar la semilla de nuevos acontecimientos, buscar lugares de intervención, ayudar a planear estrategias que en el futuro no llamen a más violencia. Podríamos incluso sentir indignación, dolor, angustia y miedo, y orientar todas esas disposiciones emocionales hacia una reflexión sobre cómo otros han sido víctimas de formas arbitrarias de violencia por parte de los Estados Unidos, pero también podríamos esforzarnos por crear otra cultura política donde el sufrimiento por la violencia repentina y por la pérdida tanto como la represalia violenta dejen de ser la norma de la vida política.

El segundo texto, "Violencia, duelo, política", trata de entender desde un punto de vista psicoanalítico por qué a veces la pérdida parece ir tan rápidamente seguida de agresión. El ensayo plantea el problema de la vulnerabilidad original respecto del otro –una vulnerabilidad que no se puede ignorar sin dejar de ser humano–. Sugiere también que las formas contemporáneas de soberanía nacional constituyen un esfuerzo por superar dos dimensiones irreductibles del carácter social y dependiente del hombre: la índole violable e impresionable de su condición. También estudio cómo ciertas formas de dolor son reconocidas y amplificadas nacionalmente, mientras que otras pérdidas se vuelven impensables e indoloras. Sostengo que el borramiento de la representación pública de los nombres, imágenes y narraciones de aquellos a quienes los Estados Unidos han asesinado va seguido de una melancolía a escala nacional, entendida como un duelo reprimido. Por otro lado, las pérdidas de los Estados Unidos son consagradas en obituarios públicos que constituyen actos de construcción de la nación. Algunas vidas valen la pena, otras no; la distribución diferencial del dolor que decide qué clase de sujeto merece un duelo y qué clase de sujeto no,

produce y mantiene ciertas concepciones excluyentes de quién es normativamente humano: ¿qué cuenta como vida vivible y muerte lamentable?

"Detención indefinida" analiza las consecuencias políticas de aquellas concepciones normativas de lo humano que a través de un proceso de exclusión producen una multitud de "vidas invivibles" cuyo estatus político y legal se encuentra suspendido. Los prisioneros detenidos indefinidamente en la Bahía de Guantánamo no son considerados "sujetos" protegidos por la ley internacional, no gozan del derecho a un juicio ordinario, de abogados, de un proceso como corresponde. Los tribunales militares que hasta el día de hoy no han sido utilizados representan un corte respecto del derecho internacional, al convertir en una prerrogativa del Presidente el veredicto final sobre la vida o la muerte. La decisión de encarcelar a algunos, si no a la mayoría, de los 680 detenidos actualmente en Guantánamo está en manos de "funcionarios" que decidirán, sobre una base incierta, si estos individuos representan un riesgo para la seguridad de los Estados Unidos. No sujetos a ninguna otra regla más que a las creadas para la ocasión, estos funcionarios tienen en sus manos un poder soberano. Mientras que Foucault sostiene que soberanía y gobernabilidad pueden y deben coexistir, la forma particular en que coexisten en la prisión de guerra contemporánea espera todavía ser cartografiada. La gobernabilidad designa un modelo que conceptualiza el poder a partir de lo difuso y multivalente de sus operaciones, focalizando en la gestión de poblaciones y operando a través de instituciones y discursos estatales y no estatales. En la actual prisión de guerra, los funcionarios gubernamentales cuentan con un poder soberano, entendido aquí como una operación de poder que, una vez que el derecho legal queda efectivamente suspendido y que los códigos militares toman su lugar, no tiene que rendir cuentas a nadie ni responder ante ninguna ley. Una vez más, una forma perdida o erosionada de soberanía es reanimada por reglas que adjudican las decisiones finales

acerca de la vida y la muerte a la rama ejecutiva del gobierno o a funcionarios no electos ni sujetos a ninguna restricción constitucional.

Estos prisioneros no son considerados "prisioneros" y no reciben ninguna protección de parte del derecho internacional. Aunque los Estados Unidos reclamen que sus métodos carcelarios están de acuerdo con la Convención de Ginebra, no se considera sujeto a esos acuerdos, ni ofrece ninguno de los derechos legales estipulados por dichos acuerdos. Como resultado de ello, los seres humanos prisioneros en Guantánamo no cuentan como humanos. No son sujetos protegidos por las leyes internacionales; no son sujetos en ningún sentido legal o normativo. La deshumanización efectuada por la "detención indefinida" hace uso de un cuadro étnico para concebir quién será humano y quién no. No obstante, la política de una "detención indefinida" produce una esfera de encarcelamiento y castigo no constreñido por ninguna ley excepto por aquellas creadas por el Departamento del Estado. Hasta qué punto la separación de poderes queda indefinidamente dejada de lado, que el propio Estado alcanza un poder "indefinido" para suspender y fabricar la ley. El Acta Patriótica constituye otro esfuerzo para suspender las libertades civiles en nombre de la seguridad –un esfuerzo que no analizo en estas páginas, pero que espero estudiar en un futuro artículo–. Las versiones 1 y 2 del Acta Patriótica tienen como blanco de control y regulación la cultura del intelectual público, invalidando una larga tradición de derechos de libertad intelectual y libertad de reunión que han sido centrales para una concepción de la vida política democrática.

"La acusación de antisemitismo: Israel, los judíos y el riesgo de la crítica pública" analiza un intento de sofocar la crítica pública y el debate intelectual en el contexto de la crítica al Estado israelí y a su política militar. El comentario del presidente de Harvard, Lawrence Summers, acerca de que criticar a Israel es colocarse en una posición de antisemitismo "de hecho", es examinado críticamente por su incapacidad para

distinguir entre los judíos e Israel, tanto como por la importancia de reconocer públicamente los esfuerzos de los judíos progresistas (de Israel y de la diáspora) de resistir al actual Estado de Israel. En tanto se trata de una declaración que expresa un sentimiento compartido por mucha gente y muchas organizaciones, analizo las consecuencias que se derivan de ella –a saber, la censura de cierto tipo de enunciados críticos identificando a aquellos que hablan críticamente con fines antisemitas–. Como cualquier identificación con el antisemitismo resulta atroz, especialmente para los judíos progresistas que hacen su crítica como judíos, todos aquellos que tengan alguna objeción a la política de Israel o, incluso, a la doctrina y práctica del sionismo, se encuentran en la situación de o bien silenciar sus críticas o bien soportar el intolerable estigma de antisemita por el solo hecho de enunciar públicamente su opinión. Esta restricción acerca de lo que puede ser dicho se impone por medio de la regulación de identificaciones psíquicas y públicas, especialmente por la amenaza de tener que vivir con una identificación radicalmente inhabitable e inaceptable con el antisemitismo si uno habla en contra de la política israelí o incluso del propio Israel. Cuando el cargo de antisemitismo es utilizado de este modo, para silenciar el disenso sobre la cuestión de Israel, la acusación se vuelve sospechosa, privándola de este modo de su sentido e importancia en lo que seguramente debe constituir una lucha activa contra el antisemitismo existente.

La esfera pública está constituida en parte por lo que no puede ser dicho y lo que no puede ser mostrado. Los límites de lo decible, los límites de lo que puede aparecer, circunscriben el campo en el que funciona el discurso político y en el que ciertos tipos de sujetos aparecen como actores viables. En este ejemplo, la identificación del discurso crítico de Israel con el antisemitismo busca convertirlo en impronunciable. Lo hace por medio de la atribución de un estigma, y pretende excluir del discurso viable la crítica de la estructura del Estado de Israel, sus requisitos de ciudadanía, sus prácticas de

ocupación y su larga historia de violencia. Argumento a favor de la cesación de la violencia tanto israelí como palestina, y sugiero que para este proyecto es crucial abrir un espacio de legítimo debate público sobre la estructura política de Israel/Palestina, libre de intimidación.

"Vida precaria" es un intento de aproximación a la cuestión de una ética de la no violencia, basada en la comprensión de cuán fácil es eliminar la vida humana. Emmanuel Levinas ofrece una concepción de la ética basada en la aprehensión de la precariedad de la vida, que comienza con la vida precaria del Otro. Levinas usa el "rostro" como figura que comunica tanto la precariedad de la vida como la interdicción de la violencia. De este modo, nos proporciona una vía para comprender cómo la agresión *no* es ajena a una ética de la no violencia; la agresión constituye la materia misma del debate ético. Levinas toma en consideración el temor y la angustia que la agresión trata de negar, pero argumenta que la ética es precisamente una lucha para evitar que el temor y la angustia se conviertan en un gesto asesino. Aunque su concepción teológica evoca una escena entre dos seres humanos enfrentados, cada uno de los cuales es el portador de un rostro que pronuncia una pregunta ética a partir de un origen aparentemente divino, su punto de vista es sin embargo útil para un análisis cultural que trata de describir de la mejor manera posible lo humano, el dolor y el sufrimiento, y de admitir del mejor modo posible en representaciones públicas los "rostros" de aquellos contra quienes se dirige la guerra.

El rostro de Levinas no es precisa o exclusivamente un rostro humano, aunque comunica lo humano, lo precario, lo vulnerable. Las representaciones mediáticas del rostro del "enemigo" borran lo que para Levinas constituye lo más humano acerca del rostro. Por medio de una transposición cultural de su filosofía, es posible observar cómo las formas dominantes de representación pueden y deben ser destruidas para que algo acerca de la precariedad de la vida pueda ser aprehendido. Una vez más, esto tiene consecuencias para los

límites que constituyen lo que puede o no puede aparecer dentro de la vida pública, los límites de un campo de visibilidad públicamente reconocido. Lo que está privado de rostro o cuyo rostro se nos presenta como el símbolo del mal, nos autoriza a volvernos insensibles ante las vidas que hemos eliminado y cuyo duelo resulta indefinidamente postergado. Ciertos rostros deben ser admitidos en la vida pública, deben ser vistos y escuchados para poder captar un sentido más profundo del valor de la vida, de toda vida. Así, no es que el duelo sea la meta de la política, pero sin esa capacidad para el duelo perdemos ese sentido más profundo de la vida que necesitamos para oponernos a la violencia. Y aunque para algunos el duelo sólo puede resolverse por medio de la violencia, parece estar claro que la violencia sólo conduce a más pérdida, y que la imposibilidad de percibir los derechos de la vida precaria sólo conduce una y otra vez al amargo dolor de un odio político infinito. Y mientras que incitando el fervor nacionalista, reproduciendo las condiciones de pérdida y victimización que justifican una guerra más o menos permanente, algunas formas de duelo público son prolongadas y ritualizadas, no todas ellas conducen a la misma conclusión.

El disenso y el debate dependen de la inclusión de todos aquellos que sostengan un punto de vista crítico sobre la política oficial y la cultura civil, como parte de una discusión más amplia sobre políticas y política en general. Acusar a los que ejercen un punto de vista crítico de traición, de simpatizar con el terrorismo, de antisemitismo, de relativismo moral, de posmodernismo, de conducta juvenil, de colaboracionismo, de anacronismo de izquierda, es tratar de destruir la credibilidad no del punto de vista que allí se sostiene, sino de las personas que lo sostienen. Lo que se produce entonces es un clima de miedo en el cual manifestar ciertos puntos de vista es arriesgarse a la vergüenza y a ser etiquetado con una apelación odiosa. En tales condiciones no es fácil seguir expresando un punto de vista personal, desde el momento en que uno no sólo debe ignorar la verdad de la apelación, sino

además soportar un estigma que se ha arraigado en un dominio público. El disenso queda en parte ahogado por medio de la amenaza del sujeto que habla con una identificación inhabitable. Porque la identificación con un traidor o con un cómplice resulta atroz, no se puede hablar o se habla en forma ahogada, para evitar la identificación aterrorizante que amenaza con apoderarse de nosotros. Esta estrategia para ahogar el disenso y limitar el alcance de un debate crítico se cumple por medio de una serie de tácticas vergonzantes que producen no sólo un efecto de terrorismo psicológico: también producen lo que va y lo que no va a considerarse como un hablante viable y una opinión razonable dentro de la esfera pública. Precisamente por no querer perder el estatus de ser hablante, uno no dice lo que piensa. Bajo condiciones sociales que regulan la identificación y el sentido de viabilidad hasta tal grado, opera implícitamente y forzosamente la censura. La línea que circunscribe lo que es decible y vivible también funciona como un instrumento de censura.

De todos modos, decidir qué posiciones se consideran razonables dentro del dominio público es decidir qué se considera como esfera pública de debate y qué no. Y el que sostenga posiciones que no están en línea con la norma nacionalista pasará a perder credibilidad como hablante, y los medios dejarán de estar abiertos para él o para ella (aunque es interesante que Internet no). La forclusión de la crítica elimina el debate y la lucha democrática del dominio público, de tal modo que el debate se convierte en un intercambio de ideas entre los que piensan del mismo modo, y la crítica, que debería ser central para cualquier democracia, se vuelve una actividad perseguida y sospechosa.

La política del Estado, incluida la política exterior, pretende a menudo impedir que la esfera pública quede abierta a ciertas formas de debate y de circulación mediática. Un modo de lograr una comprensión hegemónica de la política es por medio de la delimitación de lo que es y no es admisible como parte de la esfera pública. Sin predisponer a la población

para que la guerra parezca buena, justa y verdadera, ninguna guerra puede obtener un consenso popular y ningún gobierno puede mantener su popularidad. Para producir lo que constituye la esfera pública, es necesario de todos modos controlar el modo en que la gente ve, cómo escucha, qué mira. Las restricciones no sólo son sobre el contenido –ciertas imágenes de cuerpos muertos en Iraq, por ejemplo, son consideradas inaceptables para el consumo público– sino sobre lo que "puede" escucharse, leerse, verse, sentirse y conocerse. La esfera pública se constituye en parte por lo que puede aparecer, y la regulación de la esfera de apariencia es un modo de establecer lo que se considerará como realidad y lo que no. También es una forma de establecer qué vida puede quedar marcada como vida, y qué muerte contará como muerte. Nuestra capacidad de sentir y de pensar están en equilibrio. Pero también lo están la realidad en cuestión de ciertas vidas y muertes tanto como la habilidad de pensar crítica y públicamente los efectos de la guerra.

Berkeley, California
Julio de 2003

1. Explicación y absolución, o lo que podemos escuchar

Desde los acontecimientos del 11 de septiembre, hemos sido testigos de un avance del antiintelectualismo tanto como de la aceptación creciente de la censura dentro de los medios. Esto puede querer decir que dichas tendencias cuentan con apoyo entre los habitantes de los Estados Unidos, pero también puede significar que los medios funcionan como "voz pública" a distancia de su público, reproduciendo la "voz" del gobierno a partir de su alianza o su identificación con ella. Dejando de lado por el momento la acción de los medios sobre el público, si son responsables de la tarea de estructurar formas públicas de sentimiento y de lealtad, parece crucial observar que la relación crítica con el gobierno ha sido severa aunque no completamente suspendida, y que la "crítica" o incluso la independencia de los medios ha quedado comprometida de un modo que no registra antecedentes.

Aunque recientemente hemos escuchado noticias sobre el trato abusivo de prisioneros, y los "errores" de la guerra han sido públicamente expuestos, pareciera que ni la justificación ni la causa de la guerra han sido el centro de atención intelectual. Recién en la primavera de 2003 las razones para lanzar una guerra preventiva en contra de Iraq comenzaron a ser sometidas a un escrutinio público. Más aún, el hecho de pensar demasiado en qué pudo haberla provocado despertó

invariablemente el temor de que encontrar un conjunto de causas equivaliera a encontrar un conjunto de excusas. Un partidario de la "guerra justa", Michael Walzer, puso este argumento por escrito –un argumento que funcionó como medio de censura implícita en columnas de opinión y de réplica a lo largo del país–. Igualmente, hemos escuchado de parte del vicepresidente Richard Cheney y Edgard Rothstein del *New York Times*, entre otros, que había llegado la hora de reafirmar no sólo los valores norteamericanos, sino valores fundamentales y absolutos. Posiciones intelectuales consideradas "relativistas" o cualquier tipo de "post" son consideradas o bien cómplices o bien como un "eslabón débil" en la lucha contra el terrorismo. La expresión de una perspectiva crítica en contra de la guerra se ha vuelto difícil, no sólo porque las principales empresas mediáticas no la publican (la mayor parte aparece en medios gráficos progresistas o alternativos o en Internet), sino porque su sola expresión queda expuesta a la histeria y a la censura. En un sentido fuerte, el binarismo que propone Bush, por el cual sólo dos posiciones son posibles –"O se está con nosotros o se está con los terroristas"–, vuelve insostenible una posición que rechace las dos y que cuestione los términos que articulan la oposición. Además, se trata del mismo binarismo que nos devuelve a una división anacrónica entre "Este" y "Oeste", y que, en su resbalosa metonimia, nos lleva de vuelta a la odiosa distinción entre civilización (la nuestra) y barbarie (ahora codificada como Islam). Al comienzo del conflicto, oponerse a la guerra significaba para algunos que uno sentía simpatía por el terrorismo o que lo justificaba. Pero ya es tiempo de dejar que se reconstituya un campo intelectual donde puedan escucharse distinciones más responsables, donde la historia pueda volver a contarse en su complejidad, y donde además de pedir venganza sea posible pensar en términos de responsabilidad. Tendría que ser también un campo en el que las perspectivas de cooperación global a largo plazo puedan funcionar como guía para la reflexión pública y la crítica.

La respuesta de la izquierda a la guerra contra Afganistán se encontró con serios problemas, en parte porque las explicaciones que la izquierda ha dado a la pregunta "¿Por qué nos odian tanto?" fueron descalificadas como un intento más de absolución de los actos terroristas. Esto no tiene que ser necesariamente así. Sin embargo, pienso que podemos ver el modo en que tendencias moralistas y antiintelectuales, unidas a una desconfianza por la izquierda como otra de las tantas elites autocríticas del Primer Mundo, han producido una situación en la que nuestra capacidad de pensar el origen y las causas del actual conflicto global es considerada inaceptable. El grito de que "no hay excusas para el 11 de septiembre" se ha vuelto un medio de ahogar cualquier intento serio de discusión pública acerca del modo como la política exterior de los Estados Unidos colaboró en la creación de un mundo donde tales actos terroristas son posibles. Podemos verlo más dramáticamente en la suspensión de cualquier intento por brindar una información equilibrada acerca del conflicto internacional, o en la negativa de la prensa más importante de los Estados Unidos a incluir en sus páginas críticas como las de Arundhati Roy[1] y Noam Chomsky, entre otros, a la acción militar estadounidense. Esto ocurre en serie con la suspensión sin precedentes de las libertades civiles para los inmigrantes ilegales y los sospechosos de terrorismo, y con el uso de la bandera como un signo ambiguo de solidaridad con las víctimas del 11 de septiembre y con la guerra actual, como si la simpatía por una cosa pudiera traducirse, de un solo golpe simbólico, en el apoyo de la otra. La violenta descalificación pública de los movimientos pacifistas y la caracterización de las marchas en contra de la guerra como anacrónicas o nostálgicas funcionan para producir un consenso dentro de la opinión pública por el cual el sentimiento antibélico y el análisis quedan profundamente marginados, poniendo en tela de jui-

1. *Guardian*, 29 de septiembre de 2001.

cio el valor del disenso como parte de la cultura democrática estadounidense actual.

La articulación de esta hegemonía ocurre en parte por medio de la producción de un consenso acerca del significado de ciertos términos, el modo como pueden ser usados y las líneas de solidaridad que se delinean implícitamente mediante su uso. Reservamos la expresión "acciones terroristas" para acontecimientos como los ataques del 11 de septiembre a los Estados Unidos, distinguiéndolos de aquellos que pueden justificarse como decisiones de política exterior o declaraciones públicas de guerra. Por otro lado, el gobierno de Bush interpretó estas acciones terroristas como "declaraciones de guerra", para poder convertir la respuesta militar en un acto justificado de autodefensa. Mientras tanto, existe una ambigüedad creciente introducida en el uso mismo del término "terrorista", explotada por varios poderes en guerra con movimientos independentistas de distinto tipo. El término "terrorista", por ejemplo, es utilizado por el Estado de Israel para describir cualquier acto de resistencia palestino, pero no se aplica a ninguna de sus prácticas de violencia estatal. El término también es utilizado por Putin para describir la lucha chechena por su independencia, pudiendo entonces lanzar sus propios actos de violencia contra Chechenia como actos justificados de autodefensa nacional. Al recurrir a este término, los Estados Unidos se posicionan exclusivamente como víctima súbita e indiscutible de violencia, incluso cuando no hay duda de que la haya sufrido. Pero una cosa es sufrir violencia y otra muy distinta es utilizar el hecho para fundamentar un marco en el que el daño padecido autorice una agresión sin límites contra blancos que pueden o no estar relacionados con el origen de nuestro sufrimiento.

Lo que me gustaría subrayar es que junto con la experiencia de la violencia surge un marco para poder pensarla –un marco que funciona tanto para prevenir cierto tipo de preguntas y de análisis históricos, como para producir una justificación moral de la venganza–. Parece crucial prestarle

atención a este marco, desde el momento en que él es el que decide, de manera forzosa, *lo que puede escucharse*, si una postura va a ser tomada como una explicación o como una absolución, si seremos capaces de percibir la diferencia y de aceptarla.

Este marco explicativo también posee una dimensión narrativa. En los Estados Unidos, la historia comienza por invocar una primera persona narrativa como punto de vista, relatando lo que pasó el 11 de septiembre. Son ese día y esa inesperada experiencia absoluta de violencia lo que pone en marcha la narración. Si alguien trata de comenzar la historia antes, sólo dispone de unas pocas opciones narrativas. Podemos contar, por ejemplo, cómo era la vida familiar de Mohammed Atta, si se burlaban de él por parecer una niña, con quiénes se reunía en Hamburgo y qué lo condujo psicológicamente hasta el momento de lanzar un avión contra el World Trade Center. O cómo fue que Bin Laden se separó de su familia y por qué tiene tanto odio. Este tipo de historia es hasta cierto punto interesante, porque sugiere que hay una patología personal en juego. Funciona como una narrativa plausible y atrapante en parte porque concibe la acción en términos de un sujeto, algo que podemos comprender, algo que coincide con nuestra idea de responsabilidad personal, o con la teoría de un líder carismático que se popularizó con Mussolini y Hitler durante la Segunda Guerra Mundial.

Esto es sin duda más fácil de escuchar que el hecho de que una red de individuos dispersos por el mundo haya planeado e implementado la acción de manera variada. Si hay una red, tiene que existir un líder, un sujeto finalmente responsable por lo que otros hacen. En forma limitada, tal vez podamos escuchar algo acerca del modo como el grupo Al-Qaeda hace uso de la doctrina islámica, y queremos saber, para reforzar nuestro marco liberal, que no representan la religión del Islam y que la gran mayoría de los musulmanes los rechaza. Al-Qaeda puede ser "el sujeto", ¿pero nos preguntamos de dónde viene? Aislar a los individuos involucrados no exime de la necesidad de lograr una explicación más amplia

de los hechos. Aunque nos asombre que no haya un repudio más amplio por parte de los líderes musulmanes (si bien muchas organizaciones lo han manifestado), no podemos comprender por qué podría ser difícil para un líder musulmán unirse públicamente a los Estados Unidos en un asunto como éste, incluso cuando condenen claramente los actos de violencia.

Nuestros propios actos de violencia no reciben una cobertura gráfica por parte del periodismo, por lo que siguen considerándose actos justificados en nombre de la autodefensa, pero por una noble causa –esto es, desterrar el terrorismo–. En un momento, durante la guerra de Afganistán, se denunció que la Alianza del Norte podría haber masacrado un pueblo entero. ¿Esto iba a ser investigado y, de confirmarse, a ser juzgado como un crimen de guerra? Cuando en una nota periodística aparece un niño que está sangrando o un cuerpo sin vida sobre suelo afgano, no se lo presenta como parte del horror de la guerra, sino sólo al servicio de una crítica de la capacidad militar para apuntar correctamente. Nos castigamos a nosotros mismos por no apuntar mejor, como si la meta final fuera apuntar bien. Sin embargo, no tomamos los signos de una vida destruida y de gente diezmada como algo por lo cual somos responsables, o menos aún para entender que la destrucción sirve para confirmar que los Estados Unidos están cometiendo atrocidades. Nuestros propios actos no se consideran terroristas. Y no hay una historia de los actos que sirva para formar un juicio sobre nosotros mismos a la luz de estos terribles acontecimientos. No existe una prehistoria de los acontecimientos del 11 de septiembre, desde el momento en que comenzar a contar la historia de otro modo, a preguntarse qué fue lo que condujo hasta el actual estado de cosas, complicaría la cuestión de la acción y nos haría temer por un equívoco moral. Para condenar estos actos como inexcusables, como absolutamente censurables, para sostener la estructura afectiva por la que por un lado somos víctimas y por el otro nos comprometemos con la causa justa de terminar

con el terrorismo, tenemos que comenzar la historia con la experiencia de la violencia que sufrimos.

Necesitamos reforzar el punto de vista en primera persona, e impedir contar historias que impliquen un descentramiento del "yo" narrativo dentro del dominio político internacional. Tal descentramiento se experimenta como parte del daño que hemos sufrido, de manera que no podemos ubicarnos en esa posición. Y tal descentramiento es precisamente lo que buscamos rectificar por medio de un recentramiento. Surge así una forma narrativa para compensar la enorme herida narcisista abierta por la exposición pública de nuestra vulnerabilidad física. Por consiguiente, nuestra respuesta es no entrar en coaliciones internacionales en las que podamos pensarnos trabajando en vías de construcción de consenso institucionalmente establecidas. Relegamos las Naciones Unidas a un cuerpo deliberativo de segundo orden, e insistimos por el contrario en la unilateralidad norteamericana. Y entonces preguntamos: ¿quién está a favor de nosotros?, ¿quién está en contra? Como resultado de ello, respondemos al hecho de mostrarnos vulnerables con una afirmación del "liderazgo" de los Estados Unidos, confirmando una vez más nuestro desprecio por coaliciones internacionales no construidas y conducidas por nosotros. Dichas coaliciones no contradicen la supremacía de los Estados Unidos, sino que la confirman, la refuerzan, insisten en ella, con consecuencias de largo alcance para la forma y la posibilidad futura de una cooperación global.

Tal vez la pregunta no pueda escucharse, pero aun así me gustaría preguntar: ¿no hay alguna posibilidad de descentrar la narración en primera persona dentro de un marco global? No me refiero a que el relato del ataque no pueda contarse. No me refiero a que la historia que comienza el 11 de septiembre no deba contarse. Estas historias deben contarse y están contándose, a pesar del enorme trauma que en casos como éste erosiona la capacidad narrativa. Pero si vamos a percibirnos como agentes globales actuando en el interior de un campo

históricamente establecido, poniendo en juego otro tipo de acciones, tenemos que salir de la perspectiva narrativa de la unilateralidad norteamericana y, por decirlo de algún modo, de sus mecanismos de defensa, para considerar el modo como nuestra vida está profundamente relacionada con la vida de otros. Mis amigos de izquierda bromean acerca del hecho de haber perdido su autocomplacencia de Primer Mundo. Sí, es verdad. ¿Pero tenemos que tratar de recuperarla para curar la herida? ¿O tenemos que permitirnos cuestionarla para afirmar y comenzar a construir una política diferente sobre una nueva base?

Mi impresión es que estar abierto a explicaciones que, circulando tan pobremente como lo hacen en los Estados Unidos, permitan pensar la forma que ha tomado el mundo nos colocaría en un plano de responsabilidad diferente. La habilidad de narrarnos no sólo en primera persona sino en, digamos, tercera, o de ser los destinatarios de un relato en segunda, puede servirnos para entender mejor la forma que ha tomado el poder global. Pero en vez de quedar expuestos al descentramiento de nuestro "primermundismo", tendemos a rechazar cualquier esfuerzo de explicación de los hechos, como si explicarlos les concediera racionalidad, como si explicarlos nos llevara a identificarnos con el opresor, como si entenderlos implicara construir un marco que los justifique. Nuestro temor de pensar otro punto de vista oculta el temor más profundo de ser atrapados por él, de encontrarlo contagioso, de sufrir una peligrosa infección moral por pensar en el presunto enemigo. ¿Pero por qué tenemos que aceptar esto? Afirmamos haber ido a la guerra para "extirpar", según Bush, las fuentes del terrorismo, ¿pero creemos que encontrando a los responsables individuales de los ataques a los Estados Unidos habremos desterrado el mal de raíz? ¿No pensamos que la invasión a un país soberano con una población sustancialmente musulmana, que el apoyo en Pakistán a un régimen militar que suprime activa y violentamente la libertad de expresión, que la destrucción de vidas y ciudades,

hogares y hospitales, puede fomentar organizaciones políticas más radicales y extender el sentimiento antinorteamericano? ¿No estamos interesados, estratégicamente hablando, en aliviar esta violencia? ¿No estamos obligados, éticamente hablando, a impedir que continúe diseminándose, a considerar nuestro rol de instigadores, y a fomentar y cultivar otro sentido de lo que significa una cultura política global que contemple la diversidad cultural y religiosa?

Parte del problema que los Estados Unidos tienen que enfrentar es que los liberales se alinearon silenciosamente con la guerra, y en parte apoyaron la lógica que impide que la violencia estatal norteamericana sea tildada de terrorista. No sólo son los republicanos conservadores los que no quieren saber nada con escuchar hablar de "causas". La "guerra justa" de la izquierda liberal dejó en claro que no quería escuchar a ningún "justificacionista". Esta denominación, que rehabilita la retórica de la guerra fría acerca de la Rusia soviética, sugiere que aquellos que tratan de comprender cómo llegó a articularse el actual mapa global interrogándose por el modo como los Estados Unidos han contribuido a su diseño, son cómplices del presunto enemigo, a causa del estilo de sus análisis y de la forma de sus preguntas. Pero preguntar cómo pueden existir políticas y acciones tales como los recientes ataques terroristas a los Estados Unidos, e incluso identificar una serie de causas, no es lo mismo que localizar la fuente de responsabilidad de estas acciones o, aún más, paralizar nuestra capacidad de formular juicios éticos sobre lo que está bien o está mal.

No hay dudas de que hay análisis de la izquierda que simplemente dicen que los Estados Unidos están cosechando lo que sembraron. O que dicen que es la propia Norteamérica la que se ha buscado este estado de cosas. En tanto explicaciones cerradas, se trata simplemente de otra forma de afirmar la prioridad de los Estados Unidos y de cifrar su omnipotencia. Son explicaciones que presuponen que estas acciones se originan en un solo sujeto, que ese sujeto no es lo que

aparenta ser, que los Estados Unidos ocupan el lugar de ese sujeto y que no existen otros sujetos y que, de existir, su acción dependería de nosotros. En otras palabras, una política paranoica de este tipo constituye una versión más de la supremacía norteamericana. La paranoia se alimenta de fantasías de omnipotencia, tal como se pone en evidencia en las explicaciones más extremas que llegan a afirmar que los ataques del 11 de septiembre fueron orquestados por la CIA o el Mossad –los servicios secretos de Israel–. Está claro, sin embargo, que Bin Laden fue formado por la CIA y que los Estados Unidos apoyaron a los talibanes desde comienzos de los noventa, cuando se lo consideraba estratégicamente útil. Tales conexiones no constituyen precisamente explicaciones causales, pero son parte de un marco explicativo. No se traducen en la noción de que los Estados Unidos fueron los ejecutores de esos actos, pero uno puede ver cómo el vínculo sirve de ocasión para una reducción causal, y cómo la paranoia se extiende a partir de un dato dentro de un cuadro explicativo más amplio.

Lo que generalmente se escucha cuando se expresan estas opiniones es que la culpa la tienen los Estados Unidos, esto es, que los Estados Unidos son efectivamente los autores de los hechos y los únicos responsables del resultado global. Para el periodismo y para el público en general, esta clase de razonamiento resulta inaceptable porque parece echarles la culpa a las víctimas. ¿Pero no hay otro modo de lograr que se escuche este punto de vista? ¿No puede tomar otra forma? Cualquier esfuerzo de la izquierda por ofrecer un punto de vista antibélico dentro del actual discurso público depende de poder precisar este punto y hacerlo público allí donde sea posible.

Si creemos que pensar radicalmente acerca de la constitución de la situación actual equivale a absolver a los que cometieron actos de violencia, congelaremos nuestro pensamiento en nombre de una moral cuestionable. Pero si para-

lizamos nuestro pensamiento de este modo, faltaríamos a la moral en un sentido diferente. Seríamos incapaces de asumir una responsabilidad colectiva para la comprensión acabada de la historia que nos condujo hasta esta coyuntura. De este modo, nos privaríamos de los recursos históricos y críticos que necesitamos para imaginar y poner en práctica otro futuro, más allá del actual ciclo de revancha.

Cuando el 29 de octubre de 2001 la presidenta Arroyo de Filipinas observa que "la pobreza es el mejor campo de cultivo [del terrorismo]" o Arundhati Roy sostiene que Bin Laden ha "salido de la costilla de un mundo arrasado por la política exterior norteamericana", lo que se está ofreciendo no es una explicación causal. En un "campo de cultivo" no necesariamente hay cultivos. Y la "costilla" salida de un mundo destruido por la política exterior norteamericana es el producto de una extraña alquimia. La costilla se ha formado a partir de restos, como si el hueso perteneciera a un muerto o fuera la animación de restos de esqueletos. No se parece a Dios creando a Eva a partir de la costilla de Adán, vida que genera vida, sino que debe entenderse como muerte que genera muerte de manera figurada, no precisamente causal. En efecto, ambos utilizan figuras –campo y huesos– para indicar un tipo de generación que precede y excede el marco estrictamente causal. Ambos señalan condiciones, no causas. Una condición del terrorismo puede ser necesaria o suficiente. Si es necesaria, su presencia es suficiente para que el terrorismo tenga lugar. Las condiciones no "actúan" del modo como lo hace un agente individual, pero ningún agente actúa sin ellas. Son el presupuesto de lo que hacemos, pero sería un error personificarlas como si actuaran por nosotros. Así, puede y debe decirse que el imperialismo norteamericano es una condición necesaria de los ataques a los Estados Unidos, que dichos ataques serían imposibles sin el horizonte de imperialismo dentro del que ocurren. Pero para entender el modo como se manifiesta el imperialismo norteamericano tenemos que entender no sólo cómo lo experimentan aquellos que se per-

ciben como sus víctimas, sino qué lugar ocupa el imperialismo en su constitución como sujetos de acción y de reflexión.

Aquí comienza otro relato. Eso es lo que parece, por ejemplo, cuando Mary Kaldor señala en *The Nation* que "en muchas de las áreas donde hay guerra y donde redes extremistas reclutan nuevos simpatizantes, volverse un criminal o unirse a un grupo paramilitar es literalmente la única oportunidad para jóvenes desempleados que carecen de educación formal".[2] ¿Qué efectos tuvo la matanza de aproximadamente 200.000 ciudadanos iraquíes, incluidos miles de niños, sobre la visión musulmana de los Estados Unidos? ¿Y el hambre de la población musulmana que, de acuerdo con los pronósticos de una organización de lucha contra el hambre –Concern–, alcanzaría a fin de año a seis millones de personas? ¿Una vida musulmana es tan valiosa y descifrable como una vida del Primer Mundo? ¿La política y la prensa norteamericanas ya le han adjudicado a los palestinos el estatus de "humanos"? Esas cientos de miles de vidas musulmanas perdidas durante las últimas décadas de conflictos, ¿recibirán alguna vez el equivalente de los obituarios de un párrafo del *New York Times* que buscan humanizar a norteamericanos asesinados violentamente –a menudo por medio de una operación de encuadre nacionalista y familiar–? ¿Nuestra capacidad para un duelo de dimensión global está forcluida precisamente por el fracaso de concebir las vidas musulmanas y árabes *como vidas*?

La respuesta del ex alcalde de Nueva York Rudolph Giuliani al comentario del 11 de octubre, en la misma ciudad, del príncipe de Arabia Saudita Alwaleed bin Talal, expone claramente el problema de la aceptabilidad de un discurso crítico. El príncipe vino a prestar ayuda con un cheque en mano de 10 millones y expresó al mismo tiempo su horror y condena moral por los ataques del World Trade Center, pidiendo que "los Estados Unidos tomen una postura más equilibrada hacia

2. Mary Kaldor, *The Nation*, 5 de noviembre de 2001, p. 16.

la causa palestina". Así informó Forbes.com el rechazo del cheque por parte de Giuliani: durante su estadía en Nueva York, Alwaleed dijo que "nuestros hermanos palestinos continúan siendo masacrados en Israel mientras el mundo pone la otra mejilla". En una conferencia de prensa, Giuliani manifestó que

> esas declaraciones no sólo son erróneas, sino que son parte del problema. No existe ningún equivalente moral para el ataque. No tienen ninguna justificación [...]. La gente que los realizó perdió todo derecho a reclamar desde el momento en que mataron a cuatro o cinco mil personas inocentes, y sugerir que existe algún tipo de justificación sólo es invitar a que vuelvan a ocurrir.[3]

El príncipe saudita, el sexto hombre más rico del mundo, dijo que condenaba el terrorismo, y expresó sus condolencias por las más de 3.000 personas que murieron cuando los aviones secuestrados impactaron contra el World Trade Center y el Pentágono.

Ese mismo día, en un noticiero, Giuliani afirmó que Alwaleed estaba "totalmente equivocado" en sus declaraciones. Sugiero que era imposible escuchar ambos puntos de vista a la vez, porque el marco para hacerlo presume que un punto de vista anula al otro, de manera tal que las condolencias o la ayuda ofrecida no se consideran genuinas. O lo que se escucha es que la imposibilidad de los Estados Unidos de plantear una perspectiva más equitativa sobre la causa palestina sirve de justificación para los ataques. Alwaleed había manifestado con claridad, y volvió a hacerlo posteriormente en un editorial del *New York Times*, que no creía que la incapacidad de la política norteamericana para evaluar equitativamente la causa palestina justificara los ataques. Pero pensaba que la relación a largo plazo entre los Estados Unidos y Arabia mejoraría si los Estados Unidos planteaban una

3. Forbes.com, 11 de octubre de 2001.

postura más equilibrada. Tiene sentido creer que, si esas relaciones mejoraran, el terreno para el extremismo islámico sería menos propicio. El propio gobierno de Bush, a su modo, confirma esta creencia al perseguir la posibilidad de un Estado palestino. Pero ambas perspectivas no pueden escucharse juntas –un hecho que se relaciona con haber pronunciado la palabra "masacre" en el contexto de un enunciado que afirma que los israelíes han masacrado y continúan masacrando gran cantidad de palestinos–.

Al igual que "terrorista", "masacre" es una palabra que dentro de la gramática hegemónica, si no la entiendo mal, está reservada para actos injustificados de violencia contra naciones del Primer Mundo. Giuliani escucha esto como un discurso de justificación, desde el momento en que cree que la matanza justifica la autodefensa militar. Estimo que dice que la declaración es "absolutamente falsa" no porque discuta que haya habido muertos del lado palestino y que los israelíes hayan sido los responsables, sino porque hablar de "masacre" refiriéndose a esas muertes implica igualarlas con las víctimas del World Trade Center. Pero se supone que no debemos decir que ambos grupos de personas han sido "masacrados" desde el momento en que implica una "equivalencia moral" –esto es, que la masacre de un grupo es tan mala como la masacre del otro, y que, de acuerdo con este marco, ambos estarían autorizados a defenderse–.

Aunque posteriormente su credibilidad se haya minado cuando dejó traslucir sus creencias antisemitas al afirmar que detrás del rechazo del cheque por parte de Giuliani se encontraba la "presión judía", el príncipe formuló una cuestión que vale por sí misma. ¿Por qué las muertes israelíes y palestinas no se perciben igual de horrorosas? ¿En qué medida el hecho de negarse a reconocer las muertes palestinas como "matanzas" produjo un odio inconmensurable entre los árabes que buscaron un reconocimiento legítimo y una pronta resolución de este estado de violencia permanente? No es necesario entrar a cuantificar y a comparar formas de opresión

para entender que lo que el príncipe quiso decir, y posteriormente dijo, es que los Estados Unidos necesitan pensar el modo como sus apuestas políticas y sus prácticas colaboran con la creación de un mundo de un enorme odio y violencia. Esta perspectiva no implica que los actos de violencia del 11 de septiembre fueran "culpa" de los Estados Unidos, ni absuelve a quienes estuvieron detrás de ellos. Un modo de leer lo que el príncipe tenía para decir es que los actos terroristas fueron sin duda un error, y que los Estados Unidos deberían haber sido capaces de intervenir en cuestiones de política global de manera más fructífera, para crear condiciones por las que una respuesta tan extrema al imperialismo norteamericano fuera menos probable. Esto no es lo mismo que afirmar que los Estados Unidos son los responsables exclusivos por la violencia sufrida en su propio territorio, pero les pide a los Estados Unidos que asuman un tipo diferente de responsabilidad para producir condiciones globales más justas de igualdad, soberanía y distribución igualitaria de riquezas.

Igualmente, el *New York Times* describe la crítica de Arundhati Roy del imperialismo de los Estados Unidos como "antinorteamericana", sugiriendo que cualquier posición que busque reevaluar críticamente la política exterior norteamericana a la luz del 11 de septiembre y que condene la guerra es antinorteamericana o, peor aún, cómplice del presunto enemigo[4] –lo cual equivale a la supresión del disenso y a la negativa nacionalista a atender una crítica desarrollada en otras partes del mundo–. El tratamiento de Roy es injusto. Su condena a Bin Laden es clara, pero además de reprobarlo está dispuesta a preguntar cómo fue que se produjo. Condenar la violencia y preguntar cómo pudo ocurrir son seguramente dos cosas diferentes, pero es necesario examinarlas juntas, ponerlas en contacto, asimilarlas a un análisis más amplio. Sin embargo hoy, bajo condiciones de restricción

4. *New York Times*, 2 de noviembre de 2001.

del discurso público, no es posible escuchar este tipo de pensamiento, descalificado por contradictorio e intencionado, y la misma Roy es tratada como una diva o una figura de culto, más que como una crítica política con un amplio sentido de la orientación moral.

¿Hay entonces alguna forma, en los términos de Roy, de analizar a Bin Laden como "nacido" de la costilla del imperialismo norteamericano (admitiendo que sus orígenes históricos son múltiples y que entre ellos se encuentra decisivamente el imperialismo norteamericano), sin afirmar que el imperialismo sea el responsable exclusivo de sus actos o de los actos de su notoria red? Para responder a esta pregunta es necesario distinguir provisionalmente entre responsabilidad individual y colectiva, para entonces situar la responsabilidad individual a la luz de sus condiciones colectivas. Por cierto que quienes cometen un acto de violencia son responsables por ello; no fueron engañados ni son mecanismos impersonales de fuerza social, sino agentes con responsabilidad. Por otro lado, estos sujetos son un producto y sería un error reducir sus acciones a puros actos de voluntad engendrados a partir de sí mismos o a síntomas de una individualidad patológica o "malvada". Tanto el discurso del individualismo como el del moralismo –entendido como el momento en que la moralidad se agota en actos de denuncia pública– presuponen que el individuo es el primer eslabón en una cadena causal de la que depende el sentido de los hechos. Pero tomar los actos de un individuo como punto de partida de un razonamiento moral significa precisamente clausurar la posibilidad de preguntar qué tipo de mundo les "da forma" a tales sujetos. ¿Y en qué consiste esta "formación"? ¿Qué condiciones sociales contribuyen a crear los modos como opera la elección y la deliberación? ¿En qué punto y de qué manera esa producción de subjetividad puede ser violada? ¿De qué modo la violencia radical se vuelve una opción, cómo es que para algunos se presenta como la única

opción viable, bajo ciertas condiciones globales? ¿A qué tipo de violación responden? ¿Y por medio de qué recursos?

Plantear estas preguntas no quiere decir que la culpa sea de las condiciones más que del individuo. Más bien se trata de volver a pensar la relación entre condiciones y actos. Nuestros actos no son autosuficientes, sino condicionados. Actuaron sobre nosotros al mismo tiempo que actuamos, y nuestra "responsabilidad" descansa sobre la articulación de ambas cosas. ¿Qué puedo hacer con las condiciones que me forman? ¿Qué me llevan a hacer? ¿Qué puedo hacer para transformarlas? Ser el destinatario de un acto no se corresponde completamente con ser un sujeto que actúa, de modo que las fuerzas que actúan sobre nosotros no son finalmente responsables de lo que hacemos. De cierto modo y paradójicamente, el hecho de haber estado expuestos a la violencia del otro aumenta nuestra responsabilidad. Actuaron violentamente sobre nosotros, y parece que nuestra capacidad para fijar el rumbo en una situación como ésta ha sido severamente afectada. Sólo cuando hemos sufrido semejante violencia estamos obligados, éticamente, a preguntar cómo debemos responder por el daño sufrido. ¿Qué rol vamos a asumir en la propagación histórica de la violencia? ¿En qué nos convertiremos al responder? ¿Vamos a extender o a impedir la violencia por medio de la respuesta que tengamos? Responder a la violencia con violencia puede parecer bien justificado, ¿pero es una solución responsable? Igualmente, la denuncia moralista proporciona una gratificación inmediata, e incluso tiene el efecto de aliviar de toda culpa al que la realiza por medio de un acto de denuncia autolegitimante. ¿Pero es lo mismo que la responsabilidad, entendida como evaluación de la situación global y como participación en su transformación, de tal manera que un tipo de relación internacional de no violencia, cooperación e igualdad se convierta en el principio rector?

Planteamos estas preguntas no para absolver a los individuos que cometieron actos de violencia, sino para asumir

otro tipo de responsabilidad respecto de condiciones globales de justicia. Como resultado de ello, después del 11 de septiembre tiene sentido seguir dos vías de acción a la vez: hallar a aquellos que planearon e implementaron la violencia y juzgarlos de acuerdo con estándares internacionales de crímenes de guerra y con cortes internacionales, dejando de lado nuestro escepticismo por tales instituciones (el escepticismo puede proveer la base para una reforma o para crear una nueva ley o nuevas instituciones encargadas de hacerla cumplir). Obstinándose en seguir la vía de la solución militar, los Estados Unidos perpetran y despliegan su propia violencia, ofreciendo un campo de cultivo para que nuevas olas de jóvenes musulmanes se unan a organizaciones terroristas. Estratégica y moralmente, se trata de un pensamiento muy pobre. Ignorando su imagen de enemigo en la región, odiado por tanta gente, los Estados Unidos han respondido a la violencia que padeció consolidando su reputación como poder militar sin ningún respeto por la vida fuera del Primer Mundo. El hecho de que respondamos con más violencia es tomado como una "prueba extra" de que los Estados Unidos tienen planes de violencia y de antisoberanía sobre la región. Recordar la lección de Esquilo y rechazar la espiral de revancha en nombre de justicia significa no sólo buscar compensación legal por los males cometidos, sino examinar cómo ha llegado a formarse un mundo así para precisamente volver a construirlo en dirección de la no violencia.

Nuestra responsabilidad colectiva, no sólo como nación sino como parte de una comunidad internacional basada en el compromiso con la igualdad y con la cooperación no violenta, exige que nos preguntemos cómo llegaron a darse estas condiciones y que nos esforcemos por recrear condiciones sociales y políticas sobre bases más firmes. Esto significa, en parte, escuchar más allá de lo que podemos escuchar. Y significa también estar abiertos a narraciones que descentren nuestra supremacía, tanto en su versión de derecha como de izquierda. ¿Podemos escuchar que existen precedentes de los

acontecimientos y, más aún, darnos cuenta de que es urgente conocer y aprender de ellos cuando tratamos de que dejen de operar en el presente, e insistir al mismo tiempo en que estos precedentes no "justifican" los recientes actos de violencia? Que los acontecimientos no puedan comprenderse sin su historia no significa que el análisis histórico sirva de justificación moral de los actos. Sólo entonces seremos capaces de llegar hasta la "raíz" de la violencia, para empezar a ofrecer otra visión del futuro, diferente de aquella que perpetúa la violencia al tiempo que pretende negarla, nombrando las cosas por medio de palabras que nos impiden pensar y actuar correcta y radicalmente respecto de opciones globales.

2. *Violencia, duelo, política*

Me propongo analizar una dimensión de la vida política relacionada con nuestra exposición a la violencia y nuestra complicidad con ella, con nuestra vulnerabilidad a la pérdida y al trabajo del duelo que le sigue, para encontrar en estas condiciones las bases para una comunidad. Se trata de una dimensión de la vulnerabilidad humana que no puede "discutirse", en tanto funciona como límite de lo argumentable, incluso tal vez como la fecundidad de lo indiscutible. No es que mi tesis resista cualquier argumento; seguramente existen muchas maneras de considerar la vulnerabilidad corporal y el trabajo del duelo, así como varios modos de pensar estas condiciones dentro de la esfera política. Pero si lo que se rechaza es la vulnerabilidad y el trabajo del duelo mismos, sin tomar en cuenta la forma en que se expresan, entonces probablemente resulte mejor en principio no considerar este rechazo como un "argumento". De hecho, si nadie se opusiera a esta tesis, no habría ninguna razón para escribir este ensayo. Y si la oposición a esta tesis no tuviera consecuencias, no habría ninguna razón política para reimaginar la posibilidad de una comunidad sobre la base de la vulnerabilidad y de la pérdida.

Quizás entonces no debería sorprender que proponga comenzar y terminar con la cuestión de lo humano (¡como si

hubiera otra forma de comenzar o terminar!). Comenzaremos por aquí no porque exista una condición humana universalmente compartida –no se trata de eso–. La cuestión que me preocupa a la luz de los recientes acontecimientos es lo que cuenta como humano, las vidas que cuentan como vidas y, finalmente, *lo que hace que una vida valga la pena*. A pesar de no venir del mismo lugar y no compartir una misma historia, tengo la sospecha de que es posible apelar a un "nosotros", pues todos tenemos alguna noción de lo que significa haber perdido a alguien. La pérdida nos reúne a todos en un tenue "nosotros". Y si hemos perdido, se deduce entonces que algo tuvimos, que algo amamos y deseamos, que luchamos por encontrar las condiciones de nuestro deseo. En las últimas décadas, todos perdimos algo a causa del sida, pero hay otras pérdidas que nos afligen a causa de enfermedades y de conflictos mundiales, además del hecho de que las mujeres y las minorías, incluidas las minorías sexuales, están, como comunidad, sujetas a la violencia, expuestas a su posibilidad o a su realización. Esto significa que en parte cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos –como lugar de deseo y de vulnerabilidad física, como lugar público de afirmación y de exposición–. La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición.

No estoy segura de saber cuándo se elabora un duelo, o cuándo alguien termina de hacer el duelo por otro ser humano. Freud cambia de idea al respecto: sugiere que elaborar un duelo significa ser capaz de sustituir un objeto por otro;[1] más tarde afirma que la introyección, originalmente asociada con la

1. Sigmund Freud, "Duelo y melancolía", *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores (AE), 1996, vol. XIV, pp. 241-255.

melancolía, es esencial para el trabajo del duelo.[2] La esperanza inicial de Freud de que el lazo con un objeto puede deshacerse y volver a rehacerse puede tomarse como un signo alentador, en tanto supone cierto carácter intercambiable del objeto –como si la perspectiva de volver a entrar a la vida aprovechara cierto carácter promiscuo de la meta libidinal–.[3] Acaso sea verdad, pero no creo que elaborar un duelo implique olvidar a alguien o que algo más venga a ocupar su lugar, como si debiéramos aspirar a una completa sustitución. Tal vez un duelo se elabora cuando se acepta que vamos a cambiar a causa de la pérdida sufrida, probablemente para siempre. Quizás el duelo tenga que ver con aceptar sufrir un cambio (tal vez debiera decirse *someterse* a un cambio) cuyo resultado no puede conocerse de antemano. Sabemos que hay una pérdida, pero también hay un efecto de transformación de la pérdida que no puede medirse ni planificarse. Podemos tratar de elegirlo, pero puede ser que a cierto nivel esta experiencia de transformación desarticule la elección. No creo, por ejemplo, que tratándose de una pérdida pueda invocarse una ética protestante. No puede decirse: "Ah, voy a superar esta pérdida de este modo, y éste será el resultado, y voy a entregarme a la tarea, y voy a esforzarme por ponerle fin a la pena que tengo por delante". Pienso que uno está a merced de la corriente, y que uno comienza el día con una meta, un proyecto, un plan, pero se frustra. Nos sentimos caer, exhaustos, sin saber por qué. Hay algo más grande que lo que uno planea, que lo que uno proyecta, que lo que uno sabe y elige.

Algo se apodera de ti. ¿De dónde viene? ¿Qué sentido tiene? ¿Qué se afirma en esos momentos en que no somos dueños de nosotros mismos? ¿A qué estamos sujetos? ¿Qué es lo que nos ha atrapado? Freud nos recuerda que cuando

2. Sigmund Freud, "El yo y el ello", *Obras completas*, AE, vol. XIX.
3. Sigmund Freud, "Duelo y melancolía", ob. cit.

perdemos a alguien no siempre sabemos qué es lo que perdimos *en* esa persona.[4] Así, al perder algo, nos enfrentamos a lo enigmático: algo se oculta en la pérdida, algo se pierde en lo más recóndito de la pérdida. Si el duelo supone saber que algo se perdió (y en cierta manera, la melancolía significa originalmente no saberlo), entonces el duelo continuaría a causa de su dimensión enigmática, a causa de la experiencia de no saber incitada por una pérdida que no terminamos de comprender.

Cuando perdemos a ciertas personas o cuando hemos sido despojados de un lugar o de una comunidad podemos simplemente sentir que estamos pasando por algo temporario, que el duelo va a terminar y que vamos a recuperar cierto equilibrio previo. Pero quizás, mientras pasamos por eso, algo acerca de lo que somos se nos revela, algo que dibuja los lazos que nos ligan a otro, que nos enseña que estos lazos constituyen lo que somos, los lazos o nudos que nos componen. No es como si un "yo" existiera independientemente por aquí y que simplemente perdiera a un "tú" por allá, especialmente si el vínculo con ese "tú" forma parte de lo que constituye mi "yo". Si bajo estas condiciones llegara a perderte, lo que me duele no es sólo la pérdida, sino volverme inescrutable para mí. ¿Qué "soy", sin ti? Cuando perdemos algunos de estos lazos que nos constituyen, no sabemos quiénes somos ni qué hacer. En un nivel, descubro que te he perdido a "ti" sólo para descubrir que "yo" también desaparezco. En otro nivel, tal vez lo que he perdido "en" ti, eso para lo que no tengo palabras, sea una relación no constituida exclusivamente ni por mí ni por ti, pero que va a ser concebida como *el lazo* por el que estos términos se diferencian y se relacionan.

Mucha gente piensa que un duelo es algo privado, que nos devuelve a una situación solitaria y que, en este sentido, despolitiza. Pero creo que el duelo permite elaborar en forma

4. Ibíd.

compleja el sentido de una comunidad política, comenzando por poner en primer plano los lazos que cualquier teoría sobre nuestra dependencia fundamental y nuestra responsabilidad ética necesita pensar. Si mi destino no es ni original ni finalmente separable del tuyo, entonces el "nosotros" está atravesado por una correlatividad a la que no podemos oponernos con facilidad; o que más bien podemos discutir, pero estaríamos negando algo fundamental acerca de las condiciones sociales que nos constituyen.

De ello, se sigue un dilema gramatical. Al tratar de explicar estas relaciones, debería decir que son relaciones que "tengo", ¿pero qué supone "tener"? Podría relajarme y tratar de enumerarlas. Podría explicar lo que significa tal amistad, lo que significa este amante o lo que significa para mí. En tales casos, estaría constituyéndome como un narrador separado de mis relaciones. Dramatizando mi separación, tal vez lo único que podría demostrar es que la forma del vínculo que trato de explicar está minimizando su propia correlatividad, que está invocándola como una opción, como algo que no toca la cuestión de lo que fundamentalmente me sostiene.

Por el contrario, el duelo nos enseña la sujeción a la que nos somete nuestra relación con los otros en formas que no siempre podemos contar o explicar –formas que a menudo interrumpen el propio relato autoconsciente que tratamos de brindar, formas que desafían la versión de uno mismo como sujeto autónomo capaz de controlarlo todo–. Podría intentar contar la historia de lo que estoy sintiendo, pero sería una historia en la que el "yo" que trata de narrar se detiene en el medio del relato; el propio "yo" es puesto en cuestión por su relación con el Otro, una relación que no me reduce precisamente al silencio, pero que sin embargo satura mi discurso con signos de descomposición. Cuento una historia acerca de las relaciones que elijo sólo para mostrar en algún lugar de la marcha el modo como esas mismas relaciones se apoderan de mí y desintegran mi unidad. Necesariamente, mi relato vacila.

Enfrentémoslo. Los otros nos desintegran. Y si no fuera así, algo nos falta.

Esto que parece estar tan claro en el caso del duelo ya está funcionando en el caso del deseo. Uno no siempre permanece intacto. Puedo quererlo y lograrlo por un tiempo, pero a pesar de nuestros mejores esfuerzos, el tacto, el olor, el sentido, la perspectiva o la memoria del contacto del otro nos desintegran. Así, cuando hablamos acerca de "mi sexualidad" o "mi género" tal como solemos y debemos hacerlo, estamos refiriéndonos sin embargo a algo complejo que el uso parcialmente esconde. Como modo de relación, ni el género ni la sexualidad son precisamente algo que poseemos, sino más bien un modo de desposesión, un modo de ser *para* otro o *a causa* del otro. Con esto no quiero decir que esté proponiendo una perspectiva correlativa del yo por sobre una perspectiva autónoma, o que esté intentando describir la autonomía en términos de relación. A pesar de mi afinidad con el término "correlatividad", necesitamos otro lenguaje para aproximarnos a la cuestión que nos interesa, un modo de pensar no sólo cómo nuestras relaciones nos constituyen sino también cómo somos desposeídos por ellas.

Por ejemplo, tenemos la tendencia a narrar la historia del feminismo y del movimiento lésbico/gay de modo tal que el punto de mayor éxtasis aparece principalmente ligado a los sesenta y a los setenta hasta mediados de los ochenta. Pero tal vez el éxtasis sea más persistente y siga estando con nosotros. "Ex-tático" significa, literalmente, estar afuera de uno mismo, y puede tener varios sentidos: ser transportado por una pasión más allá de uno mismo, pero también estar *fuera de sí* de rabia o de dolor. Pienso que si todavía puedo dirigirme a un "nosotros" o incluirme dentro de sus términos, es porque estoy hablándoles a aquellos de nosotros que están viviendo en cierto modo *fuera de sí*, se trate de pasión sexual, de pena o de furia política.

Lo que trato de argumentar, si es que estoy "argumentando", es que estamos ante una dificultad política interesante.

La mayoría de las veces que escuchamos hablar de "derechos", nos referimos a ellos como algo que pertenece a los individuos. Cuando luchamos por protección contra la discriminación, discutimos como grupo o como clase. En este lenguaje y en este contexto tenemos que presentarnos como seres ligados entre sí –distintos, reconocibles, bien delimitados, sujetos ante la ley, una comunidad definida por ciertos rasgos compartidos–. Incluso tenemos que ser capaces de usar ese lenguaje para asegurarnos una protección legal y derechos. Pero quizás cometamos un error si entendemos la definición legal de quiénes somos como descripciones adecuadas de lo que somos. Aunque este lenguaje pueda establecer adecuadamente nuestra legalidad dentro de un marco legal establecido por una versión liberal de la ontología humana, no les hace justicia a la pasión, a la pena y a la ira –a todo aquello que nos arranca de nosotros mismos, nos liga a otros, nos transporta, nos desintegra, nos involucra en vidas que no son las nuestras, irreversiblemente, si es que no fatalmente–.

No es fácil entender el modo como se forja una comunidad política a partir de tales lazos. Uno habla, y uno habla para otro, a otro, y aun así no hay forma de hacer caer la distinción entre el Otro y uno mismo. Cuando decimos "nosotros" no hacemos otra cosa que nombrar el problema. No lo resolvemos. Y tal vez sea y deba ser insoluble. Esta disposición de nosotros por afuera de nosotros parece ser una consecuencia de la vida del cuerpo, de su vulnerabilidad y su exposición.

Al mismo tiempo, para muchos movimientos políticos resulta esencial reivindicar su integridad corporal y su derecho de autodeterminación. Es importante afirmar que nuestros cuerpos son en un sentido *nuestros* y que estamos autorizados a reclamar derechos de autonomía sobre ellos. Esta afirmación vale tanto para las reivindicaciones de gays y lesbianas del derecho a la libertad sexual como para la reivindicación de transexuales y transgéneros del derecho a la autodeterminación, así como para la reivindicación de intersexuales del

derecho a no someterse a ninguna intervención médica o psiquiátrica forzada. Vale tanto para el derecho a estar libre de ataques racistas, físicos y verbales, como para la reivindicación feminista de la libertad reproductiva, así como vale también para todos aquellos cuyos cuerpos trabajan bajo coacción, política y económica, bajo condiciones de colonización y de ocupación. Es difícil, si no imposible, sostener estos reclamos sin recurrir a la autonomía. No estoy sugiriendo que dejemos de lado tales reivindicaciones. Tenemos y debemos continuar con ellas. Tampoco quiero sugerir que tenemos que hacer estos reclamos en forma reticente o estratégica. Definidos dentro de un mapa lo más amplio posible, forman parte de la aspiración normativa de un movimiento que busca maximizar la protección y la libertad de minorías sexuales y genéricas tanto como de minorías raciales y étnicas, especialmente cuando las categorías se cruzan.

¿Pero no debemos tratar de articular y de defender algún otro tipo de aspiración normativa? ¿No hay una forma en la que el lugar del cuerpo y el modo como el cuerpo dispone de nosotros más allá de nosotros o nos coloca fuera de nosotros abran otro tipo de aspiración normativa dentro del campo político?

El cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos los que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumento de todo esto. Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos nunca son lo suficientemente nuestros. El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública. Constituido en la esfera pública como un fenómeno social, mi cuerpo es y no es mío. Entregado desde el comienzo al mundo de los otros, el cuerpo lleva sus huellas, está formado en el crisol de la vida social; sólo más tarde, y no sin alguna duda, puedo reclamar mi cuerpo como propio, como de hecho tantas veces lo hago. En efecto, si niego eso que es previo a la formación

de mi "voluntad", mi cuerpo relacionándome con otros a quienes no elegí tener cerca; si construí una noción de "autonomía" sobre la base de la negación de esta esfera de proximidad física original e involuntaria, ¿estoy negando entonces las condiciones sociales de mi cuerpo en nombre de la autonomía?

En algún nivel, esta situación es literalmente familiar: corresponde a la experiencia de humillación del adulto que, creyendo ejercer su propio juicio en cuestiones amorosas, cae en la cuenta de que, de niño, amaba a sus padres o a algún otro de manera absoluta y acrítica –y que algo de ese modelo sobrevive en sus relaciones adultas–. Podría reconstituir mi "yo" como si de entrada estuviera allí, un ego tácito desde el principio dotado de lucidez; pero al hacerlo estaría negando las distintas formas de éxtasis y sujeción que constituyen las condiciones de mi desarrollo como ser individuado y que continúan acosando mi sentido adulto del yo con cualquier tipo de ansiedad o de deseo que pueda sentir ahora. La individuación es un proceso, no un presupuesto ni ciertamente una garantía.

¿Existe alguna razón para aprehender y afirmar estas condiciones de mi formación dentro de la esfera política, una esfera monopolizada por adultos? Si estoy luchando por la autonomía, ¿necesito estar luchando también por algo más, por una concepción de mí mismo como parte de una comunidad, afectado por otros, actuando sobre otros en formas que no controlo del todo ni puedo predecir con claridad?

¿Hay algún modo de seguir luchando por la autonomía en distintas esferas, sin abandonar las demandas que nos impone el hecho de vivir en un mundo de seres por definición físicamente dependientes unos de otros, físicamente vulnerables al otro? ¿No se trata de otra forma de comunidad imaginaria en la que sólo nos parecemos por tener que sufrir por separado la misma condición –una condición común a todos que no puede ser pensada sin diferencias–? Esta forma de comunidad imaginaria afirma la correlatividad no sólo como un hecho histórico o descriptivo de nuestra formación, sino

también como una dimensión normativa de nuestra vida social y política que nos obliga a examinar nuestra interdependencia. De acuerdo con esta última perspectiva, nos convendría considerar el lugar de la violencia en tal relación, pues la violencia consiste siempre en la explotación de ese lazo original, de esa forma original por la que existimos, como cuerpo, fuera de nosotros y para otros.

En tales condiciones, somos algo más que "autónomos", pero esto no significa ni fusión ni falta de límites. Más bien quiere decir que cuando pensamos en lo que "somos" y buscamos representarnos, no podemos representarnos como simples seres individuales, porque los otros que originalmente pasaron por mí no sólo quedaron asimilados al límite que me contiene (uno de los sentidos de "incorporar"), sino que también rondan el modo en el que periódicamente, por así decirlo, me desintegro y me abro a un devenir ilimitado.

Volvamos a la cuestión del duelo, al momento en el que uno está entregado a algo que no controla y se descubre fuera de sí, en desacuerdo consigo mismo. Tal vez pueda decirse que el duelo lleva inscripta la posibilidad de aprehender un modo de desposesión fundamental para lo que soy. Pero antes que contradecir el hecho de mi autonomía, esta posibilidad la reivindica recurriendo a la sociabilidad fundamental de la vida corporal, a los modos por los que estamos desde un principio, y en virtud de ser seres corporales, entregados a otros, más allá de nosotros mismos, implicados en vidas que no son las nuestras. Si en tales ocasiones no siempre sé lo que se apodera de mí, si no siempre sé qué es lo que perdí *en* otra persona, debe ser que esta esfera de desposesión es precisamente la que expone mi desconocimiento, la huella inconsciente de mi sociabilidad primaria. ¿Puede conducir esta comprensión a una reorientación normativa de la política? Esta situación de duelo –tan dramática para aquellos que, como parte de movimientos sociales, sufrieron innumerables pérdidas– ¿puede proveer una perspectiva desde la cual se pueda empezar a pensar la situación global contemporánea?

Duelo, temor, angustia, furia. En los Estados Unidos la violencia nos rodea; hemos incurrido y seguimos incurriendo en ella, vivimos temiéndola, planificando más violencia, si no un futuro abierto de guerra interminable en nombre de la "guerra contra el terrorismo". La violencia es seguramente una pequeña muestra del peor orden posible, un modo terrorífico de exponer el carácter originalmente vulnerable del hombre con respecto a otros seres humanos, un modo por el que nos entregamos sin control a la voluntad de otro, un modo por el que la vida misma puede ser eliminada por la acción deliberada de otro. En la medida en que caemos en la violencia actuamos sobre otro, poniendo al otro en peligro, causándole daño, amenazando con eliminarlo. De algún modo, todos vivimos con esta particular vulnerabilidad, una vulnerabilidad ante el otro que es parte de la vida corporal, una vulnerabilidad ante esos súbitos accesos venidos de otra parte que no podemos prevenir. Sin embargo, esta vulnerabilidad se exacerba bajo ciertas condiciones sociales y políticas, especialmente cuando la violencia es una forma de vida y los medios de autodefensa son limitados.

Ser conscientes de esta vulnerabilidad puede convertirse en la base de una solución política pacífica, así como negarla por medio de fantasías de dominación (fantasías institucionalizadas de dominación) puede fortalecer los argumentos a favor de la guerra. Sin embargo, no podemos dejar de lado esta vulnerabilidad. Debemos prestarle atención, incluso atenernos a ella, para empezar a pensar qué política podría seguirse manteniendo la idea de vulnerabilidad corporal, una situación en la que podemos ser derrotados o perder a otros. A partir de nuestra breve y devastadora exposición a esta condición, ¿hay algo que podamos aprender acerca de la distribución geopolítica de la vulnerabilidad corporal?

Creo, por ejemplo, que hemos visto y que estamos viendo distintas formas de tratar con la vulnerabilidad y el duelo. Así, por ejemplo, William Safire escribe, citando a Milton,

que debemos "desterrar la melancolía",[5] como si negar la melancolía sirviera para otra cosa que para fortificar su estructura afectiva bajo otro nombre, desde el momento en que la melancolía es ya la negación del duelo; así, por ejemplo, el presidente Bush anunció el 21 de septiembre que el duelo había terminado y que *ahora* ya era tiempo de que una acción resuelta tomara su lugar.[6] Cuando el duelo es algo que tememos, nuestros miedos pueden alimentar el impulso de resolverlo rápidamente, de desterrarlo en nombre de una acción dotada del poder de restaurar la pérdida o de devolver el mundo a un orden previo, o de reforzar la fantasía de que el mundo estaba previamente ordenado.

¿Qué beneficio puede obtenerse del duelo, de prolongar la pena, de quedar expuestos a su carácter insoportable y no tratar de resolverlo por la vía de la violencia? ¿Qué beneficio puede obtenerse en el campo político al incluir la pena dentro del marco en el que pensamos nuestros vínculos internacionales? Si nos quedamos con el sentido de la pérdida, ¿vamos a sentirnos débiles y pasivos, como algo que debamos temer? ¿O por el contrario vamos a recuperar el sentido de la vulnerabilidad humana y a asumir una responsabilidad colectiva por las vidas físicas de los otros? ¿Sería posible que la experiencia de dislocación del sentimiento de seguridad del Primer Mundo no impida reconocer las formas radicalmente desiguales de distribución global de la vulnerabilidad física? Negar esta vulnerabilidad, desterrarla, sentirnos seguros a expensas de cualquier otro tipo de consideración humana, supone desperdiciar el principal recurso para orientarnos y encontrar una salida.

5. William Safire, "All Is Not Changed", *New York Times*, 27 de septiembre de 2001, p. A: 21.

6. "A Nation Challenged; President's Bush Address on Terrorism before a Joint Meeting of Congreso", *New York Times*, 21 de septiembre de 2001, p. B: 4.

Elaborar el duelo y transformar el dolor en un recurso político no significa resignarse a la inacción; más bien debe entenderse como un lento proceso a lo largo del cual desarrollamos una identificación con el sufrimiento mismo. La desorientación del duelo –"¿En qué me he convertido?" o, incluso, "¿Qué es lo que me queda?", "¿Qué había en el Otro que he perdido?"– deja al "yo" en posición de desconocimiento.

Pero esto puede inaugurar una nueva perspectiva si la preocupación narcisista de la melancolía se transforma en consideración por la vulnerabilidad de los otros. Deberíamos entonces evaluar y oponer las condiciones bajo las cuales ciertas vidas humanas son más vulnerables que otras, y ciertas muertes más dolorosas que otras. ¿De dónde podría surgir un principio que nos comprometa a proteger a otros de la violencia que hemos sufrido, si no es de asumir una vulnerabilidad humana en común? Esto no significa negar que la vulnerabilidad sea diferenciada, que está distribuida diferencialmente a lo largo del planeta. Ni siquiera significa suponer una noción común de lo humano, aunque hablar en su "nombre" sea ya (y tal vez sólo) indagar su posibilidad.

Hablo de violencia, de vulnerabilidad y de duelo, pero estoy tratando de trabajar con una concepción más general de lo humano por la cual estamos desde el comienzo entregados al otro –entregados a un conjunto primario de otros previo a cualquier individuación y a causa de necesidades corporales: esta concepción significa que somos vulnerables frente a todo aquel que no podemos conocer ni juzgar por ser demasiado jóvenes y, por ende, más expuestos a la violencia; pero también estamos expuestos a otra escala de contactos que va de la eliminación de nuestro ser al sostén físico de nuestras vidas–.

Aunque insista en hablar de una vulnerabilidad humana en común que surge junto con la vida misma, también repito que no podemos recuperar la fuente de esta vulnerabilidad, porque precede a la formación del "yo". Se trata de una condición –una condición de despojo inicial que no podemos

discutir porque sería necio hacerlo, cuando no peligroso. Con esto no quiero sugerir que las necesidades de un recién nacido estén siempre aseguradas. Está claro que no es así, y que para muchos esta escena primaria es una escena de abandono, de violencia o de hambre, que sus cuerpos están abandonados a la nada, a la violencia o a la falta de sustento.

Sin embargo, no podemos comprender la vulnerabilidad como privación sin entender qué necesidad permanece insatisfecha. Tales infantes tienen que llegar a percibirse como abandonados a la nada o a un sustento insuficiente, o entregados al abandono. Sería difícil si no imposible comprender el modo como los humanos sufren una opresión sin percibir cómo se explota y puede explotarse esta condición primaria, cómo se frustra y se reprime. Esta condición de vulnerabilidad original, de depender del contacto del otro, incluso si no hay allí ningún otro ni ningún sustento para nuestras vidas, significa un desamparo y necesidad original por el que la sociedad debe responder. La vida se cuida y se mantiene diferencialmente, y existen formas radicalmente diferentes de distribución de la vulnerabilidad física del hombre a lo largo del planeta. Ciertas vidas están altamente protegidas, y el atentado contra su santidad basta para movilizar las fuerzas de la guerra. Otras vidas no gozan de un apoyo tan inmediato y furioso, y no se calificarán incluso como vidas que "valgan la pena".

Sin duda, podría establecerse una escala de duelos. Ya la hemos visto actuando en los obituarios como género, donde una vida es rápidamente ordenada y sumariada, humanizada, usualmente unida en matrimonio o en vías de estarlo, heterosexual, feliz, monógama. Pero se trata sólo de un signo de otra relación diferencial con la vida, desde que rara vez, si es que hubo alguna, escuchamos los nombres de los miles de palestinos muertos por el ejército israelí con el apoyo de los Estados Unidos, o de los innumerables niños o adultos afganos. ¿Tienen nombre y rostro, historia personal, familia, *hobbies*, razones por las que vivir? ¿Qué defensa contra la aprensión que produce la pérdida está funcionando en la facilidad con

la que aceptamos todas estas muertes causadas por medios militares, encogiéndonos apenas de hombros, autojustificándonos o manifestando un carácter claramente vengativo? ¿En qué medida los árabes, en su mayoría practicantes del Islam, caen fuera de lo "humano" tal como ha sido naturalizado en su molde "occidental" por la labor contemporánea del humanismo? ¿Cuáles son los contornos culturales de lo humano que están funcionando aquí? ¿De qué modo nuestros marcos culturales para pensar lo humano ponen límites sobre el tipo de pérdidas que podemos reconocer como una pérdida? Después de todo, si alguien desaparece, y esa persona no es nadie, ¿entonces qué y dónde desaparece, y cómo puede tener lugar el duelo?

Se trata de una pregunta que seguramente estudios lésbicos, gays y bi- ya se han hecho en relación con la violencia contra minorías sexuales; que ya se han hecho personas transgénero cuando son acusadas de acoso y a veces de asesinato; que se han hecho personas intersexo, cuyos años de crecimiento están a menudo marcados por violencia no deseada contra sus cuerpos en nombre de nociones normativas de lo humano, una noción normativa de lo que debe ser un cuerpo humano. Esta pregunta es sin duda la base de una profunda afinidad entre movimientos centrados en el género y la sexualidad, y de los esfuerzos por contrarrestar la morfología y la capacidad normativa que condena o borra a personas físicamente discapacitadas. También debe ser parte de una afinidad con las luchas antirracistas, dado el carácter racial que sostiene las nociones culturalmente viables de lo humano que vemos actuar de modo dramático y terrorífico en el mundo de hoy.

Me refiero no sólo a seres humanos no considerados humanos, y de allí a una concepción restrictiva de lo humano sobre la que se basa su exclusión. No se trata simplemente de hacer ingresar a los excluidos dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección a nivel ontológico, una apertura crítica de preguntas tales como: ¿Qué es real? ¿Qué vidas son reales? ¿Cómo podría reconstruirse la realidad? ¿Aquellos

que son irreales ya han sufrido, en algún sentido, la violencia de la desrealización? ¿Cuál es entonces la relación entre la violencia y esas vidas consideradas "irreales"? ¿La violencia produce esa irrealidad? ¿Dicha irrealidad es la condición de la violencia?

Así, si la violencia se ejerce contra sujetos irreales, desde el punto de vista de la violencia no hay ningún daño o negación posibles desde el momento en que se trata de vidas ya negadas. Pero dichas vidas tienen una extraña forma de mantenerse animadas, por lo que deben ser negadas una y otra vez. Son vidas para las que no cabe ningún duelo porque ya estaban perdidas para siempre o porque más bien nunca "fueron", y deben ser eliminadas desde el momento en que parecen vivir obstinadamente en ese estado moribundo. La violencia se renueva frente al carácter aparentemente inagotable de su objeto. La desrealización del "Otro" quiere decir que no está ni vivo ni muerto, sino en una interminable condición de espectro. La paranoia infinita que imagina la guerra contra el terrorismo como una guerra sin fin se justifica incesantemente en relación con la infinitud espectral de su enemigo, sin considerar si hay o no bases firmes para sospechar de la existencia de células terroristas en continua actividad.

¿Cómo pensar esta desrealización? Una cosa es argumentar que primero, a nivel del discurso, ciertas vidas no son consideradas como vidas –vidas que no pueden ser humanizadas, que no encajan dentro del marco dominante de lo humano–. Su deshumanización ocurre primero a este nivel, de donde brota entonces una violencia física que en algún sentido es portadora del mensaje de deshumanización que ya está funcionando en la cultura. Otra cosa es decir que el discurso mismo produce violencia por medio de la omisión. Si 200.000 niños iraquíes fueron asesinados durante la Guerra del Golfo y sus secuelas,[7] ¿disponemos de alguna imagen, de algún mar-

7. Richard Garfield, "Morbidity and Mortality among Iraqui Children

co personal o colectivo para cualquiera de esas vidas? ¿Hay alguna historia de esas muertes en los medios? ¿Hay algún nombre asociado a esos niños?

No existen obituarios para las bajas de guerra infligidas por los Estados Unidos; ni pueden existir. Si tuvieran su obituario tendrían que haber sido vidas, vidas dignas de atención, vidas que valiera la pena preservar, vidas que merecieran reconocimiento. Aunque podría argumentarse que no sería práctico escribir obituarios para toda esta gente, o para toda la gente, pienso que tenemos que preguntar una y otra vez cómo funciona el obituario como instrumento por el cual se distribuye públicamente el duelo. Se trata del medio por el cual una vida se convierte en –o bien deja de ser– una vida para recordar con dolor, un icono de autorreconocimiento para la identidad nacional; el medio por el cual una vida llama la atención. Así, tenemos que considerar el obituario como un acto de construcción de la nación. No es una cuestión simple, porque si el fin de una vida no produce dolor no se trata de una vida, no califica como vida y no tiene ningún valor. Constituye ya lo que no merece sepultura, si no lo insepultable mismo.

El problema no se reduce a la existencia de un "discurso" deshumanizador que produce estos efectos, sino más bien a la existencia de límites para el discurso que establecen las fronteras de la inteligibilidad humana. No sólo se trata de una muerte pobremente marcada, sino de muertes que no dejan ninguna huella. Tales muertes desaparecen no tanto dentro del discurso explícito sino más bien en las elipsis por las cuales funciona el discurso público. Las vidas *queer* que desaparecieron el 11 de septiembre no tuvieron una buena acogida pública dentro de las páginas necrológicas dedicadas a la construcción de una identidad nacional, y sus seres queridos

---

from 1990 through 1998", en *Fourth Freedom Forum*, marzo de 2002. Véase <www.fourthfreedom.org/php/p-index.php?hinc=garf.hinc>.

fueron tardía y selectivamente reconocidos en su derecho a recibir los beneficios correspondientes (la norma matrimonial funcionando una vez más). Pero esto no debería sorprender cuando pensamos en los pocos muertos de sida que se convirtieron públicamente en pérdidas significativas o en el modo como, por ejemplo, las numerosas muertes que ocurren hoy en África no dejan en los medios ninguna huella de dolor.

Un ciudadano palestino de los Estados Unidos envió recientemente al *San Francisco Chronicle* los obituarios de dos familias asesinadas por tropas israelíes, para recibir por toda respuesta que no se aceptaban obituarios sin certificado de defunción.[8] El *staff* del *Chronicle* agregó que, sin embargo, podían publicarse textos "en memoria", y de este modo los obituarios fueron reescritos y reenviados en forma de recordatorios. Pero estos recordatorios también fueron rechazados con la explicación de que el diario no quería ofender a nadie. Tenemos que preguntarnos bajo qué condiciones el duelo público constituye una "ofensa" para el propio público, un intolerable exabrupto dentro de los términos de aquello que

8. Los recordatorios dicen lo siguiente: "En memoria de Kamla Abu Sa'id, 42, y su hija, Amna Abu-Sa'id, 13, ambos palestinos del campo de refugiados de El Bureij. Kamla y su hija fueron asesinados el 26 de mayo de 2002 por tropas israelíes mientras trabajaban en una granja de la Franja de Gaza. En memoria de Ahmed Abu Seer, 7, un niño palestino, asesinado en su casa a balazos. Ahmed murió de heridas mortales de bala en su corazón y en sus pulmones. Ahmed estaba en segundo grado en la escuela primaria de Al-Sidaak en Nablus. Todos los que lo conocimos lo extrañaremos. En memoria de Fatime Ibrahim Zakarna, 30, y sus dos hijos, Bassem, 4, y Suhair, 3, todos palestinos. Madre e hijos fueron asesinados el 6 de mayo de 2002 por soldados israelíes mientras recogían uvas en un campo en la localidad de Kabatiya. Dejaron atrás a Mohammed Yussef Zukarneh, esposo y padre, y Yasmine, hija de 6 años". Estos recordatorios fueron enviados por la capilla de San Francisco de Cristianos Árabes-Norteamericanos por la Paz. El *Chronicle* rechazó publicarlos, incluso cuando estas muertes fueron reportadas y verificadas por la prensa de Israel (correo electrónico privado).

puede decirse públicamente. ¿Qué puede haber de "ofensivo" en la manifestación pública de la pena y la pérdida para que un recordatorio funcione como un enunciado ofensivo? ¿Es que no podemos nombrar estas muertes en público por temor a ofender a aquellos que se alían al Estado o al ejército de Israel? ¿Es que estas muertes no se consideran verdaderas muertes ni vidas dignas de recuerdo porque se trata de palestinos o porque son víctimas de la guerra? ¿Qué relación existe entre la violencia que les puso fin a estas vidas y la prohibición de su duelo público? ¿Esa violencia junto con la posterior prohibición son inflexiones de una misma violencia? ¿La prohibición del discurso tiene alguna relación con la deshumanización de los muertos –y de los vivos–?

La relación de la deshumanización con el discurso es compleja. Sería demasiado simple afirmar que la violencia implementa sencillamente lo que ya está funcionando en el discurso, de tal manera que un discurso sobre la deshumanización produce un comportamiento estructurado por el discurso, incluyendo la tortura y la muerte. La deshumanización surge en el límite de la vida discursiva –límites establecidos por medio de prohibiciones y represiones–. Lo que está funcionando aquí es menos un discurso deshumanizante que un rechazo del discurso cuyo resultado es la deshumanización. La violencia contra aquellos que no están lo bastante vivos –esto es, vidas en un estado de suspensión entre la vida y la muerte– deja una marca que no es una marca. No habrá aquí ningún duelo (dijo Creonte en *Antígona*). Si hay allí un "discurso", se trata de un discurso silencioso y melancólico en el que no ha habido ni vida ni pérdida; un discurso en el que no ha habido una condición corporal común, una vulnerabilidad que sirva de base para una comprensión de nuestra comunidad; ni ha habido un quiebre de esa comunidad. Nada de esto pertenece al orden del acontecimiento. No ha pasado nada. En el silencio de los diarios no hubo ningún acontecimiento, ninguna pérdida, y esta falta de reconocimiento se impone mediante una identificación de estas vidas con los perpetradores de la violencia.

Esto se vuelve bien visible en el periodismo norteamericano, del que uno hubiera esperado que revelara e investigara, con algunas notables excepciones, el bombardeo de blancos civiles, la pérdida de vidas en Afganistán, la destrucción de comunidades, servicios públicos, centros religiosos. En la medida en que los periodistas han aceptado la carga de ser parte de la guerra, la información se ha vuelto un acto de habla al servicio de las operaciones militares. En efecto, después del brutal y terrible asesinato de Daniel Pearl del *Wall Street Journal*, varios periodistas comenzaron a escribir acerca de sí mismos como trabajando en el "frente" de guerra. Además, Daniel Pearl, "Danny" Pearl, me resulta tan familiar: podría ser mi hermano o mi primo; es tan fácil de humanizar y se ajusta tan bien al marco... Tiene el mismo nombre que mi padre, y su apellido contiene mi nombre en ídish.

Pero esas vidas en Afganistán o esos blancos norteamericanos, esas vidas brutalmente extinguidas y sin ninguna clase de protección, ¿habrán sido tan humanas como Daniel Pearl? ¿Los nombres de los palestinos registrados en el recordatorio enviado al *San Francisco Chronicle* se harán públicos alguna vez? (¿nos sentiremos obligados a aprender a pronunciarlos y a recordarlos?). No quiero parecer cínica. Estoy a favor del obituario público pero soy consciente de quiénes tienen acceso a él y de las muertes que pueden recordarse allí con toda justicia. Por cierto que tenemos que seguir recordando a Daniel Pearl, aunque para la mayoría de los norteamericanos resulte más fácil de humanizar que los afganos anónimos eliminados por los Estados Unidos y por la violencia europea. Pero tenemos que analizar el modo como estos actos de duelo públicamente autorizado establecen y producen la norma que regula qué muertes valen la pena, el modo como esta norma opera junto con la prohibición del duelo público de otras vidas y el modo como esta distribución diferencial del duelo sirve para desrealizar los efectos de la violencia militar. Además, lo que también se desprende de esta prohibición de manifestar el duelo en público es un mandato efectivo a favor

de una melancolía generalizada (y la desrealización de la pérdida), cuando las víctimas de los Estados Unidos o de sus aliados llegan a percibirse *como ya muertos*.

Finalmente, parece importante pensar que la esfera pública misma se constituye sobre la base de la prohibición de ciertas formas de duelo público. Lo público se forma sobre la condición de que ciertas imágenes no aparezcan en los medios, de que ciertos nombres no se pronuncien, de que ciertas pérdidas no se consideren pérdidas y de que la violencia sea irreal y difusa. Tales prohibiciones no sólo sostienen un nacionalismo basado en objetivos y prácticas militares, sino que también suprimen cualquier disenso interno que pueda exponer los efectos concretos y humanos de su violencia.

Igualmente, el amplio informe de los momentos finales de las vidas que se perdieron en el World Trade Center produce relatos de importancia que atraen irresistiblemente nuestra atención. Son historias que fascinan, que producen una intensa identificación al despertar sentimientos de temor y de pesar. Sin embargo, uno no puede sino preguntarse por los efectos humanizantes de estas narraciones. Con esto no quiero simplemente decir que lo que se humaniza en esas historias sean las vidas que se perdieron junto con las que apenas se salvaron, sino que son ellas las que ponen en escena y proveen los instrumentos narrativos por los cuales se establece "lo humano" en su posibilidad de ser recordado. Aparte de algunos informes que pueden encontrarse en Internet o circulando principalmente a través de contactos privados por correo electrónico, no es posible encontrar en ningún medio historias de vidas árabes eliminadas por medios brutales. En este sentido, tenemos que interrogarnos sobre las condiciones bajo las cuales se establece y se mantiene la vida que vale la pena, y a través de qué lógica de exclusión, de qué prácticas de borramiento y nominación.

El duelo de Daniel Pearl no presenta ningún problema para mí ni para mi familia. Se trata de un nombre familiar, una cara familiar, una historia de educación que entiendo y com-

parto; la educación de su esposa hace que su lenguaje me sea familiar, incluso emotivo –la proximidad de lo similar–.[9] En relación con él, no me preocupa la proximidad de lo no familiar, la proximidad de la diferencia que me obliga a forjar nuevos lazos de identificación y a reimaginar lo que significa pertenecer a una comunidad humana en la que no siempre puede presuponerse una base cultural y epistemológica en común. Su historia me lleva a casa y me tienta a quedarme allí. ¿Pero a qué costo establezco lo familiar como el criterio por el que la vida humana vale la pena?

Probablemente, como consecuencia de los acontecimientos del 11 de septiembre y sus secuelas, la mayoría de los norteamericanos ha experimentado algo parecido a la pérdida de su primermundismo. ¿De qué clase de pérdida se trata? De la pérdida de la prerrogativa de ser el único que siempre transgrede los límites de la soberanía de otros Estados, pero que nunca está en la posición de ser aquel cuyos propios límites son transgredidos. Se suponía que los Estados Unidos eran el lugar que no podía ser atacado, donde la vida estaba a salvo de la violencia venida de afuera, donde la única violencia que conocíamos era la que nos infligíamos a nosotros mismos. La violencia que le infligimos a otros sólo –y siempre– se muestra públicamente de manera selectiva. Ahora vemos que la frontera nacional era más permeable de lo que pensábamos. Nuestra respuesta general es angustia y cólera, un deseo de seguridad extrema, un refuerzo de las fronteras contra todo lo que se perciba como extranjero, un aumento de la vigilancia de los árabes y de cualquiera que en el imaginario racial dominante se parezca vagamente a un árabe, cualquiera que se parezca a alguien acerca de quien una vez escuchaste

9. Declaraciones de la esposa de Daniel Pearl, Marianne, en Felicity Barringer y Dougas Jehl, "US Says Video Shows Captors Killed Reporter", *New York Times*, 22 de febrero de 2002, p. A: I.

que tenía ascendencia árabe o que simplemente pensabas que lo era –a menudo resultan ser ciudadanos, con frecuencia sikhs, hindúes, incluso israelíes, especialmente sefaradíes; a menudo árabe-norteamericanos arribados recientemente o radicados en los Estados Unidos desde hace décadas–.

Varios alertas de terror emitidos por los medios autorizan y aumentan la histeria racial por la cual el miedo se orienta en cualquier dirección, por la cual se le pide a la gente que esté alerta pero no se le dice en contra de qué, de modo que cualquiera tiene la libertad de imaginar e identificar la fuente del terror.

El resultado es la difusión de un racismo amorfo, racionalizado por el reclamo de "autodefensa". El pánico generalizado funciona a dúo con el refuerzo de la soberanía de Estado y la suspensión de libertades civiles. Incluso cuando se emite un alerta, se le pide a cada miembro de la población que se convierta en un "soldado" del ejército de Bush. La pérdida de los privilegios del Primer Mundo es la pérdida de cierto horizonte de experiencia, cierto sentido del mundo como un derecho nacional.

Condeno sobre severas bases éticas la violencia contra los Estados Unidos y no la considero como un "justo castigo" por faltas anteriores. Al mismo tiempo, creo que nuestro trauma reciente es una oportunidad para una reconsideración de la arrogancia de los Estados Unidos y de la importancia de establecer vínculos internacionales radicalmente igualitarios. Esto implica una cierta "pérdida" para el país como un todo: debemos abandonar, perder y hacer el duelo por una noción del mundo como derecho soberano de los Estados Unidos –tal como deben abandonarse las fantasías narcisistas de grandeza–. Sin embargo, a partir de la consecuente experiencia de pérdida y fragilidad surge la posibilidad de construir otro tipo de vínculo. Semejante duelo debería (o podría) producir una transformación en nuestro sentido de las relaciones internacionales que rearticularía crucialmente la posibilidad de una cultura política democrática aquí y en cualquier lado.

Desafortunadamente, parece que lo que se produce es la reacción opuesta. Los Estados Unidos afirman su propia soberanía precisamente en el momento en que la soberanía de la nación revela su propia debilidad, si no su creciente estatus de anacronismo. Necesitan apoyo internacional, pero insisten en mostrar el camino. Rompen sus compromisos internacionales, y preguntan entonces si otros países están con los Estados Unidos o en contra de ellos. Expresan su voluntad de actuar de acuerdo con la Convención de Ginebra, pero rechazan someterse a ese acuerdo, tal como lo establece su estatus de miembro firmante. Por el contrario, los Estados Unidos deciden si van a actuar en forma coherente con la doctrina, qué partes de la doctrina aplicar, y van a interpretar la doctrina unilateralmente. Incluso, en el mismo momento en que afirman estar actuando de acuerdo con la doctrina, como lo hacen cuando justifican el tratamiento de los prisioneros de la Bahía de Guantánamo como "humanitario", deciden unilateralmente lo que cuenta como humanitario, y desafían abiertamente la definición de tratamiento humanitario que la Convención de Ginebra establece por escrito. Bombardean unilateralmente, afirman que es hora de sacar a Saddam Hussein del poder, deciden cuándo y dónde instalar la democracia y para quién, por medios dramáticamente antidemocráticos y sin ningún tipo de escrúpulo.

Una nación no es una psiquis individual, pero las dos pueden describirse como un "sujeto", aunque de diferente orden. Cuando los Estados Unidos actúan, establecen una concepción de lo que significa actuar como un norteamericano –una norma a partir de la cual puede identificarse a ese sujeto–. En los últimos meses, se ha instaurado un sujeto a nivel nacional, un sujeto soberano y extrajurídico, violento y centrado en sí mismo; sus acciones constituyen la construcción de un sujeto que busca restaurar y mantener su dominio por medio de la destrucción sistemática de sus relaciones multilaterales, sus lazos con la comunidad internacional. Se sostiene a sí mismo, busca reconstituir su totalidad imaginaria,

pero sólo al precio de negar su propia vulnerabilidad, su dependencia, su exposición, mientras explota esos rasgos en los otros, convirtiendo esos rasgos en "lo otro" respecto de sí.

Que esta represión de la alteridad tenga lugar en nombre del "feminismo" es preocupante. La repentina conversión feminista por parte de la administración Bush, que transformó retroactivamente la liberación de las mujeres en un argumento para sus acciones militares contra Afganistán, indica el grado en que el feminismo, como tropo, es puesto al servicio de la restauración de la presunta impermeabilidad del Primer Mundo. Una vez más asistimos al espectáculo de "hombres blancos buscando salvar a mujeres morenas de hombres morenos", como Gayatri Chakravorty Spivak describió alguna vez la explotación cultural imperialista del feminismo.[10] Bajo estas circunstancias, el propio feminismo queda identificado inequívocamente con la imposición de valores en contextos culturales deliberadamente ignorados. Sería un error medir el progreso del feminismo por su éxito como proyecto colonial. Parece más decisivo que nunca lograr que el feminismo se deshaga de sus presupuestos de Primer Mundo y usar los recursos de la teoría y el activismo feminista para volver a pensar el significado del lazo, el vínculo, la alianza, la relación, tal como son imaginados y vividos en el horizonte de un contraimperialismo igualitario.

Sin duda el feminismo podría responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo negocia un grupo, finalmente, su vulnerabilidad a la violencia? ¿A qué precio y a expensas de quién se obtiene "seguridad", y de qué modo la agresión a los Estados Unidos desató una espiral de violencia donde ésta retorna bajo diferentes formas? ¿Podemos pensar en una historia de la violencia sin absolver a aquellos que actualmente militan

10. Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, p. 303.

por ella en contra de los Estados Unidos? ¿Podemos proveer una explicación razonable de los acontecimientos que no se confunda con una absolución moral de la violencia? ¿Qué ha ocurrido con la crítica como valor democrático? ¿Bajo qué condiciones la crítica en sí misma resulta censurada, si cualquier crítica reflexiva se percibe como débil y falible?

Negociar dicha vulnerabilidad, súbita y sin precedentes. ¿Cuáles son las opciones? ¿Cuáles son las estrategias a largo plazo? Las mujeres conocen bien estas preguntas, las han pensado casi todo el tiempo, y el triunfo del poder colonial no ha hecho que nuestra exposición a esta clase de violencia sea menor. Existe la posibilidad de presentarse como impermeable, de repudiar la vulnerabilidad. Sin duda no hay nada en nuestra constitución social como mujeres que nos prevenga de volvernos violentas. Y entonces aparece la otra vieja opción, la posibilidad de desear la muerte o de estar muerto, como vano esfuerzo de prevenir o de esquivar el próximo golpe. Pero tal vez exista otra forma de vida en la que uno no quede convertido emocionalmente en un muerto ni miméticamente en un violento, un modo de salir completamente del círculo de la violencia. Esta posibilidad se relaciona con la exigencia de un mundo donde la vulnerabilidad corporal esté protegida sin ser erradicada, subrayando la línea que separa a una de la otra.

Al insistir con una vulnerabilidad corporal "común", puede parecer que estoy sentando las nuevas bases de un humanismo. Puede que sea verdad, pero tiendo a pensarlo de otro modo. Es necesario percibir y reconocer cierta vulnerabilidad para volverse parte de un encuentro ético, y no hay ninguna garantía de que esto ocurra. Siempre está la posibilidad de que no se la reconozca y que se constituya como "irreconocible", pero cuando esta vulnerabilidad *es* reconocida, este reconocimiento tiene el poder de cambiar el sentido y la estructura de la vulnerabilidad misma. En este sentido, si la vulnerabilidad es una condición para la humanización y la humanización tiene lugar de diferentes formas a través de

normas variables de reconocimiento, entonces la vulnerabilidad, si es que va a ser atribuida a cualquier sujeto humano, depende fundamentalmente de normas existentes de reconocimiento.

Así, cuando decimos que todo niño es vulnerable, evidentemente es verdad; pero en parte es verdad porque precisamente nuestro enunciado es el que lleva a cabo dicho reconocimiento, lo que prueba que la vulnerabilidad se sostiene en el acto de reconocimiento. Realizamos el reconocimiento al afirmarlo –una razón ética suficiente que justifica la afirmación–. Sin embargo, tenemos que hacer la afirmación precisamente porque no se puede dar por sentada, porque no en todos los casos se cumple con ella. La vulnerabilidad adquiere otro sentido desde el momento en que se la reconoce, y el reconocimiento tiene el poder de reconstituir la vulnerabilidad. No podemos postular esta vulnerabilidad previa al reconocimiento sin caer en la misma tesis a la que nos oponemos (nuestra afirmación es en sí misma una forma de reconocimiento y manifiesta de este modo el poder constitutivo del discurso). Precisamente por este motivo resulta tan importante este marco por el cual las normas de reconocimiento son esenciales para la constitución de la vulnerabilidad como condición de lo "humano"; por eso necesitamos y deseamos que estas normas estén en el lugar apropiado, que luchemos por su establecimiento y que evaluemos su acción amplia y continua.

Pensar que la lucha por el reconocimiento en el sentido hegeliano del término requiere que cada una de las partes involucradas en el intercambio reconozca no sólo que la otra necesita y merece reconocimiento, sino también que cada una, en un sentido diferente, se sienta obligada por la misma necesidad, por la misma demanda. Esto significa que no somos entidades aisladas en lucha por el reconocimiento, sino que somos parte de un intercambio recíproco, un intercambio que nos destituye de nuestro lugar, de nuestras posiciones de sujeto, y nos permite ver que una comunidad necesita reco-

nocer que todos estamos, de una u otra manera, luchando por el reconocimiento.

Cuando reconocemos a otro o cuando pedimos que se nos reconozca, no estamos en busca de un otro que nos vea tal como somos, como ya somos, como siempre hemos sido, como estábamos constituidos antes del encuentro mismo. En lugar de ello, en el pedido, en la demanda, nos volvemos ya algo nuevo, desde el momento en que nos constituimos a causa del llamado –una necesidad y un deseo del Otro que tiene lugar en el lenguaje, en el sentido más amplio, sin el cual no podríamos existir–. Pedir reconocimiento u ofrecerlo no significa pedir que se reconozca lo que uno ya es. Significa invocar un devenir, instigar una transformación, exigir un futuro siempre en relación con el Otro. También significa poner en juego el propio ser y persistir en él, en la lucha por el reconocimiento. Quizá sólo se trate de una versión de Hegel, pero es también una salida, puesto que no me descubro como igual a "ti", de quien dependo para ser.

A lo largo de este ensayo tal vez me he estado moviendo con demasiada facilidad entre concepciones del cuerpo como lugar de una vulnerabilidad humana común a todos, aun cuando haya insistido en el hecho de que esta vulnerabilidad se encuentra siempre articulada en forma diferencial y que no puede ser pensada adecuadamente fuera de un campo diferenciado de poder tanto como del trabajo diferencial de normas específicas de reconocimiento. Sin embargo, no quiero dejar de insistir en el hecho de que una reflexión sobre la formación del sujeto resulta crucial para entender las bases de una respuesta no violenta a una agresión tanto como para una teoría sobre la responsabilidad colectiva –lo que tal vez sea más importante–. Me doy cuenta de que no es posible establecer una simple analogía entre la formación de un individuo y la formación de, digamos, políticas culturales centradas en el Estado, y me cuido del uso de una psicopatología individual para diagnosticar o incluso simplemente para leer los tipos de violencia en que participan distintas

formaciones de poder estatales o no estatales. Pero cuando hablamos de un "sujeto" no siempre nos estamos refiriendo a un individuo: estamos hablando de un modelo de praxis e inteligibilidad basado a menudo en nociones de poder soberano. Somos seres sociales hasta el más íntimo de los niveles –seres que se comportan respecto de un "tú", fuera de sí mismos, constituidos por normas culturales que nos preceden y nos exceden, entregados a un conjunto de normas culturales y a un campo de poder que nos condiciona de manera fundamental–.

La tarea es sin duda pensar cuidadosamente esta impresionabilidad y vulnerabilidad primaria junto con una teoría del poder y del reconocimiento –una vía posible para un feminismo psicoanalítico orientado culturalmente–. El "yo", que no podría existir sin un "tú", también depende de manera fundamental de un conjunto de normas de reconocimiento que no se originan ni en el "yo" ni en el "tú". Lo que prematura o tardíamente se denomina "yo" se encuentra, desde el inicio, cautivo, aunque más no sea de la violencia, del abandono o de un mecanismo. Sin duda, en ese punto parece mejor estar sujeto a la pobreza o al abuso que no estar sujeto a nada, perdiendo de este modo la propia condición de ser. En esto consiste el lazo de protección radicalmente inadecuado, esto es, cuando el vínculo crucial para sobrevivir se da en relación con personas y condiciones institucionales que bien pueden ser violentas, empobrecedoras e inadecuadas. Un infante que carece de vínculos está amenazado de muerte, pero bajo ciertas condiciones, aun contando con este vínculo, corre idéntico peligro de no sobrevivir. Así, para el infante y para el niño, la salvaguarda de esa vulnerabilidad primaria resulta una cuestión ética. Pero hay consecuencias éticas más amplias a partir de esta situación, pertenecientes no sólo al mundo adulto sino a la esfera de la política y a la dimensión ética implícita en ella.

Me encuentro con que mi propia formación supone al otro en mí, que mi propia extrañeza respecto de mí es paradójicamente el origen de mi conexión ética con los otros. No

soy totalmente consciente de mí porque parte de lo que soy lleva la huella enigmática de los otros. En este sentido, no puedo conocerme a mí mismo perfectamente o conocer mi "diferencia" respecto de los demás de manera irreductible. Desde cierta perspectiva, este desconocimiento puede parecer un problema ético y político. ¿Necesito conocerme a mí mismo para poder actuar responsablemente en relaciones sociales? Seguramente que en cierta medida es así. ¿Pero cuál es el valor ético de mi desconocimiento? Estoy herido, y encuentro que la herida misma es un testimonio del hecho de que soy impresionable, entregado a Otro en formas que no puedo predecir o controlar completamente. No puedo pensar la cuestión de la responsabilidad solo, aislado del Otro; si lo hago, me expulso a mí mismo fuera del lazo relacional que desde el comienzo enmarca el problema de la responsabilidad.

Si me pienso a partir del modelo de lo humano y si las posibilidades de duelo público de que dispongo hacen visibles las normas que producen lo "humano", parece estar claro que estoy constituido tanto por aquellos que recuerdo con dolor como por aquellos cuyas muertes reprimo, muertes anónimas y sin rostro que forman el fondo melancólico de mi mundo social, si no de mi primermundismo. Antígona, cuando arriesga la vida al enterrar a su hermano en contra del edicto de Creonte, es un buen ejemplo del riesgo político que conlleva desafiar la proscripción del duelo público en tiempos en los que recrudece el poder soberano y la unidad nacional se vuelve hegemónica.[11] ¿Contra qué límites culturales luchamos cuando tratamos de enterarnos de las pérdidas que se nos exige no recordar, cuando intentamos nombrar y traer así bajo la rúbrica de lo "humano" a todos aquellos que murieron a causa de los Estados Unidos y de sus aliados? Igualmente, los límites

11. Véase Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, Nueva York, Columbia University Press, 2000. [Ed. cast.: *El grito de Antígona*, Bacelona, E. P. Rane, 2001.]

culturales con los que debe negociar el feminismo tienen que establecerse en referencia a la acción del poder y a la persistencia de la vulnerabilidad.

La oposición feminista al militarismo proviene de distintas fuentes, de diferentes áreas de la cultura, en muchos idiomas. No tiene ni debe hablar un solo lenguaje político, ni exige grandes ajustes epistemológicos. Podría tratarse del compromiso teórico de, por ejemplo, la organización Women in Black.[12] El importante ensayo de Chandra Mohanty "Under Western Eyes" expresa el anhelo de no identificar la noción de progreso dentro del feminismo con la asimilación a nociones occidentales de praxis y movilización política.[13] Mohanty trata de demostrar allí que el marco comparativo dentro del cual las feministas del Primer Mundo elaboran, a partir de derechos universales, su crítica de las condiciones de opresión de las mujeres del Tercer Mundo no sólo impide leer la praxis de feministas del Tercer Mundo, sino que también produce una concepción falsamente homogénea de lo que son y de lo que quieren. Desde su perspectiva, el marco también reproduce la idea del Primer Mundo como el lugar de la auténtica praxis feminista al producir una versión monolítica del Tercer Mundo en contra de la cual pensarse. Finalmente trata de demostrar que la imposición de una concepción de la praxis dentro del contexto del Tercer Mundo, centrándose en la ostensible pasividad representada por el velo (o el burka), no sólo no comprende los diferentes sentidos culturales que puede tener el burka para las mujeres que lo visten, sino

12. Joan W. Scott, "Feminist Reverberation", texto inédito presentado en el 12° congreso de Berkshire sobre Historia de las Mujeres, junio de 2002, Universidad de Connecticut en Storrs.

13. Chandra Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (comps.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indianápolis, Indiana University Press, 1991, pp. 61-88.

que además niega los diferentes lenguajes de la acción en juego.[14] La crítica de Mohanty es exhaustiva y justa, y fue escrita hace más de una década. Hoy, creo que la posibilidad de una coalición internacional tiene que volver a pensarse sobre la base de críticas como ésta. Dicha coalición debería modelarse sobre nuevos modos de traducción cultural que no se reduzcan a apreciar esta o aquella diferencia o a reclamar un reconocimiento que presuponga lugares y "posiciones de sujeto" fijas e inmóviles.

Podemos participar al mismo tiempo de varios debates intelectuales en curso y unirnos en la lucha contra la violencia, sin tener que estar de acuerdo en muchas cuestiones epistemológicas. Podemos no coincidir sobre el estatus y las características de la modernidad, y estar unidos en la afirmación y la defensa del derecho de las mujeres indígenas a contar con cuidado médico, tecnología reproductiva, salarios decentes, protección física, derechos culturales, libertad de reunión. Si alguien me ve encolumnada en dicha línea de protesta, ¿se preguntaría cómo un posmoderno logró reunir la "praxis" suficiente como para estar hoy aquí? Lo dudo. ¡Pensaría que caminé o que tomé el subte! Del mismo modo, hay varias vías de acceso a la política, varias historias que nos llevan a la calle, varios tipos de razonamiento y de creencia. No tenemos que basarnos en un único modelo de comunicación, en un único modelo de razón, en una única noción de sujeto previa a la práctica. En efecto, una coalición internacional de activistas y pensadores feministas –una coalición que afirme el pensamiento de los activistas y el activismo de los pensa-

14. Véase también Lila Abu-Lughod, "Do Muslim Women Really Need Saving?", texto presentado en el simposio "Responding to War", Universidad de Columbia, 1 de febrero de 2002; e "Interview with Nermeen Shaikh", *Asia Source*, 20 de marzo de 2002, http://www.asiasource.org/news/special_reports/lila.cfm. Lila Abu-Lughod (comp.), *Remarking Women: Feminism and Modernity in Middle East*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1998.

dores, y que se resista a ubicarlos dentro de categorías distintivas que nieguen la complejidad actual de las vidas en cuestión– tendrá que aceptar el abanico de creencias epistemológicas y políticas muchas veces inconmensurables y las formas y tipos de praxis que nos llevan al activismo.

Habrá diferencias entre las mujeres –diferencias por ejemplo acerca del papel de la razón en la política contemporánea–. Spivak insiste en que no es la *razón* lo que politiza a las mujeres de tribus de la India víctimas de la explotación de firmas capitalistas, sino un conjunto de valores y sentimientos de lo sagrado que surgen de la religión.[15] Y Adriana Cavarero afirma que no estamos conectados unos a otros por ser seres racionales, sino más bien porque estamos *expuestos* unos a otros, necesitados de un reconocimiento donde los lugares reconocer-ser reconocido no son intercambiables.[16] ¿Queremos decir que es nuestro estatus de "sujetos" lo que nos ata completamente, aunque para muchos de nosotros el "sujeto" sea múltiple o fracturado? Y esta insistencia en el sujeto como condición de la acción política ¿no borra los modos más fundamentales de dependencia que nos ligan y a partir de los cuales surge nuestro pensamiento y afiliación, las bases de nuestra vulnerabilidad y de nuestra resistencia colectiva?

¿Qué nos permite juntarnos? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para una coalición feminista internacional? Pienso que para responder a estas preguntas no podemos recurrir a la naturaleza del "hombre", ni a condiciones a priori del lenguaje o a condiciones intemporales de comunicación. Cuando tratamos de pensar los dilemas globales que enfrentan las mujeres tenemos que tomar en cuenta la necesidad de

15. Mahasweta Devi, *Imaginary Maps: Three Stories*, trad. e introd. Gayatri Chakravorty Spivak, Nueva York y Londres, Routledge, 1995, p. 199.

16. Adriana Cavarero, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, trad. P. Kottman, Nueva York, Routledge, 2000.

traducción cultural que, suponemos, forma parte de la responsabilidad ética (por encima de la prohibición explícita de pensar el Otro bajo el signo de lo "humano"). No es posible imponerles un lenguaje político elaborado en el contexto del Primer Mundo a mujeres enfrentadas con la amenaza de explotación económica imperialista y en peligro de extinción cultural. Por otro lado, sería erróneo pensar que el Primer Mundo está *acá* y el Tercer Mundo *allá*; que hay un segundo mundo en *algún otro lado*, que un subalterno comparte estas divisiones. Estas topografías han cambiado, y lo que alguna vez fue pensado como límite que une y separa se ha convertido hoy en un lugar altamente poblado, si no en la definición misma de nación, confundiendo la identidad en lo que bien podría ser una vía muy auspiciosa.

Porque si tú me confundes a mí, entonces tú ya eres parte de mí, y yo no estoy en ninguna parte sin ti. Sólo puedo reunir un "nosotros" encontrando el camino que me liga a "ti", tratando de traducir pero dándome cuenta de que mi propio lenguaje tiene que quebrarse y ceder si voy a saber quién eres. Eres lo que gano a través de esta desorientación y esta pérdida. Así es como surge lo humano, una y otra vez, como aquello que todavía tenemos que conocer.

3. Detención indefinida

No soy abogado. No me ocupo de aspectos legales.
DONALD RUMSFELD, secretario de Defensa

El 21 de marzo de 2002, el Departamento de Defensa, junto con el Departamento de Justicia, dio a conocer las nuevas pautas para la constitución de los tribunales militares ante los que serían juzgados por los Estados Unidos algunos de los prisioneros detenidos dentro el país y en la Bahía de Guantánamo. Respecto de estas detenciones, lo que sorprendió desde un principio y continúa siendo alarmante es que a la mayoría de los detenidos no se les ha garantizado el derecho de defensa legal, ni siquiera el derecho a juicio. De hecho, los nuevos tribunales militares no son cortes jurídicas a las que tienen derecho los detenidos de la guerra contra Afganistán. Algunos serán juzgados, otros no, y mientras escribo, se anunció que se juzgaría a 6 de los 650 prisioneros que han permanecido en cautiverio por más de un año. A ninguno de los detenidos en Guantánamo se le ha garantizado el derecho de defensa legal, de apelación y de repatriación estipulado por la Convención de Ginebra, y aunque los Estados Unidos hayan anunciado que los talibanes quedaban "cubiertos" por el Acuerdo de Ginebra, han dejado claro que aun así no tienen el estatus de prisioneros

de guerra; como de hecho ningún prisionero de Guantánamo lo tiene.

En nombre de alertas de seguridad y de un estado de emergencia nacional, la ley ha quedado efectivamente suspendida tanto en el plano nacional como en el internacional. Y junto con la suspensión de la ley se impone un nuevo estado de soberanía que no solamente se ejerce fuera de la ley, sino por medio de la creación de una burocracia administrativa en la que no sólo son funcionarios los que deciden quién será juzgado y quién será detenido, sino que son funcionarios los que tienen la última palabra acerca de la detención indefinida de una persona. Con la publicación de estas nuevas regulaciones, el gobierno de los Estados Unidos no sólo establece que un gran número de detenidos en Guantánamo no recibirá ningún tipo de juicio, sino que quedarán detenidos indefinidamente.[1] ¿Qué clase de innovación legal representa esta noción de detención indefinida? ¿Y qué nos dice acerca de la formación y extensión del poder estatal? La detención indefinida no sólo tiene consecuencias en la decisión de cuándo y dónde va a quedar suspendida la ley, sino en la determinación del límite y del alcance de la jurisdicción legal misma. Ambas cuestiones, a su turno, tienen consecuencias para la extensión y autojustificación de procedimientos propios de un estado de soberanía.

En 1978, Foucault escribió que la gobernabilidad entendida como el modo en que el poder político administra y regula poblaciones y cosas se ha vuelto la principal forma de vitalizar el poder estatal. Es interesante que Foucault no dice que la gobernabilidad legitima al Estado, sólo que lo "vitaliza",

1. "Detention, Treatment, and Trial of Certain Non-Citizens in the War Against Terrorism", Departamento de Defensa, 12 de diciembre de 2001. Este documento aclara las declaraciones del 13 de noviembre del presidente Bush en las que anuncia la creación de tribunales militares para ciudadanos no norteamericanos (o no ciudadanos) sospechosos de pertenecer a grupos terroristas.

sugiriendo que sin gobernabilidad el Estado entraría en decadencia. Foucault explica que la vitalidad del Estado provenía de un poder soberano, entendiendo por soberanía la legitimación del estado de derecho y la garantía para representar el poder estatal. Pero como en este sentido del término la soberanía perdió su credibilidad y su función, surgió la gobernabilidad como una forma de poder no sólo diferente de la soberanía, sino además característica de nuestra modernidad.[2] En general, la gobernabilidad es entendida como un modo de poder relacionado con el mantenimiento y el control de cuerpos e individuos, con la producción y regulación de individuos y poblaciones y con la circulación de cosas en tanto mantienen y limitan la vida de la población. La gobernabilidad funciona mediante políticas y departamentos, mediante instituciones burocráticas y administrativas, mediante la ley cuando ésta es entendida como "un conjunto de tácticas", y mediante formas de poder estatal, aunque no exclusivamente. Porque la gobernabilidad funciona tanto por medio de instituciones y discursos estatales como no estatales, no legitimados ni por elecciones directas ni por una autoridad establecida. Caracterizada por un conjunto difuso de tácticas y estrategias, la gobernabilidad no obtiene su sentido y su finalidad de una única fuente, de un único sujeto soberano. Más bien, las tácticas características de la gobernabilidad funcionan difusamente para disponer y ordenar poblaciones, para producir y reproducir sujetos, sus prácticas y sus creencias, en relación con fines políticos específicos. Foucault sostiene que "el problema de la gobernabilidad y de las técnicas de gobierno se ha convertido en la única cuestión política, el único espacio real de lucha y resistencia política" (p. 112). Para Foucault, precisamente la "gubernamentalización ha sido el fenómeno que ha

2. Michel Foucault, "La gouvernementalité", en *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, París, Gallimard, 2004, pp. 91-118. Lección del 1° de febrero de 1978.

permitido que el Estado sobreviva" (p. 112). Las únicas cuestiones políticas reales son aquellas que son vitales para nosotros, y lo que vitaliza estas cuestiones en la modernidad, según Foucault, es la gubernamentalización.

Aunque Foucault pueda tener razón acerca del estatus adquirido por la gobernabilidad, es importante aclarar que la emergencia de la gobernabilidad no siempre coincide con la desvitalización de la soberanía.[3] Más bien, la emergencia de la gobernabilidad puede depender de la *des*vitalización de la soberanía tal como tradicionalmente se la conoce: soberanía como función que legitima el Estado, como *locus* unificado del poder estatal. En este sentido, la soberanía ya no funciona para sostener o vitalizar el Estado, pero esto no clausura la posibilidad de que pueda resurgir dentro del campo político como un anacronismo reanimado, liberada de sus tradicionales puntos de anclaje. En efecto, la soberanía ya no funciona ligada a la legitimidad del Estado y al estado de derecho, proporcionando un principio y un símbolo unificado de poder político. Esta pérdida no deja de tener efectos, y su resurgimiento dentro del campo de la gobernabilidad marca el poder del anacronismo para animar el campo contemporáneo. Para analizar el modo como la soberanía emerge dentro del campo de la gobernabilidad, tenemos que poner en cuestión la noción de la historia como un *continuum* –como seguramente lo ha hecho Foucault–. La tarea del crítico, como sostenía Walter Benjamin, es "hacer que una determinada época salte del curso homogéneo de la historia" y captar "la constelación

3. Foucault lo dice claramente cuando, por ejemplo, remarca que "tenemos que entender las cosas no como el reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad disciplinaria, seguido del reemplazo de una sociedad disciplinaria por una sociedad de, digamos, gobernabilidad. En realidad, lo que tenemos es un triángulo: soberanía, disciplina y gestión gubernamental, una gestión gubernamental cuyo objetivo principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad". Michel Foucault, "La gouvernementalité", ob. cit., p. 110.

en la que ha entrado su propia época con otra anterior muy determinada".[4]

Aun cuando ofrezca un análisis en el que la gobernabilidad surge como consecuencia de la desvitalización de la soberanía, Foucault pone en cuestión dicha cronología, insistiendo en el hecho de que ambas formas de poder pueden coexistir. Me gustaría demostrar que la nueva prisión de guerra reconfigura la forma actual del poder del Estado, tanto en lo que se refiere a la gestión de la población (el rasgo distintivo de la gobernabilidad) como al ejercicio de la soberanía en los actos que la suspenden y limitan la jurisdicción de la propia ley. Aunque Foucault realice lo que denomina una distinción analítica entre poder soberano y gobernabilidad, sugiriendo en varios momentos que la gobernabilidad es una forma de poder tardía, también deja abierta la posibilidad de que estas dos formas de poder puedan y deban coexistir de muchas maneras posibles, especialmente en relación con la forma de poder que denomina "disciplina". Pero lo que desde su posición era imposible anticipar fue la forma que esta coexistencia podría tomar en las actuales circunstancias –es decir que, bajo condiciones de emergencia en las que queda suspendido el estado de derecho, la soberanía resurgiría en un contexto de gobernabilidad con la fuerza de un anacronismo que se resiste a desaparecer–. Esta soberanía reemergente se vuelve visible principalmente en el ejercicio de prerrogativas de poder. Pero lo que es extraño, si no perturbador, es el modo como esta prerrogativa está reservada o bien al Poder Ejecutivo del gobierno o bien a funcionarios administrativos sin una clara legitimación.

Es como si desde el momento en que el Ejecutivo asume el Poder Judicial y la persona del presidente queda investida de un poder último y unilateral que decide cuándo, dónde y

4. Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", *Discursos interrumpidos I*, ed. y trad. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1989, pp. 190-191.

si va a tener lugar un juicio militar, hubieran retornado los tiempos en que la soberanía era indivisible, antes de que la separación de poderes se hubiera establecido como condición de la modernidad política. O mejor formulado: *un tiempo histórico que pensábamos que había pasado vuelve para estructurar el campo contemporáneo con una persistencia que demuestra la falsedad de la historia como cronología*. Así, el hecho de que sean funcionarios administrativos los que deciden quién va a ser detenido indefinidamente y qué casos serán revisados para la posibilidad de un juicio de cuestionable legitimidad sugiere que dentro del campo de la gobernabilidad existe un ejercicio paralelo de decisiones ilegítimas.

Para Foucault, la gobernabilidad puede utilizar la ley como táctica. Podemos observar los usos instrumentales de la ley en la situación actual. La ley no sólo es tratada como una táctica, sino que también queda suspendida para fortalecer el poder discrecional de aquellos en cuyos juicios se basan decisiones fundamentales acerca de cuestiones de justicia, de vida y de muerte. En este contexto donde la suspensión de la ley debe leerse claramente como una táctica de gobernabilidad, también tiene que percibirse el modo como esta suspensión deja espacio para el resurgimiento de la soberanía. De este modo, ambas operaciones funcionan juntas. La insistencia del Estado actual en el hecho de que la ley puede y debe ser suspendida permite tomar conciencia de un fenómeno más general, a saber, que la soberanía se reintroduce por el mismo acto en que el Estado suspende la ley o la distorsiona para su propio beneficio. De este modo, el Estado extiende su propio dominio, su propia necesidad y sus propios medios de autolegitimación. Espero mostrar el modo como los mecanismos de gobernabilidad son invocados para extender y fortificar formas de soberanía. Ambas formas –gobernabilidad y soberanía– son irreductibles a la ley: ninguna está fundada necesariamente en la ley; ninguna se identifica exclusivamente con el desarrollo de tácticas jurídicas dentro de sus respectivos dominios. La suspensión del estado de derecho permite la con-

vergencia de ambas: la soberanía se ejerce en el acto de suspensión, pero también en el de autoatribución de prerrogativas jurídicas; la gobernabilidad supone una operación de poder administrativo que es extrajurídica, incluso si se vuelve –como de hecho lo hace– hacia la ley como campo de operaciones tácticas. El Estado no se identifica ni con los actos de soberanía ni con el campo de gobernabilidad, y aun así ambas actúan en nombre del Estado. La propia ley queda suspendida, o bien considerada como un instrumento que el Estado puede poner al servicio de constreñir y delimitar una población dada. El Estado no está sujeto al estado de derecho, pero la ley puede suspenderse o desplegarse táctica y parcialmente para cumplir con los requisitos de un Estado que busca cada vez más dotar de un poder soberano al Ejecutivo y a la administración. La ley se suspende en nombre de la "soberanía" de la nación –entendida como la obligación de cualquier Estado de preservar y proteger su propia territorialidad–. Por este acto de suspender la ley, el Estado queda entonces desarticulado en un conjunto de poderes administrativos que en alguna medida se sitúan en el exterior del aparato del Estado mismo, mientras que las formas de soberanía que resucitan en su interior señalan la persistencia de formas de poder para el Ejecutivo previas a la emergencia del Estado moderno.

Obviamente, resulta tentador decir que algo denominado "Estado", imaginado como una poderosa unidad, hace uso de la gobernabilidad para reintroducir y reinstalar sus propias formas de soberanía. Sin embargo, esta representación no describe adecuadamente la situación, desde el momento en el que la gobernabilidad designa un campo de poder político donde las tácticas y los fines se vuelven difusos, y en el que el poder político deja de adoptar una forma unitaria y causal. Pero mi argumento es que precisamente a causa de que nuestra situación histórica está marcada por la gobernabilidad y, como consecuencia de ello, por cierta pérdida de la soberanía, la soberanía resurge en el seno del campo de la gobernabilidad para compensar dicha pérdida. Soberanías locales reinan en

medio de instituciones burocráticas militares –soberanías movilizadas por objetivos y tácticas de poder que no inauguran ni controlan completamente–. Y aun así, se trata de figuras delegadas con el poder de tomar decisiones unilaterales, sin tener que responder ante ninguna ley y sin ninguna autoridad legítima. La soberanía que resucita no es entonces la soberanía de un poder unificado bajo condiciones de legitimidad –la forma de poder que garantiza el estatus representativo de las instituciones políticas–. Más bien, se trata de una forma ilegal y de una prerrogativa del poder, un poder "anómalo" *par excellence*.

Permítanme ocuparme primero de cómo actúa el Estado contemporáneo antes de retornar a Foucault, no para "aplicarlo" (como si fuera una tecnología), sino para volver a pensar la relación entre soberanía y ley que nos propone. Para saber lo que produce la extensión de la soberanía en el campo de la gobernabilidad, primero tenemos que distinguir los medios por los que el Estado suspende la ley y los tipos de justificación que se ofrecen al respecto.

Con la publicación de las nuevas medidas, el gobierno de los Estados Unidos decide que un grupo de detenidos en Guantánamo no sólo no recibirá ningún tipo de juicio, sino que quedará indefinidamente detenido. Resulta crucial preguntarse por las condiciones en que algunas vidas humanas son privadas de derechos humanos básicos, si no universales. ¿Cómo interpreta el gobierno de los Estados Unidos estas condiciones? ¿Y hasta qué punto no está funcionando allí un marco racial y étnico que permite que esas vidas recluidas sean percibidas y juzgadas como menos que humanas, como vidas que han dejado de pertenecer a una comunidad humana identificable? Por otra parte, al resolver la detención indefinida de un grupo de prisioneros, el Estado se atribuye el poder indefinidamente prolongado de decidir que un individuo es peligroso y que, por consiguiente, no goza de derechos jurídicos básicos. Al detener indefinidamente a un grupo de prisioneros, el Estado se apropia de un poder soberano defi-

nido por encima y en contra de los marcos legales existentes –marcos internacionales, civiles y militares–. Los tribunales militares bien pueden absolver a alguien de un crimen, pero el fallo no sólo está sujeto a revisión por parte del Ejecutivo, sino que la absolución no indica necesariamente el fin de la detención, tal como el Departamento de Defensa ha dejado bien claro. Es más, de acuerdo con el nuevo reglamento del tribunal, quien resulta juzgado bajo su jurisdicción carece del derecho de apelar ante cortes civiles de los Estados Unidos (cortes que, en respuesta a los reclamos, han afirmado hasta ahora no tener jurisdicción sobre Guantánamo, que cae fuera del territorio de los Estados Unidos). Podemos ver entonces que la propia ley queda o bien suspendida o bien convertida en un mero instrumento al servicio del Estado para el dominio y el control de una población dada. Bajo este manto de soberanía, el Estado extiende su poder de encarcelar indefinidamente a un grupo de personas sin juicio. En el mismo acto por el cual la soberanía de Estado suspende la ley o la deforma para su propio uso, el Estado extiende su dominio, amplía sus necesidades y desarrolla los medios necesarios para justificar su propio poder. Por supuesto, no se trata de la totalidad del "Estado", sino del Poder Ejecutivo funcionando junto a la administración militar.

Así, el Estado incrementa su poder en por lo menos dos sentidos. En el contexto de los tribunales militares, los juicios no resuelven nada que el Ejecutivo no pueda rever. La función de los juicios es entonces principalmente consultiva. El Poder Ejecutivo junto con la administración militar no sólo decide si un detenido va a ser sometido o no a juicio; también nombra al tribunal, revisa el proceso y tiene la palabra final sobre cuestiones de culpabilidad, inocencia o castigo, incluida la pena de muerte. El 24 de mayo de 2003, Geoffrey Miller, oficial al mando de Camp Delta, la nueva base militar de Guantánamo, explicaba en una entrevista que las cámaras de ejecución estaban en construcción, anticipando las penas de

muerte por venir.[5] Los juicios no constituyen un derecho de los detenidos, sino un derecho que la voluntad del Poder Ejecutivo les concede –una circunstancia bajo la cual no parece que exista división de poderes posible–. Los casos de detención indefinida serán revisados por funcionarios, no por cortes sobre bases regulares. La decisión de detener a alguien indefinidamente no corresponde a una revisión del Ejecutivo, sino a un conjunto de administradores que recibieron pautas generales en cuyo marco deberán decidir. Ni la decisión de detener a alguien ni la de formar un tribunal militar está basada en la ley. Son fallos discrecionales, que funcionan en el interior de una ley inventada o que inventan la ley en el mismo momento en que fueron dictados. En este sentido, se trata de fallos que están desde el principio fuera de la esfera de la ley, desde el momento en que la determinación de, por ejemplo, cuándo y dónde debe omitirse un juicio para darle lugar a una detención indefinida no ocurre estrictamente hablando dentro de un proceso legal. No constituye la decisión de un juez ante quien debe someterse una evidencia, bajo la forma de un caso conforme a ciertos criterios o a ciertos protocolos de evidencia y argumento ya establecidos. La decisión de detener, de seguir deteniendo a alguien indefinidamente, constituye un fallo unilateral dictado por funcionarios del gobierno que simplemente "evalúan" que determinado individuo o, incluso, que determinado grupo constituye un peligro para el Estado. Este acto de "evaluación" tiene lugar en el contexto de un estado de emergencia en el que el Estado puede ejercer prerrogativas de poder que comprenden la suspensión de la ley, incluido el correspondiente proceso para estos individuos. Se trata de una decisión garantizada por el que la lleva a cabo –un acto por el cual "evaluar"

5. Geoffrey Miller hizo estas observaciones el 24 de mayo de 2003, en una entrevista con David Dennie para el *Daily Telegraph* en Australia. Véase news.com.au, reporte del 26 de mayo de 2003.

a alguien como peligroso es suficiente para convertirlo en peligroso y justificar su detención indefinida–. Quien toma esta decisión está ejerciendo una forma de poder ilegal y aun así efectiva, por la que, en claro desafío a la ley internacional, no sólo se priva a un ser humano encarcelado de la posibilidad de un juicio, sino que se inviste a burócratas del gobierno de un poder extraordinario sobre la vida y la muerte. Los que deciden si alguien va a ser detenido y seguirá detenido son empleados del gobierno, no elegidos por medio del voto ni miembros del Poder Judicial. Son más bien parte del dispositivo de gobernabilidad, y el poder de decisión que ejercen, el poder de "evaluar" que alguien es peligroso y de constituirlo efectivamente como tal, constituye un poder soberano que resurge con la tenacidad de un espectro en el seno de la gobernabilidad.

Wendy Brown señala que la distinción de Foucault entre gobernabilidad y soberanía resulta exagerada por razones estratégicas, para mostrar cómo funciona el poder del Estado fuera del estado de derecho:

> En el sentido más amplio del término, gobernar incluye cuestiones de derecho, legitimidad o instituciones estatales, pero no se reduce a esto. Se trata de confinar, ordenar, orientar, supervisar y aprovechar la energía, las necesidades, la capacidad y los deseos del hombre por medio de una serie de registros institucionales y discursivos. En este sentido, el gobierno se define en clara oposición al Estado: mientras Foucault reconoce que el Estado puede ser "simplemente una realidad heterogénea y una abstracción mitificada", como significante es un poder de contención y de negación que captura las formas en que los sujetos y los ciudadanos son producidos, localizados, clasificados, organizados y, por sobre todo, movilizados por una serie de emplazamientos y poderes gubernamentales. De acuerdo con el uso que le da Foucault, el gobierno también se afirma en oposición al derecho. Con el fin de la monarquía y la disolución de la homología entre familia y política, el derecho deja de ser la modalidad de gobierno dominante o incluso más importante. Pero Foucault no está argumentando que la gobernabilidad –cálcu-

> los y tácticas que tienen como blanco a la población, que incluyen tanto dispositivos gubernamentales como complejos de saber fuera de estos dispositivos, y que convierten al Estado en un conjunto de funciones administrativas más que reglamentarias o jurídicas– sustituya cronológicamente a la soberanía y al derecho.[6]

Giorgio Agamben también rechaza el argumento cronológico por el cual la soberanía sería previa a la gobernabilidad. Para Brown, tanto la "gobernabilidad" como la "soberanía" son conceptualizaciones del poder más que fenómenos históricos concretos de los que pueda decirse que se suceden en el tiempo. Agamben, en una línea diferente, sostiene que las formas contemporáneas de soberanía existen en *relación estructuralmente inversa* al estado de derecho, y surgen precisamente en el momento en que el estado de derecho queda suspendido. La soberanía define el poder de suspender la ley.[7] De alguna manera, la protección legal se interrumpe y la ley misma se sustrae del campo habitual de su jurisdicción –dejando el campo abierto tanto para la gobernabilidad (entendida como un campo extrajurídico de políticas y discursos que puede hacer de la ley una táctica) como para la soberanía (entendida como una autoridad extrajurídica que bien puede establecer y hacer cumplir la ley por su propia cuenta)–. Agamben observa que la soberanía se afirma al decidir lo que puede y lo que no puede constituir un estado de excepción –esto es, la ocasión por la cual el estado de derecho queda sin validez–. Al garantizar el estatus excepcional de un caso dado, el poder soberano surge en relación inversa a la suspensión de la ley. Cuando se suspende la ley, se ejerce la soberanía; en

6. Wendy Brown, "The Governmentality of Tolerance", en *Regulating Aversion: A Critique of Tolerance in the Age of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

7. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 1998.

efecto, la soberanía comienza a existir en la medida en que se establece un campo –entendido como "excepción"– exceptuado de la ley: "lo excluido en la excepción se mantiene en relación con la norma en la forma de la suspensión. La regla se aplica a la excepción suspendiéndose, mediante su exclusión" (p. 30).

Citando a Carl Schmitt, Agamben describe el control soberano de la esfera del derecho a partir del poder de decidir lo que se considera excepción a la regla: "la decisión soberana 'prueba que no se necesita la ley para crear la ley'. Lo decisivo en la excepción soberana no es tanto el control o la neutralización de un exceso como la creación y la definición del espacio en el que el orden político-jurídico tendrá validez" (p. 31). El acto por el cual el Estado anula su propia ley debe entenderse como una operación de poder soberano o, más bien, como la operación por la cual surge un poder soberano por afuera de la ley o resurge bajo una nueva forma. El poder estatal no se agota en el ejercicio del derecho: entre otras cosas, se mantiene en relación con la ley y se diferencia de la ley debido a la relación que establece. Para Agamben, el Estado revela su condición extrajurídica cuando inscribe un estado de excepción respecto del estado de derecho, sustrayendo selectivamente la ley del campo de su aplicación. El resultado es la producción de un universo paralegal que se conoce con el nombre de ley.

Mi propio punto de vista consiste en que en el momento de esta suspensión se produce una versión contemporánea de la soberanía que, animada por una agresiva nostalgia, busca abolir la división de poderes. Tenemos que considerar el acto de suspensión de la ley como un performativo que hace surgir una configuración contemporánea de la soberanía o, más precisamente, como un acto que reanima una soberanía espectral dentro del campo de la gobernabilidad. A través de ese acto de sustracción, el Estado *produce* una ley que no es una ley, una corte que no es una corte, un proceso que no es un proceso. El estado de emergencia retrotrae el funcionamiento del poder de un conjunto de leyes (judiciales) a un

conjunto de normas (gubernamentales) que restablecen el poder soberano: normas que no son obligatorias a causa de las leyes establecidas o de modos de legitimación, sino completamente discrecionales, incluso arbitrarias, ejercidas por funcionarios que las interpretan unilateralmente y que deciden las condiciones y la forma en que son invocadas. La gobernabilidad es la condición de este nuevo ejercicio de la soberanía, en el sentido de que primero establece la ley como una "táctica", algo con valor instrumental y no "obligatorio" a causa de su estatuto de ley. En algún sentido, la autoanulación de la ley durante un estado de emergencia revitaliza la anacrónica "soberanía" bajo la forma de sujetos recientemente dotados de poder administrativo. Por supuesto, no se trata de auténticos soberanos: su poder es delegado, y carecen de control sobre los fines que animan sus actos. El poder, que los precede, los constituye como "soberanos", un hecho que refuta su pretendida soberanía. No se fundamentan a sí mismos; no ofrecen funciones representativas ni de legitimación de la política. Sin embargo, se constituyen dentro de los límites de la gobernabilidad como aquellos que decidirán y deciden quién será detenido y quién no, quién va a volver a la vida fuera de la prisión y quién no –lo que constituye una responsabilidad y una cuota de poder enormes–. Reciben órdenes, pero también deciden, y sus decisiones no están sujetas a la revisión de ninguna autoridad judicial superior. La decisión de cuándo y dónde convocar un tribunal militar corresponde en última instancia al Poder Ejecutivo, pero una vez más éste decide unilateralmente, de modo que en cada caso la suspensión de la ley reproduce el poder soberano. En un caso, el poder soberano emerge como el poder de "funcionarios" administrativos –dando lugar a una pesadilla kafkiana (o a un drama sadeano)–. En el otro, la soberanía regresa al Ejecutivo y la división de poderes queda eclipsada.

Podemos y debemos objetar la suspensión indefinida de un derecho, y alegar que no está bien que haya individuos que vivan bajo esas condiciones. Mientras que tiene sentido

que el gobierno de los Estados Unidos, basándose en evidencias, tome medidas en forma inmediata contra quienes intenten cometer actos de violencia en contra del país, no se deduce de ello que tales sospechosos puedan presumirse culpables o que se les niegue el correspondiente proceso. Éste es el argumento desde el punto de vista de los derechos humanos. Sin embargo, desde el punto de vista de una crítica del poder, también debe objetarse, políticamente, la extensión indefinida de un poder ilegal que dichas detenciones presagian. Si una detención puede ser indefinida, y presumiblemente justificada sobre la base de un estado de emergencia, entonces los Estados Unidos pueden prolongar este estado en forma indefinida. Parecería que el Estado, en su función ejecutiva, está interesado actualmente en extender el estado de emergencia nacional de modo tal que podrá contar en un futuro inmediato con el recurso de la detención extrajurídica y la suspensión de la vigencia de la ley tanto en el plano nacional como en el internacional. Así, la detención indefinida extiende el poder ilegal indefinidamente. En efecto, la detención indefinida de prisioneros sin juzgar –o de prisioneros juzgados por tribunales militares y detenidos sin tener en cuenta el resultado del juicio– es una práctica que presupone la extensión indefinida de la guerra contra el terrorismo. Y si esta guerra se vuelve parte permanente del aparato de Estado –una condición que justifica y que generaliza el uso de tribunales militares–, entonces el Poder Ejecutivo ha establecido de hecho su propia función judicial, haciendo caso omiso de la división de poderes, de la orden de hábeas corpus (apoyándose, parece, en la ubicación geográfica de la Bahía de Guantánamo, fuera de la frontera de los Estados Unidos, en tierra cubana pero no bajo el dominio de Cuba) y del derecho correspondiente a juicio. No sólo la protección constitucional se halla indefinidamente suspendida, sino que el Estado (con el Ejecutivo extendido en sus funciones) se atribuye el derecho de suspender la Constitución o de manipular la geografía de las detenciones y de los juicios de manera tal que los derechos

constitucionales e internacionales quedan efectivamente suspendidos. El Estado les adjudica a sus funcionarios el derecho de suspender el derecho, lo que significa que si la detención resulta indefinida no hay un final a la vista para esta práctica del Poder Ejecutivo (o del Departamento de Defensa), que decide, unilateralmente, cuándo y dónde suspender derechos constitucionalmente protegidos, esto es, suspender la Constitución y el estado de derecho, produciendo por medio de esta decisión una forma de poder soberano.

Estos prisioneros en Camp Delta (y anteriormente en Camp X-Ray), detenidos indefinidamente, ni siquiera son denominados "prisioneros" por el Departamento de Defensa o por los representantes del actual gobierno estadounidense. Denominarlos por medio de ese nombre implicaría que deberían ponerse en juego los derechos internacionalmente reconocidos que corresponden al tratamiento de prisioneros de guerra. Más bien, se trata de "detenidos", aquellos que están en espera, aquellos para quienes la espera bien puede no tener fin. Desde el momento en que el Estado dispone que este estatuto prelegal sea "indefinido", está afirmando que no se les aplicará la ley no sólo en el presente, sino en un futuro indefinido. En otras palabras, para los detenidos, la protección de la ley quedará indefinidamente diferida. De allí que el Estado, en nombre de su derecho a protegerse y por medio de la retórica de la soberanía, extienda su poder más allá de la ley y desafíe acuerdos internacionales; pues si la detención es indefinida, entonces el ejercicio ilegal del estado de soberanía también se convierte en indefinido. En este sentido, la detención indefinida provee las condiciones para el ejercicio indefinido de un poder estatal extrajurídico. Aunque la justificación para no concederle a alguien un juicio –ni el derecho a un proceso legal correspondiente, a defensa jurídica, a apelar– es el estado de emergencia nacional en que nos encontramos, un Estado entendido como fuera de lo normal, se sigue de ello que el estado de emergencia no está limitado en el tiempo y en el espacio y que él también ingresa en un futuro

indefinido. En efecto, el poder estatal se reestructura temporalmente desde el momento en que el terrorismo ya no es un problema delimitado histórica y geográficamente: no tiene límite ni término, lo que significa que el estado de emergencia no tiene potencialmente límites ni término, y que la perspectiva de un ejercicio del poder estatal no sometido a leyes estructura el futuro indefinidamente. El futuro se vuelve un futuro sin leyes, no anárquico, pero abandonado a las decisiones discrecionales de un conjunto de soberanos designados –una perfecta paradoja que muestra cómo surge la soberanía en el interior de la gobernabilidad–, soberanos que no responden por nada ni por nadie excepto por el poder performativo de sus propias decisiones. Se encuentran instrumentalizados, utilizados por tácticas de poder que no controlan –un hecho que no les impide hacer uso del poder, reanimando una soberanía que la constelación gubernamentalizada del poder parecía haber clausurado–. Se trata de pequeños soberanos que, en cierto grado, desconocen el trabajo que hacen, pero toman decisiones unilateralmente y con enormes consecuencias. Aunque sus decisiones están claramente *condicionadas*, se trata de juicios *incondicionales* en el sentido de definitivos, no sujetos a revisión ni a apelación.

Vale la pena detenerse para hacer un par de distinciones: por un lado, descriptivamente, las acciones llevadas a cabo por el presidente, por los funcionarios en Guantánamo o en el Departamento de Estado, o incluso por los portavoces de la política exterior del actual gobierno de los Estados Unidos, no son actos de soberanía en un sentido tradicional en tanto están motivados por un conjunto difuso de prácticas y de objetivos políticos desplegados al servicio del poder como parte de un campo de gobernabilidad más amplio. Se trata de actos que en cada caso se presentan como soberanos o, más bien, hacen visible una forma de soberanía en la que resucita la noción de una base con fundamentos propios e incondicionada para la toma de decisiones, y cuya meta principal es la autodefensa. La soberanía que aparece en estos

ejemplos tiene su propio fundamento en la gobernabilidad, de tal modo que aparece inscripta en los actos de los funcionarios y, de este modo, en el interior mismo de la gobernabilidad. Estas manifestaciones de la soberanía bajo una forma contemporánea –que he estado llamando resurgimientos anacrónicos– se configuran dentro del campo de la gobernabilidad, un hecho que las transforma decisivamente. Además, el hecho de que estén condicionadas pero que aparezcan como incondicionadas no afecta de ningún modo la relación que sostienen con el estado de derecho. Literalmente hablando, no es que el poder soberano suspenda el estado de derecho, sino que el estado de derecho, en el acto de quedar suspendido, produce la soberanía *por medio de dicho acto, como efecto*. Esta relación inversa con la ley es la que produce la "irresponsabilidad" de este dispositivo de poder soberano, tanto como su ilegitimidad.

La distinción entre gobernabilidad y soberanía nos ayuda entonces a describir más adecuadamente el modo como funciona el poder y qué medios emplea. La distinción entre soberanía y estado de derecho también puede describirse a partir del dispositivo por medio del cual estos términos se separan incesantemente uno del otro. Pero en el contexto de este análisis, la distinción también es normativa: la soberanía producida por medio de la suspensión (o la creación) del estado de derecho busca establecer una forma opuesta de legitimidad política que carece de una estructura intrínseca de responsabilidad. Aunque estemos repasando la reanimación de la soberanía en el caso de las detenciones indefinidas y los tribunales militares, podemos observar que, en sus declaraciones acerca de la invasión militar a Irak, el gobierno de los Estados Unidos se justifica invocando su propia soberanía. Los Estados Unidos desafiaron acuerdos internacionales declarando que su propia defensa estaba en juego. No atacar preventivamente, sostuvo Bush, era "suicida", y continuó justificando la abolición de la soberanía de Iraq (considerada ilegítima porque no fue establecida a través de elecciones generales) y afirmando el carácter inviolable de los límites extendidos de

su propia soberanía (que los Estados Unidos extienden más allá de sus límites geográficos para incluir el más amplio espectro de sus "intereses").

La "detención indefinida" es un ejercicio ilegítimo del poder, al mismo tiempo que significativamente forma parte de una táctica más amplia para neutralizar el estado de derecho en nombre de la seguridad. "Detención indefinida" no significa una circunstancia excepcional, sino más bien el medio por el cual lo excepcional se convierte en una norma naturalizada. Así, se vuelve la ocasión y el medio de justificar indefinidamente el ejercicio extrajurídico del poder estatal, estableciéndose potencialmente como un rasgo permanente de la vida política en los Estados Unidos.

Este accionar del Estado no está fundado en la ley, sino en otra forma de juicio; en este sentido, se encuentra ya fuera de la esfera de la ley, desde que la determinación de, por ejemplo, cuándo y dónde va a tener lugar un juicio y en qué casos una detención se convierte en indefinida no tiene lugar en el interior de un proceso legal *per se*. No se trata, por ejemplo, de decisiones tomadas por un juez ante quien deben presentarse una serie de pruebas conforme a ciertos protocolos de evidencia y argumento. Agamben ha analizado el modo como ciertos sujetos sufren la suspensión de su estatuto ontológico de sujetos cuando el estado de emergencia es invocado.[8] Sostiene que un sujeto privado de sus derechos de ciudadano ingresa en una zona de indiferenciación, ni está vivo en el sentido en que vive un animal político –en comunidad y ligado a leyes– ni está muerto y por lo tanto afuera de la condición constitutiva del estado de derecho. Este estado socialmente condicionado de suspensión de la vida y de la muerte sirve

8. Para una discusión del "estado de excepción" como paradigma de gobierno, véase Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1*, trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004. Véase también la sección "La vida que no merece ser vivida", en *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, ob. cit.

de ejemplo para la distinción que hace Agamben entre la "nuda vida" y la vida del ser político (*bios politikon*) –un sentido del "ser" que sólo se establece en el contexto de una comunidad política–. Si la nuda vida, vida concebida como mera función biológica, se vuelve una condición a la que todos somos reducibles, podemos entonces encontrar cierta universalidad en esta condición. Escribe Agamben: "Todos estamos potencialmente expuestos a esta condición", lo que quiere decir que la "nuda vida" asegura el actual orden político en que vivimos, haciéndose pasar por una contingencia en la que cualquier orden político puede disolverse. Aun así, esta afirmación no explica el modo como este poder funciona diferencialmente tomando como blanco ciertas poblaciones, administrándolas, desrealizando la humanidad de sujetos que podrían formar parte de una comunidad unida por leyes comunes a todos. Tampoco explica el modo como la soberanía, entendida en este ejemplo como estado de soberanía, funciona diferenciando poblaciones sobre bases raciales y étnicas; el modo como la administración sistemática y la desrealización de la población sirven de apoyo para una soberanía que no responde ante ninguna ley; el modo como la soberanía extiende su poder difiriendo la propia ley de manera estratégica y permanente. En otras palabras, la suspensión de la vida de un animal político, la suspensión del derecho ante la ley constituye en sí mismo un ejercicio táctico, y debe ser entendido en términos de objetivos del poder mucho más amplios. Estar detenido indefinidamente, por ejemplo, significa precisamente no tener ninguna perspectiva definida de reingresar al tejido político de la vida, incluso cuando la situación de uno se encuentra altamente, si no fatalmente, politizada.

Se suponía que los tribunales militares iban a ser originalmente aplicados no sólo a personas arrestadas dentro de los Estados Unidos, sino a talibanes o a miembros de Al-Qaeda de "alto rango" detenidos actualmente en la Bahía de Guantánamo. El *Washington Post* informó que

> [...] los tribunales serían de poca utilidad porque la mayor parte de los 300 prisioneros [en marzo de 2002] que se encuentran en la base naval de los Estados Unidos en la Bahía de Guantánamo, Cuba, son soldados de rangos inferiores. Los funcionarios administrativos tienen planes diferentes para muchos de estos jóvenes capturados actualmente en la Bahía de Guantánamo: detención indefinida sin juicio. Los funcionarios estadounidenses tomarían esta medida con aquellos prisioneros que pudieran representar algún peligro, incluso si no cuentan con demasiados antecedentes.

"Que pudieran representar algún peligro": esto significa que la conjetura no sólo es la única base para la detención, sino también para una detención indefinida sin juicio. Podríamos simplemente criticar estos hechos diciendo que todo detenido tiene derecho a un juicio. Creo que es lo que hay que decir, y es lo que estoy haciendo. Pero con decirlo no basta, desde el momento en que hay que pensar en lo que significa un juicio para estos nuevos tribunales militares. ¿A qué clase de juicio alguien tiene derecho? Los parámetros de evidencia para estos nuevos tribunales son muy flexibles. Por ejemplo, rumores e informes de segunda mano constituyen una prueba relevante, mientras que en juicios regulares, se trate de cortes civiles o militares, no se les da lugar. Mientras que algunas cortes internacionales de derechos humanos aceptan rumores, lo hacen bajo condiciones en las que se cumple con leyes antirrepresivas –leyes que impiden que un prisionero sea extraditado a países donde pueda obtenerse una confesión por medio de torturas–. En efecto, si uno entiende que un juicio suele ser el lugar donde se puede verificar la veracidad o falsedad de un rumor, donde los informes de segunda mano tienen que ser documentados por medio de pruebas concretas o de lo contrario desechados, entonces la noción misma de juicio se ha transformado, designando ahora un procedimiento que admite explícitamente pruebas insustanciales, y donde el carácter legal y no coercitivo de los medios de interrogación utilizados para obtener un testimonio no

tienen ninguna relación con la aceptabilidad de la información admitida por la corte.

Si en estos juicios la presentación de pruebas se convierte en una farsa, si efectivamente sólo se trata de modos de sortear los requisitos usuales de la prueba legal, entonces estos juicios anulan el sentido mismo de lo que significa un juicio, y lo anulan con mayor eficacia al tomar el nombre de "juicio". Y si consideramos que un juicio es algo a lo que todo sujeto tiene derecho cuando es acusado injustamente por algún organismo encargado de hacer cumplir la ley, tampoco en este sentido se trata de juicios. El Departamento de Defensa afirma explícitamente que estos juicios están diseñados "sólo para talibanes y miembros de Al-Qaeda de alto rango en contra de quienes existan pruebas convincentes de terrorismo o de crímenes de guerra".[9] Éste es el lenguaje del Departamento de Defensa, pero considerémoslo de cerca, desde el momento en que la función autojustificativa y expansiva del poder soberano se vuelve visible en la forma en que la ley no sólo se suspende sino también se despliega como táctica de diferenciación de sujetos con más o menos derechos. Si los juicios se reservan para oficiales de alto rango contra quienes existen pruebas convincentes, entonces esta formulación sugiere que o bien los detenidos de rangos inferiores son aquellos en contra de los que no hay ninguna prueba convincente, o bien, incluso si la hay, estos detenidos no gozan del derecho de escuchar la acusación, de prepararse para el caso o de lograr ser liberados o juzgados a través de algún procedimiento penal. Dado que la noción de "prueba convincente" ha sido efectivamente reescrita para incluir pruebas usualmente no convincentes, tales como rumores e informes de segunda mano, y dado que existe una posibilidad de que los Estados Unidos quieran decir que para el nuevo tribunal militar no

9. Departamento de Defensa, 21 de marzo de 2002.

hay evidencia alguna que pueda resultar convincente en contra de estos miembros, los Estados Unidos están efectivamente admitiendo que ningún rumor o información de segunda mano aportaría pruebas suficientes para condenar a estos miembros de rangos inferiores. Dado también que la Alianza del Norte es la responsable de ceder muchos de los talibanes y miembros de Al-Qaeda detenidos a las autoridades estadounidenses, sería importante saber si esta organización cuenta con una buena base para la identificación de los detenidos antes de que los Estados Unidos decidan detenerlos indefinidamente. Si tal evidencia no existe pero a tales individuos se les niega el derecho a juicio, bien podemos preguntarnos qué valor pueden tener estas vidas para quedar privadas de derechos legales garantizados por la actual ley norteamericana y por leyes internacionales de derechos humanos.

Debido a que no existen pruebas convincentes y a que no existe prueba que pueda ser convincente incluso cuando se autoriza que pruebas no convincentes se vuelvan la norma de un juicio, se sigue que donde no hay pruebas no convincentes, la detención indefinida queda justificada. Incorporando pruebas no convincentes dentro de lo que significa una prueba convincente, el Estado no necesita recurrir a una equivocación para ampliar sus prerrogativas extrajurídicas. Para ser justos, existen precedentes internacionales de casos de detención indefinida sin juicio. Los Estados Unidos citan cortes europeas de derechos humanos que autorizaron a autoridades británicas a detener a militantes irlandeses católicos y protestantes por largos períodos de tiempo si eran "evaluados peligrosos, pero no necesariamente culpables de un crimen". Tienen que ser "evaluados peligrosos", pero esta "evaluación" no es, como se discutió más arriba, un juicio que necesite apoyarse en alguna prueba, un juicio para el que existan ciertos protocolos de evidencia. Tienen que ser juzgados "peligrosos", pero el peligro tiene que entenderse bien claramente como un peligro en un contexto de emergencia nacional. En esos casos citados por el gobierno de Bush, las

detenciones duraban indefinidamente, con tal que "funcionarios británicos" –no cortes jurídicas– examinaran los casos de vez en cuando. Se trata de inspecciones administrativas –revisiones efectuadas por funcionarios que no son parte del Poder Judicial, sino agentes gubernamentales, es decir, administradores designados o burócratas a quienes se les han asignado prerrogativas del Poder Judicial. Igualmente, se trata de tribunales militares en los que los mecanismos de protección han sido suspendidos, lo que significa que pasan a admitir pruebas recogidas por medios ilegales. El proceso de apelación es automático, pero queda dentro del proceso del tribunal militar en el que la palabra final en cuestiones de culpa y de castigo la tiene el Poder Ejecutivo y el despacho del presidente. Esto quiere decir que cualquiera que sea el resultado de estos juicios, puede ser potencialmente revocado o examinado por el Poder Ejecutivo mediante una decisión que no tiene que responder ante nadie ni ante ninguna ley –un procedimiento que efectivamente deja de lado la división de poderes, suspendiendo una vez más el poder vinculante de la Constitución en favor de una ampliación inconsulta del Poder Ejecutivo–.

Por otro lado, el gobierno menciona otro antecedente legal para este tipo de detenciones sin acusación criminal. Observa que esto ocurre todo el tiempo en la práctica de hospitalización involuntaria de enfermos mentales que constituyen un peligro para sí mismos o para otros. Creo que hay que dudar de esta analogía, no sólo porque en una veta protofoucaultiana toma explícitamente la institución mental como modelo para la prisión, sino también porque establece una analogía entre el terrorista sospechoso o el soldado cautivo y el enfermo mental. Cuando se hace una analogía, se presupone la separación de los términos comparados. Pero cualquier analogía también presupone una base de comparación común, y en este caso la analogía funciona en cierto grado metonímicamente. Los terroristas son *como* enfermos mentales porque su mentalidad es incomprensible, porque están fuera de la razón, porque están fuera de la "civilización" –si

tomamos este término como lema de una perspectiva occidental que se define a sí misma en relación con ciertas versiones de racionalidad y que afirma provenir de ellas–. La hospitalización involuntaria es *como* el encarcelamiento involuntario sólo si aceptamos la función carcelaria de la institución mental, o sólo si aceptamos que algunas actividades criminales sospechosas son en sí mismas signos de enfermedad mental. En efecto, tenemos que preguntarnos si efectivamente son sólo determinados actos cometidos por extremistas islámicos lo que se considera fuera de los límites de la razón establecidos por el discurso civilizatorio de Occidente, y no más bien todas y cada una de las creencias y prácticas pertenecientes al Islam lo que se vuelve un signo de enfermedad mental, en la medida en que se apartan de las normas hegemónicas de la racionalidad occidental.

Si los Estados Unidos consideran el encierro forzado de enfermos mentales como un antecedente de detención indefinida, suponen que ciertos parámetros de funcionamiento mental están presentes en ambos ejemplos. Después de todo, a una persona mentalmente enferma la recluyen contra su voluntad, porque de lo que se trata es precisamente de un problema relacionado con su voluntad –un problema por el cual no se la considera capaz de juzgar, elegir y actuar de acuerdo con parámetros de funcionamiento mental aceptables–. ¿Puede decirse que con la representación de los detenidos ocurre lo mismo?[10] El Departamento de Defensa publicó fotos de prisioneros encadenados y de rodillas, con las manos esposadas,

10. Si se detiene a los prisioneros para protegerlos (a ellos y a los demás) de sus desórdenes mentales, entonces resulta paradójico que la salud mental de los prisioneros se haya deteriorado excesivamente durante el primer año y medio de encierro. Se ha informado que dos docenas de prisioneros intentaron colgarse o estrangularse, y que varios efectuaron huelgas de hambre. Aparentemente un hombre que intentó suicidarse se encuentra en estado de coma mientras escribo. Y otro, según alega el *Guardian* del 20 de julio de 2003, murió durante el transcurso de un interrogatorio cuyos procedimientos parecen adecuados a la definición de tortura.

la boca cubierta por máscaras quirúrgicas, los ojos tapados con anteojos negros. Los informes dicen que reciben sedantes, que son obligados a afeitarse la cabeza y que las celdas donde están encerrados en Camp X-Ray eran de 2,5 por 2,5 por 2,3 metros de alto, más grandes de lo programado inicialmente y que, según informa Amnistía Internacional en abril de 2002, son notoriamente más pequeñas de lo que permite la ley internacional. Existía la duda acerca de si la chapa de metal denominada "techo" ofrecía alguna de las condiciones de protección contra el viento y la lluvia asociadas con la función de la arquitectura.

Las fotografías produjeron una protesta internacional porque, tal como lo señaló la Cruz Roja Internacional, la degradación –y la publicidad de la degradación– contravenía la Convención de Ginebra, y porque mostraban individuos anónimos y en estado de abyección, semejantes a animales enjaulados. En efecto, las propias palabras del secretario de Defensa Donald Rumsfeld en conferencia de prensa parecen corroborar esta perspectiva según la cual los detenidos no son como otros seres humanos en guerra, y que en este sentido no son "castigables" para la ley, sino merecedores de una reclusión forzada inmediata y sostenida. Cuando le preguntaron por qué estos prisioneros iban a quedar forzosamente retenidos sin juicio, explicó que si no quedaran detenidos, volverían a matar. Rumsfeld da a entender que la reclusión es lo único que les impide matar, que son seres cuya tendencia es matar: tal es lo que harían sin ninguna duda. ¿Son puras máquinas de matar? Si son puras máquinas de matar, entonces no son seres humanos con funciones cognitivas con derecho a juicio, al proceso correspondiente, a conocer y a entender de qué son acusados. Son algo menos que humanos, que de algún modo asumen forma humana. Representan, de alguna manera, una equivocación de lo humano, lo que explica en buena parte el escepticismo acerca de la aplicabilidad de leyes y derechos.

El supuesto peligro que estos prisioneros representan es un peligro diferente del que podría probarse en una corte

legal y repararse por medio de un castigo. En la conferencia de prensa del 21 de marzo de 2001, el fiscal general Haynes, del Departamento de Defensa, contesta la pregunta de un periodista de un modo que confirma que este equívoco está funcionando en su pensamiento. Un periodista anónimo, preocupado por los tribunales militares, pregunta: si alguien queda absuelto de un crimen por este tribunal, ¿será liberado? Haynes contestó:

> Si tuviera lugar un juicio ahora mismo, es concebible que alguien pueda ser juzgado y absuelto del cargo, pero podría no ser automáticamente liberado. La gente que tenemos detenida, por ejemplo, en la Bahía de Guantánamo, Cuba, son combatientes enemigos que [*sic*] capturamos en el campo de batalla tratando de hacerles daño a soldados norteamericanos o aliados, y son gente peligrosa. Por el momento, no vamos a liberar a ninguno de ellos al menos que encontremos que no reúnen dichos criterios. En algún momento en el futuro...

El periodista lo interrumpió, diciendo: "Pero si [no se puede] condenarlos, si no se puede declararlos culpables, ¿podemos seguir diciéndoles que son peligrosos aunque no podamos condenarlos, y continuar encarcelándolos?". Luego de algunas idas y vueltas, Haynes se acercó al micrófono y explicó que "la gente que está en Guantánamo está detenida por una razón específica que no se relaciona con ningún crimen en particular. No están detenidos –no están siendo detenidos sobre la base de que son necesariamente criminales–". No serán liberados a menos que los Estados Unidos encuentren que "no reúnen dichos criterios", pero no está claro qué criterios están funcionando en la observación de Haynes. Si los nuevos tribunales militares son los que dictan dichos criterios, entonces no hay garantía de que los prisioneros sean liberados en el caso de absolución. Los prisioneros absueltos por el juicio podrían todavía ser "evaluados peligrosos" –un juicio que ahora no depende de criterios establecidos–. Establecer la peligrosidad no es lo mismo que establecer una culpa y, en la perspectiva

de Haynes, repetida posteriormente por portavoces administrativos, el poder del Ejecutivo para considerar peligroso a un detenido sustituye cualquier determinación de culpa o inocencia establecida por un tribunal militar.

Debido a este enfoque tan particular de los nuevos tribunales militares (que ya son ilegítimos), puede observarse que se trata de tribunales cuyas normas de evidencia se apartan radicalmente tanto de las normas para cortes civiles como de los protocolos existentes para cortes militares. Serán utilizados para juzgar sólo a algunos detenidos, y será el despacho del presidente el que decidirá quién reúne los requisitos para estos tribunales militares secundarios y qué cuestiones de culpa e inocencia residen finalmente en el Poder Ejecutivo. Si un tribunal militar absuelve a alguien, dicha persona puede todavía ser juzgada peligrosa, lo que quiere decir que el veredicto del tribunal puede ser recusado por la determinación extrajurídica de peligrosidad. Dado que el tribunal militar es en sí extrajurídico, parece que estamos asistiendo a la multiplicación de un principio de soberanía de Estado que no conoce límites. A cada paso, el Poder Ejecutivo decide la forma del tribunal, nombra a sus miembros, determina la elegibilidad de quienes van a ser juzgados y asume el poder sobre la decisión final, impone el juicio selectivamente y prescinde de procedimientos convencionales de prueba. Y lo justifica por medio de un recurso, a saber, la determinación de una "peligrosidad" que sólo él está en posición de decidir. Un cierto nivel de peligrosidad pone a un ser humano afuera de los límites de la ley, incluso afuera de los límites de un tribunal militar, convirtiéndose en una posesión del Estado, indefinidamente detenible. Lo que cuenta como "peligroso" es lo que el Estado considera peligroso. Así, una vez más, el Estado determina lo que es peligroso y, al hacerlo, establece las condiciones de apropiación y usurpación de la ley, una noción de ley que ya ha sido usurpada por un trágico remedo de juicio.

Si una persona es simplemente juzgada peligrosa, entonces deja de ser un problema decidir si cometió algún acto cri-

minal. En efecto, "evaluar" que alguien es peligroso constituye un juicio no fundamentado que en estos casos funciona para sustituir un veredicto para el que se requiere pruebas. La licencia para tildar, categorizar y detener únicamente sobre la base de sospechas que esta operación de "evaluación" expresa resulta potencialmente enorme. Ya la hemos visto funcionando en la identificación racial, en la detención de miles de residentes árabes o de ciudadanos árabe-norteamericanos, a menudo sólo sobre la base del apellido, en el acoso de un gran número de ciudadanos norteamericanos y no norteamericanos en las fronteras de inmigración debido a que algún oficial "percibe" alguna potencial dificultad, en los ataques en calles de los Estados Unidos a individuos descendientes de árabes, y en la persecución de profesores árabe-norteamericanos en las universidades. Cuando Rumsfeld hace entrar a los Estados Unidos en periódicos estados de pánico o de "alerta", no le dice a la población de qué tiene que cuidarse, sino sólo que preste mayor atención a cualquier actividad sospechosa. Este pánico sin objeto se traduce demasiado rápidamente en sospechas de toda persona de piel oscura, especialmente aquellos que son árabes o que parecen serlo para una población no siempre bien versada en distinciones visuales entre, digamos, sikhs y musulmanes o, incluso, entre sefaradíes o árabe-judíos y pakistaní-norteamericanos. Aunque se lo considere una prerrogativa del Estado, "evaluar" a alguien como peligroso puede fomentar puntos de vista prejuiciosos y reforzar miradas y juicios racistas en nombre de la seguridad nacional. La orden de este gobierno de elevar al máximo el estado de alerta ha convertido a la población islámica o tomada por islámica en un blanco, de lo que resulta que la población árabe de los Estados Unidos se vuelve visualmente perseguida, mirada con recelo, vigilada, acosada y monitoreada por un grupo de ciudadanos que se perciben a sí mismos como soldados en la guerra contra el terrorismo. ¿Qué clase de cultura pública se está creando cuando esta "contención indefinida" se lleva a cabo fuera de las paredes de la prisión, en el subte, en los

aeropuertos, en la calle, en el trabajo? Un restaurante de comida árabe atendido por libaneses cristianos que no exhibe la bandera norteamericana se convierte inmediatamente en sospechoso, como si en los meses posteriores al 11 de septiembre de 2001 dejar de colgar la bandera fuera un signo de simpatía con Al-Qaeda –una conclusión sin ninguna justificación, pero que sin embargo en este momento gobierna la cultura pública y los intereses comerciales–.

Si una persona o un grupo son considerados peligrosos, y no es necesario probar ningún acto peligroso para establecer la verdad de este hecho, entonces el Estado convierte a esa población detenida en peligrosa, privándola unilateralmente de la protección legal que le corresponde a cualquier persona sujeta a leyes nacionales e internacionales. Se trata ciertamente de personas no consideradas como sujetos, de seres humanos no conceptualizados dentro del marco de una cultura política en la que la vida humana goza de derechos legales y está asegurada por leyes –seres humanos que por lo tanto no son humanos–.

La evidencia de esta desrealización de lo humano puede observarse en las fotos de cuerpos encadenados en Guantánamo que hizo circular el Departamento de Defensa. En vez de ocultarlas, el Departamento de Defensa las publicó abiertamente. Pienso que estas fotos se publicaron para mostrar la derrota, como reverso de la humillación nacional, como marca de una venganza exitosa. No se trata de fotografías filtradas en la prensa por alguna organización de derechos humanos o por algún medio preocupado por la situación. La respuesta internacional fue sin duda desconcertante, ya que en lugar de un triunfo moral, mucha gente, entre ella parlamentarios ingleses y activistas de derechos humanos europeos, vieron en las fotos una aberración moral. En lugar de una reparación moral, muchos vieron allí venganza, crueldad y desprecio nacionalista por convenciones internacionales. Así fue como varios países pidieron que sus ciudadanos fueran devueltos para ser juzgados.

Pero hay algo más en esta degradación que pide ser leído. Se trata de una reducción de estos seres humanos al estatus de animales, donde lo animal representa la falta de control, la necesidad de contención absoluta. Es importante recordar que esta bestialización de lo humano tiene poco o nada que ver con animales concretos, ya que se trata de una representación de lo animal en contra de la cual se define lo humano. Incluso si, como resulta lo más probable, alguna o todas estas personas tuvieran intenciones violentas, incluso si han estado envueltas en actos violentos y han asesinado a otras personas, existen modos de tratar a asesinos de acuerdo con leyes criminales e internacionales. Sin embargo, el lenguaje que usan los Estados Unidos para describirlos sugiere que se trata de personas excepcionales, que directamente no se trata de personas, que deben estar recluidas para que no maten, que son reductibles al simple deseo de matar, y que el código criminal e internacional en uso no es aplicable a dichos seres.

El tratamiento de estos prisioneros se considera como una continuación de la guerra, no como una cuestión de posguerra que implica un juicio y castigo apropiados. Su reclusión detiene los asesinatos. Si no estuvieran detenidos por la fuerza, al primer llamado que reciban comenzarían a matar allí mismo. Son seres que están en guerra permanente y perpetua. Tal vez los líderes de Al-Qaeda se expresan de ese modo –muchos claramente lo hacen–, pero esto no significa que cada individuo detenido represente esta posición, o que se encuentre especialmente interesado en la continuación de la guerra. De hecho, informes recientes, incluso de parte del equipo de investigadores en Guantánamo, sugiere que muchos de los detenidos estaban sólo tangencial o transitoriamente interesados en la guerra.[11] Otros informes de la prima-

11. "Some Detainees Held on Guantánamo Are Young Foot Soldiers Caught Up in the Afgan War, US Officials Say", *Associated Press*, 29 de marzo de 2002.

vera de 2003 dejan claro que muchos detenidos son menores, entre los trece y dieciséis años. Incluso el general Dunlavey, que admitió que no todos los detenidos eran asesinos, sostiene todavía que el riesgo de liberarlos es demasiado alto. Rumsfeld citó como argumento a favor de la detención forzada la sublevación en prisiones de Afganistán en la que los prisioneros consiguieron apoderarse de armas e iniciaron una batalla dentro de la prisión. En este sentido, la guerra no ha terminado; todavía existe la posibilidad de una batalla en prisión y existe la orden de reclusión física, de tal modo que la prisión de posguerra se vuelve un lugar donde la guerra continúa. Parecería que las reglas que rigen el combate siguen vigentes, pero no las reglas que rigen el tratamiento de prisioneros apartados de la guerra.

Cuando le preguntaron al fiscal general Haynes si "sería de hecho capaz de tener a esa gente por años sin ningún cargo, simplemente retirada de circulación, aun si no están acusados de nada", contestó: "Tenemos el derecho de hacerlo, y no creo que nadie pueda discutir que podamos detener al enemigo mientras dure el conflicto. El conflicto sigue desarrollándose, *sin un final a la vista por ahora*" (el destacado es mío).

Si la guerra es en contra del terrorismo y la definición de terrorismo se amplía hasta incluir cualquier caso cuestionable de conflicto global, ¿cómo puede la guerra tener fin? ¿Se trata, por definición, de una guerra sin fin, dada la vaguedad de términos como "terrorismo" y "guerra"? Aunque las fotos hayan sido publicadas como un signo del triunfo norteamericano y aparentemente señalan la finalización de la guerra, está claro que mientras el bombardeo y el conflicto armado continúen en Afganistán, la guerra no terminó, por lo que las fotografías, la degradación y la detención indefinida siguen siendo todavía actos de guerra. En efecto, la guerra parece haber establecido un estado de emergencia nacional más o menos permanente y el derecho soberano de autodefensa excede cualquier recurso a la ley.

El ejercicio del poder soberano está vinculado con el estatuto extrajurídico de estos actos de habla oficiales, que se vuelven el medio por el cual se extiende el poder soberano. Cuanto más equívocos sea capaz de producir, más efectivamente incrementa su poder al servicio aparente de la justicia. Estas declaraciones oficiales son también actos mediáticos, una forma de discurso estatal que establece un dominio de enunciados oficiales distintos del discurso legal. Cuando muchas organizaciones y países preguntaron si los Estados Unidos estaban respetando los protocolos de la Convención de Ginebra sobre el tratamiento de prisioneros de guerra, el gobierno ofreció una respuesta equívoca. Sostuvo que los prisioneros de Guantánamo estaban siendo tratados de un modo "acorde con" la Convención de Ginebra, y no dijo que los Estados Unidos se consideraran obligados a respetar la ley o que esta ley fuera para los Estados Unidos de carácter obligatorio. En los últimos años, en varias ocasiones los Estados Unidos han declarado el poder de la Convención de Ginebra como no vinculante. Un buen ejemplo es la declaración que en apariencia respeta la Convención, es decir, que los Estados Unidos están actuando de modo *consecuente con* la Convención o, alternativamente, que los Estados Unidos actúan *de acuerdo con el espíritu* de los Acuerdos de Ginebra. Decir que los Estados Unidos actúan de modo *consecuente con* los acuerdos es decir que los Estados Unidos actúan de modo tal que no contradice los acuerdos, pero no dice que los Estados Unidos, como firmantes de los acuerdos, se consideren *sometidos a* los acuerdos. Reconocerlo significaría reconocer los límites que los acuerdos internacionales imponen a los reclamos de soberanía nacional. Actuar "consecuentemente" con los acuerdos supone que uno todavía se reserva el derecho de determinar sus propios actos y que considera que dichos actos son compatibles con los acuerdos, pero que rechaza la noción de que los propios actos estén sujetos a los acuerdos. Las cosas empeoran cuando vemos que ciertos derechos establecidos por los Acuerdos de Ginebra, artículo 3, tales como

el derecho de un prisionero de guerra a la defensa, a ser informado del crimen del que se lo acusa, a que su caso sea considerado oportunamente por una corte regularmente constituida, a apelar y a una oportuna repatriación, no están siendo respetados ni está en los planes de nadie hacerlo. Las cosas se vuelven más controvertidas, pero tal vez finalmente más claras, cuando escuchamos que *ninguno* de los detenidos en Guantánamo va a ser considerado prisionero de guerra de acuerdo con la Convención de Ginebra, ya que ninguno de ellos forma parte de "ejércitos regulares". Bajo presión, el gobierno de Bush concedió que los talibanes estaban bajo la protección de la Convención de Ginebra, porque eran representantes del gobierno afgano, pero que aun así no tenían derecho a la condición de prisioneros de guerra bajo tal acuerdo. En efecto, el gobierno finalmente dijo con claridad que los Acuerdos de Ginebra no habían sido pensados para tratar con este tipo de guerra, y por lo tanto sus estipulaciones acerca de quién puede y quién no puede ser considerado un prisionero de guerra, quién puede acceder a dicha condición, son anacrónicas. El gobierno descarta así los acuerdos por anacrónicos, pero afirma estar actuando de manera consecuente con ellos.

Cuando una indignación más o menos generalizada surgió como respuesta a la publicación de las fotos de los cuerpos encadenados en Guantánamo, los Estados Unidos afirmaron que estaban tratándolos humanitariamente. La palabra "humanitariamente" fue utilizada en repetidas ocasiones, junto con la afirmación de que los Estados Unidos estaban actuando de manera consecuente con la Convención de Ginebra. Es importante reconocer que una de las tareas de la Convención de Ginebra fue establecer los criterios para determinar lo que se considera un tratamiento humanitario de un prisionero de guerra. En otras palabras, una de sus tareas fue la de buscar establecer un acuerdo internacional acerca de lo que se entiende por "tratamiento humanitario" y estipular qué condiciones deben reunirse antes de que pueda decirse con certeza que se ha cumplido con un tratamiento humanitario. El

término "tratamiento humanitario" recibió entonces una formulación legal, y el resultado fue establecer un conjunto de condiciones que, de ser satisfechas, constituyen un tratamiento humanitario. Cuando los Estados Unidos dicen entonces que están tratando a estos prisioneros humanitariamente, utilizan la palabra a su propio modo y para sus propios fines, pero no aceptan que los Acuerdos de Ginebra establezcan el modo como el término puede ser legítimamente aplicado.[12] En efecto, se retiran de los acuerdos en el mismo momento en que afirman estar actuando en forma consecuente con ellos. En el momento en que afirman estar actuando en forma consecuente con los acuerdos, los Estados Unidos sostienen efectivamente no estar regidos por ellos. Igualmente, si los Estados Unidos afirman reconocer que los talibanes sean tratados de acuerdo con la Convención de Ginebra, pero sostienen que los soldados talibanes no gozan de los derechos de un prisionero de guerra, están efectivamente cuestionando el carácter obligatorio de los acuerdos. Dado que los acuerdos sostienen que debe establecerse un tribunal competente para determinar el estatus de prisionero de guerra, y que todo prisionero debe ser tratado como prisionero de guerra hasta el momento en que dicho tribunal determine lo contrario, y dado que los Estados Unidos no han dispuesto de tales tribunales y han tomado esta determinación unilateralmente, los Estados Unidos desconocen una vez más los términos del acuerdo. Como resultado, el "reconocimiento" de que los talibanes están protegidos por un acuerdo que los Estados Unidos no consideran obligatorio, no tiene de hecho ningún valor –especialmente mientras continúen negándoles la condición de prisioneros de guerra a aquellos que notoriamente dicen reconocer–.

12. Para un excelente análisis del criterio para determinar el tratamiento humanitario y su aplicación a las prisiones de Guantánamo, véase *Human Rights Watch Backgrounder*, 29 de enero de 2002.

Podemos ver que los actos de habla suenan oficiales al mismo tiempo que desafían la ley, haciendo un uso de la ley sólo para tergiversarla y finalmente suspenderla, haciendo incluso un uso arbitrario de la ley para elaborar el ejercicio de la soberanía. Y no es que la soberanía exista como una posesión que puede decirse que los Estados Unidos "tienen" o un domino del que pueda decirse que "ocupan". La gramática aquí nos vence. La soberanía es lo que se produce tácticamente por medio de los mecanismos de su propia justificación. Y este mecanismo, en esta circunstancia, se activa una y otra vez o bien relegando la ley a instrumento del Estado o bien suspendiendo la ley de acuerdo con los intereses del Poder Ejecutivo del Estado. Relegando la ley a instrumento del Estado y suspendiendo la ley en beneficio de los intereses del Estado, los Estados Unidos muestran desprecio por su propia Constitución y los protocolos del derecho internacional. Cuando un periodista les preguntó a funcionarios del Departamento de Defensa por qué se necesitaba un sistema de tribunales militares, si ya existían cortes civiles y militares, respondieron que necesitaban otro "instrumento", dadas las nuevas circunstancias. La ley no es aquello a lo que el Estado está sujeto ni aquello que distingue entre un acto de gobierno legítimo e ilegítimo; la ley es entendida expresamente como un instrumento, un dispositivo de poder que puede aplicarse y suspenderse a voluntad. La soberanía consiste hoy por hoy en la aplicación variable de la ley, en su tergiversación y en su suspensión. Bajo su forma actual, constituye una relación de explotación de la ley, instrumental, desdeñosa, sustitutiva, arbitraria.

En febrero de 2002, en C-SPAN, Rumsfeld parecía exasperado por cuestiones legales acerca de Guantánamo, que en ese momento se centraban en el tratamiento humanitario y en la condición de prisionero de guerra. En repetidas ocasiones, Rumsfeld se refirió a objetivos militares y públicos fundamentales para justificar el tratamiento de los prisioneros en Cuba. Acercándose al micrófono, exclamó que sólo trataba

de mantener a esa gente apartada de las calles y de las plantas nucleares, así no mataban más gente –gente que debe ser detenida para evitar que mate–. Como respuesta a la pregunta de si los detenidos iban a ser o no acusados de algún crimen, si podían tener alguna expectativa de juicio, pensaba que era razonable que la tuvieran, pero que no podía asegurar nada a tal efecto. Una vez más, no consideraba que el Departamento de Defensa estuviera de algún modo obligado a hacerlo después de que un conflicto concluye o, incluso, que debía comprometerse a cumplir con la ley internacional haciendo de ella una obligación estricta y un derecho incondicional. Era "perfectamente razonable" mantenerlos alejados de las calles, dijo, así no mataban más gente. Así, eso que parece perfectamente razonable hacer es la base de lo que él y el gobierno están haciendo, y la "ley" está seguramente allí para ser consultada –tal como las convenciones internacionales están allí como una especie de modelo, pero no como un marco de acción obligatorio–. La decisión es autónoma, fuera de la ley, observando la ley, considerándola, consultándola, incluso a veces, en ocasiones, actuando en forma compatible con ella. Pero la decisión es en sí misma extrajurídica, y se considera justificada como tal. De hecho, la ley parece molestarlo. Respondiendo a todas esas preguntas acerca de derechos y obligaciones legales, Rumsfeld señaló que dejaría esas cuestiones a otros que no hubieran abandonado la facultad de leyes, como él. Y entonces se rió, como si una loable prueba de su masculinidad norteamericana se hubiera hecho repentinamente pública. El "Vivo o muerto" del eslogan de Bush aplicado a Osama bin Laden resume bien esta exhibición de fuerza indiferente a la ley, y en esta situación, Rumsfeld parece continuar con esta tradición de *cowboy* custodio de la justicia.

Rumsfeld no se preocuparía por las chapas metálicas que sirven de techo en las celdas donde se encuentran los prisioneros. Después de todo, Rumsfeld dijo con gran seriedad que él estuvo en Cuba y que el tiempo era hermoso. Y entonces, como si estas cuestiones legales fueran mosquitos zum-

bando alrededor un día de calor en Cuba, dijo: "No soy abogado. No me ocupo de aspectos legales".

Así que no se ocupa de aspectos legales, pero hay que decir que, en general, una gran cantidad de decisiones han sido tomadas sin preocuparse por aspectos legales. Bush expresó este sentimiento unos días más tarde afirmando con aire de desdén y exasperación que revisaría todos los "legalismos" antes de tomar una decisión final acerca de la condición de los detenidos en Guantánamo. Lo que funciona en estas declaraciones es la presunción de que detención y proceso legal son actividades separables, que la detención es el objetivo del Departamento de Defensa y que el proceso legal corresponde a alguna otra instancia. De este modo, la cuestión es si se trata de combatientes ilegales que no luchan dentro de ejércitos regulares, tal como sostienen los Estados Unidos, o si se trata de una detención ilegal, tal como la perspectiva del derecho internacional parece sugerir. Es como si todo el conflicto tuviera lugar en una esfera extrajurídica o, más bien, como si el dominio extrajurídico en el que tienen lugar estas detenciones y supuestos juicios produjera una experiencia del "como si" que constituye un duro golpe para la interpretación corriente de la ley. Cuando le preguntaron si esa gente había sido acusada de algo, la confusión de Rumsfeld –y aquí no se trata de su confusión, sino de una confusión que atraviesa todo el plan de detención– es reveladora: "Bueno, sí", contestó vacilando, "han sido acusados". Y entonces, como si se hubiera dado cuenta de que ese término podía llegar a tener un significado técnico, revisó su afirmación explicando que "habían sido *encontrados* disparando", enfatizando la palabra "encontrados". Por supuesto, no "encontrados" en el sentido legal de "encontrados o declarados culpables", sino sólo "encontrados" en el sentido de "hallados" por alguien, algún representante de la Alianza del Norte probablemente, que afirma haberlos visto o haberse enterado del hecho, de modo que cierto equívoco tiene lugar entre el uso legal y no legal de "encontrar". El hecho es que estos individuos están siendo detenidos sin ha-

ber sido acusados de algún crimen o haber tenido acceso a abogados para preparar su propia defensa. No parece importante que existan normas que regulen la detención legítima de prisioneros de guerra. Sí es importante, aparentemente, advertir las consecuencias de tener potenciales asesinos sueltos, caminando por la calle. Si la ley es un estorbo, si la ley exige que se presenten cargos y se aporten pruebas dentro de un determinado plazo, entonces existe la posibilidad de que actuar en conformidad con la ley sea un obstáculo para cumplir con el objetivo de la detención más o menos permanente de "sospechosos" en nombre de la seguridad nacional.

De este modo, estos prisioneros que no son prisioneros serán juzgados, si es que van a ser juzgados, de acuerdo con normas que no son leyes norteamericanas constitucionalmente definidas ni pertenecen a ningún código internacional reconocible. Bajo la Convención de Ginebra, los prisioneros tendrían derecho a juicios de acuerdo con las mismas normas que se aplican a los soldados norteamericanos a través de cortes marciales o civiles, y no a través de tribunales militares como los que propuso el gobierno de Bush. Las regulaciones actuales para los tribunales militares establecen la pena de muerte con el acuerdo de todos los miembros del tribunal. Sin embargo, el presidente podrá decidir este castigo unilateralmente en el transcurso de una instancia final de deliberación donde el Ejecutivo evalúa y cierra el caso. ¿Hay algún plazo establecido para que este procedimiento judicial tan particular deje de existir? En respuesta a un periodista que preguntó si el gobierno no estaba creando procedimientos de carácter permanente, "como un sistema judicial extra creado por el Poder Ejecutivo", el fiscal general Haynes señaló que "las normas para los tribunales [...] no establecen ningún término [...]. Sólo puedo decir que la guerra, creemos, durará por algún tiempo".

Podemos concluir afirmando que las políticas del gobierno deben cumplir con las leyes vigentes. De algún modo, ése es en parte mi reclamo. Pero también hay un problema con la

ley, desde el momento en que deja abierta la posibilidad de su propia suspensión y, en el caso de la Convención de Ginebra, concede derechos "universales" sólo a aquellos combatientes arrestados que pertenezcan a Estados-naciones "reconocidos", pero no a todos los pueblos. Los Estados-naciones reconocidos son los signatarios de la Convención. Esto significa que los pueblos sin Estado o aquellos que pertenecen a Estados emergentes, "anómalos" o mayormente no reconocidos, carecen de protección. La Convención de Ginebra forma parte de un discurso civilizatorio y en ningún lado afirma el derecho de protección contra la degradación y la violencia ni el derecho a un juicio justo como derechos universales. Otros pactos internacionales lo hacen explícitamente, y muchas organizaciones de derechos humanos han discutido si puede y debe darse por sentado que la Convención de Ginebra tenga aplicación universal. El Comité Internacional de la Cruz Roja lo ha planteado públicamente (8 de febrero de 2002). Kenneth Roth, director de Human Rights Watch, expresó claramente que tales derechos corresponden a los prisioneros de Guantánamo (28 de enero de 2002), y el memorándum de Amnistía Internacional al gobierno de los Estados Unidos (15 de abril de 2002) deja claro que cincuenta años de leyes internacionales permiten establecer la presunción de universalidad, codificada claramente en el artículo 9.4 del Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos, ratificado por los Estados Unidos en 1992. La Comisión Internacional de Juristas efectuó declaraciones semejantes (7 de febrero de 2002) y el panel de derechos humanos de la Organización de los Estados Americanos también (13 de marzo de 2002), secundada por el Centro de Derechos Constitucionales (10 de junio de 2002). El recurso exclusivo a la Convención de Ginebra, redactado en 1949, como documento de referencia en esta área resulta entonces de por sí problemático. La noción de "universalidad" que contiene ese documento tiene un alcance restrictivo: se consideran sujetos dignos de protección sólo aquellos que pertenecen a Esta-

dos-naciones reconocidos dentro de estos términos. De este modo, la Convención de Ginebra se ocupa entonces de establecer y aplicar un criterio selectivo a la cuestión de quién merece protección según sus cláusulas y quién no. La Convención de Ginebra permite suponer que ciertos prisioneros podrían *no* estar protegidos por sus estatutos. Privilegiando claramente a prisioneros de guerras entre Estados reconocidos, deja sin protección a los que no pertenecen a Estado alguno, impidiéndoles el acceso a sus derechos a todos aquellos que provengan de organizaciones políticas no reconocidas.

En efecto, en la medida en que la Convención de Ginebra sienta las bases para la distinción entre combatientes legales e ilegales, distingue entre violencia legítima e ilegítima. La violencia legítima corresponde a Estados reconocibles o a "países", tal como lo dijo Rumsfeld, y la violencia ilegítima es la que precisamente corresponde a los que no poseen territorio, Estado o cuyos Estados no se consideran dignos de reconocimiento por parte del resto de los Estados ya establecidos. En el clima actual, podemos ver cómo se intensifica esta formulación cuando varias formas de violencia política son denominadas "terrorismo" no porque existan rasgos de violencia que permitan diferenciar una forma de otra, sino como un modo de caracterizar la violencia ejercida por o en nombre de autoridades que los Estados establecidos no consideran legítimas. Como resultado de ello, nos encontramos con el absoluto repudio de la Intifada palestina calificada como "terrorismo" por Ariel Sharon, cuyo uso de la violencia estatal para destruir hogares y vidas es por cierto extremo. El uso del término "terrorismo" funciona entonces para deslegitimar ciertas formas de violencia cometidas por entidades políticas no centralizadas estatalmente, al mismo tiempo que sanciona la respuesta violenta de los Estados establecidos. Obviamente, ésta ha sido por largo tiempo la táctica de los Estados coloniales para controlar y contener a los palestinos y a los católicos irlandeses, y también fue el caso del Congreso Nacional Africano, en Sudáfrica, durante el *apartheid*. Sin

embargo, la nueva forma que está tomando este argumento y la condición naturalizada que asume sólo sirven para empeorar las consecuencias enormemente perjudiciales para la lucha palestina por la autodeterminación. Israel saca partido de esta formulación no respondiendo ante ninguna ley al mismo tiempo que se considera ejerciendo una legítima autodefensa gracias al estatus de violencia estatal de sus acciones. En este sentido, el marco de conceptualización de la violencia global es tal que "terrorismo" se convierte en el nombre para describir la violencia de lo ilegítimo, mientras que la guerra legal se vuelve la prerrogativa de aquellos Estados que gozan de reconocimiento internacional como Estados legítimos.

El hecho de que estos prisioneros sean percibidos como puros receptáculos de violencia, tal como afirmaba Rumsfeld, sugiere que no se convierten en violentos por las mismas razones que otros sujetos politizados, que su violencia es de algún modo constitutiva, no fundamentada e infinita, si no innata. Más que violencia, se la considera terrorismo, concebido como una acción sin fines políticos o que no puede ser leída políticamente. Surge, según dicen, de fanáticos, de extremistas que no defienden ninguna posición porque se encuentran fuera de la "razón", sin formar parte de una comunidad humana. Que se trate de extremismo islámico o de terrorismo significa simplemente que se lleva hasta un extremo el grado de deshumanización que el orientalismo ya había efectuado, de modo que el carácter singular y excepcional de este tipo de guerra la exime de cualquier presunción y garantía de universalidad y de civilización. El hecho de que la misma condición humana de los prisioneros sea puesta en cuestión es un signo de que estamos usando un marco demasiado estrecho para concebir lo humano, y que no logramos expandir nuestro modo de pensar los derechos humanos para incluir a aquellos cuyos valores bien pueden poner a prueba nuestros propios límites. A esta altura, la figura del extremismo islámico es demasiado reduccionista, reveladora de una extrema ignorancia acerca de las diversas formas sociales y políticas que toma el

Islam –las tensiones, por ejemplo, entre sunnitas y chiítas musulmanes–, tanto como del amplio espectro de prácticas religiosas que tienen un escaso alcance político, tales como las prácticas *da'wa* en las mezquitas, o cuyos efectos políticos conducen al pacifismo.

Si asumimos que todo aquel que sea humano va a la guerra como nosotros y que esto es parte de lo que permite reconocerlo como humano, o que la violencia de la que somos responsables es violencia que cae dentro del campo de lo que se reconoce como humano, pero la violencia del otro no se reconoce como una acción humana, estamos pensando entonces lo humano a partir de un marco cultural limitado y limitante. No hay ninguna razón para rechazar el término "humano", pero hay razones para preguntar cómo funciona, qué es lo que reprime y lo que a veces permite pensar. Ser humano significa muchas cosas, una de las cuales es que somos la clase de seres que debe vivir en el mundo donde ocurren y ocurrirán choques de valores, y que estos choques son un signo de lo que es una comunidad humana. El modo como manejamos estos conflictos va a ser un signo de nuestra humanidad –una humanidad en gran medida en formación–. *Una prueba de nuestra propia humanidad es si en momentos de violencia e incomprensión, cuando pensamos precisamente que otros han quedado excluidos de la comunidad humana tal como la conocemos, vamos a continuar o no imponiendo una concepción universal de los derechos humanos*. Nos equivocamos entonces si tomamos una única definición de lo humano o un único modelo de racionalidad como rasgo distintivo de lo humano, y lo extrapolamos entonces a cada una de sus varias manifestaciones culturales. Dicha vía nos llevaría a preguntarnos si algunos humanos que no ejemplifican la razón y la violencia tal como las definimos son todavía humanos, o si son "excepciones" (Haynes), "únicos" (Hastert) o "gente realmente mala" (Cheney) que plantean un caso límite de lo humano –una vía en la que hasta el momento no hemos tenido éxito–. Discutir lo que para algunos funciona como un caso límite de lo humano es un desa-

fío para volver a pensar lo humano. Y la tarea de volver a pensar lo humano forma parte de una extensa jurisprudencia sobre derechos humanos con una larga trayectoria democrática. No debería sorprendernos la existencia de marcos raciales y étnicos que producen lo que actualmente se reconoce como humano. Una operación crítica de cualquier cultura democrática es oponerse a ellos haciendo visible una serie de marcos disonantes y coincidentes, aceptando los desafíos de una traducción cultural –especialmente los que surgen del contacto con aquellos cuyas creencias y valores interpelan los nuestros a niveles fundamentales–. Y no es que "nosotros" tengamos una idea común de lo que es humano, pues los norteamericanos están marcados por varias tradiciones –incluido el Islam en sus varias formas–. Así, cualquier autorreflexión radicalmente democrática tendrá que conformarse a la heterogeneidad de los valores humanos. No se trata de un mero relativismo minando argumentos universales, sino de la condición por la cual podrá articularse una concepción concreta y amplia de lo humano –un modo en el que concepciones limitadas de lo humano, provincianas e implícitamente raciales y religiosas, deberán retroceder ante concepciones más amplias de lo que consideramos ser como comunidad global–. Todavía no hemos evaluado todas esas posibilidades y, en este sentido, la ley de derechos humanos tiene todavía que pensar el significado cabal de lo humano. Podríamos decir que la tarea pendiente de los derechos humanos consiste en volver a concebir lo humano, cuando se descubre que su supuesta universalidad carece de alcance universal.

La cuestión de quién será tratado humanamente presupone que primero tenemos que establecer la cuestión de quién cuenta y quién no cuenta como humano. Y aquí es donde el debate acerca de la civilización occidental y el Islam no es un mero o exclusivo debate académico –una búsqueda espuria de orientalismo por parte de los émulos de Bernard Lewis y Samuel Huntington que periódicamente producen relatos

monolíticos de "Oriente" donde los valores del Islam contrastan con los valores de la "civilización" occidental–. En este sentido, "civilización" es un término que funciona en oposición a una concepción expansiva de lo humano –un término para el que no hay más lugar en el interior de un internacionalismo que tome seriamente la universalidad de los derechos–. Como término y como práctica, la "civilización" funciona produciendo lo humano en forma diferencial al ofrecer una norma culturalmente limitada para aquello que se supone que es lo humano. No es sólo que algunos humanos son tratados como humanos mientras otros resultan deshumanizados; más bien, la deshumanización se vuelve la condición para la producción de lo humano hasta el punto de que una civilización "occidental" se considera por encima y enfrentada a una población entendida, por definición, como ilegítima, si es que no dudosamente humana.

Una noción espuria de civilización da la medida de lo que se define como humano, al mismo tiempo que produce el campo de lo espectralmente humano, de lo informe –esa esfera de vida extrahumana y extrajurídica donde aspirantes a lo humano permanecen detenidos, obligados a vivir y a morir–. No sólo el tratamiento inhumano de los prisioneros de Guantánamo da testimonio de esta franja de seres percibidos políticamente como indignos de acceder a derechos humanos básicos. También está presente en algunos de los marcos legales mediante los cuales buscamos establecer algún tipo de responsabilidad para el tratamiento inhumano, de modo tal que la brutalidad, revisada y desplazada, se continúa en, por ejemplo, las medidas procesales extrajurídicas contra el crimen. Podemos ver aquí el funcionamiento de un mecanismo procesal arbitrario fuera de la ley, paralelo a la constitución de la prisión como espacio de intensificación de tácticas de gobierno no sujetas a ninguna ley –tácticas que no contemplan ningún juicio, condena o derechos para los prisioneros–. Vemos, en efecto, el esfuerzo por crear un sistema judicial secundario y una esfera de detención ilegal que transforma a

la prisión en una esfera extrajurídica sostenida por el poder extrajudicial del Estado.

Esta nueva configuración del poder requiere un nuevo marco teórico o al menos una revisión de los modelos de que ya disponemos para pensar el poder. El hecho de un poder extrajurídico no es nuevo, pero los mecanismos por los cuales logra sus fines bajo las circunstancias actuales son singulares. En efecto, tal vez esta singularidad consista en la forma en que las "circunstancias actuales" se convierten en una realidad proyectada indefinidamente en el futuro, controlando no sólo la vida de los prisioneros y el destino de las leyes constitucionales e internacionales, sino también los varios modos en que el futuro puede o no puede ser pensado.

Finalmente, ¿cómo tenemos que entender entonces este mecanismo extrajurídico de poder? Sugerí antes que los protocolos que gobiernan la detención indefinida y los nuevos tribunales militares reinstituyen formas de poder soberano tanto en el plano ejecutivo como en el administrativo. Si la cronología del poder moderno presentada y discutida por Foucault en su ensayo "La gobernabilidad" implica que la soberanía es suplantada en su mayor parte por la gobernabilidad, entonces la actual configuración de poder nos obliga a repensar la cronología que asegura esa distinción, tal como lo sugiere el propio Foucault. Además, si hoy el poder del Estado busca establecer una forma de soberanía para sí por medio de la suspensión del estado de derecho, no se deduce de ello que el Estado deje de elaborar leyes. Por el contrario, significa solamente que la ley que elabora en la forma de los tribunales militares es considerada ampliamente ilegítima por críticos nacionales e internacionales.[13] Así, no se trata sólo

13. La American Bar Association se mostró renuente a promover que algún abogado se hiciera cargo de la defensa de seis detenidos señalados para ser juzgados, a fin de evitar que esta participación fuera utilizada como argumento de legitimación de dichos tribunales (julio de 2003).

de que la gobernabilidad se convierta en un nuevo espacio para la producción de soberanía o que las nuevas cortes se vuelvan completamente ilegales, sino que la soberanía se imponga sobre las leyes establecidas y que sujetos no responsables queden a cargo de la elaboración discrecional de la ley.

Este resurgimiento contemporáneo de la soberanía difiere de otros en sus mecanismos históricos, pero permanece ligado a ellos de manera decisiva. En "La gobernabilidad" Foucault distingue entre un *arte de gobernar*, que se ocupa del manejo y el cuidado de la población y las cosas tanto como de cuestiones económicas, y el *problema de la soberanía* que, según sostiene, se encuentra tradicionalmente separado de la administración de personas y cosas, y se ocupa principalmente de preservar el reino y el territorio. En efecto, la soberanía, tal como Foucault esquematiza su evolución desde el siglo XVI en adelante, tiene en sí misma su principal fin. Escribe: "En todo caso, lo que caracteriza el fin de la soberanía, este bien común, este bien general, no es finalmente otra cosa que la sumisión a la soberanía. Esto quiere decir que el fin de la soberanía es circular, y reenvía al ejercicio mismo de la soberanía" (p. 102). Foucault denomina a esto "la circularidad autorreferencial de la soberanía", a partir de la cual se deduce que la meta final de la soberanía es la afirmación de su propio poder. La meta más alta de la soberanía es mantener ese mismo poder de afirmación como legítimo y efectivo. De acuerdo con Foucault, para Maquiavelo la meta principal del príncipe era "mantener su principado" (p. 102). La versión contemporánea de la soberanía se relaciona con el ejercicio efectivo de su propio poder, con la afirmación de sí misma como poder soberano. Podemos leer los trazos de esta soberanía en las decisiones por las que un oficial "evalúa" que un determinado prisionero merece ser detenido indefinidamente, o en las decisiones por las cuales el Poder Ejecutivo "evalúa" que un determinado prisionero es digno de juicio, o en las decisiones por las cuales el presidente determina la culpa o la inocencia final, y si debe aplicarse la pena de muerte.

Foucault distingue la gobernabilidad de la soberanía afirmando que la gobernabilidad es el arte de administrar personas y cosas, que tiene que ver con tácticas, no con leyes, o que usa la ley como parte de un esquema de tácticas más amplio para alcanzar determinados fines políticos (102). En su autorreferencialidad, la soberanía le proporciona a la ley una base de legitimación, pero por esta razón se diferencia de la ley, cuya legitimidad se dice que asegura. En efecto, si tomamos este último punto seriamente, parecería que la gobernabilidad funciona interrumpiendo la soberanía, en tanto la ley queda expuesta por la gobernabilidad como un conjunto de tácticas. Por otro lado, la soberanía busca proporcionar un fundamento para la ley sin otra meta a la vista que exhibir o ejercer el poder de autofundamentación de la propia soberanía: la ley se funda en algo más que en sí misma, en la soberanía; pero la soberanía está fundamentada más que en sí misma.

Para Foucault, entonces, la gobernabilidad considera la ley como táctica; sus procedimientos se "justifican" por medio de sus metas, pero no por medio del recurso a algún conjunto de principios previos o funciones de legitimación. Dichas funciones pueden estar establecidas, pero no son finalmente las que animan el campo de la gobernabilidad. Concebidos de este modo, la mayoría de los procedimientos de gobernabilidad son extrajurídicos sin ser ilegales. Cuando la ley se vuelve una táctica de gobernabilidad, deja de funcionar como fuente de legitimación: *la gobernabilidad vuelve posible una concepción del poder irreductible a la ley*. La gobernabilidad se vuelve así el campo en que la soberanía renaciente puede levantar su anacrónica cabeza, pues la soberanía tampoco está basada en la ley. En el ejemplo actual, la soberanía denota una forma de poder que es fundamentalmente ilegal, y cuya ilegalidad puede encontrarse en la forma en que se elabora o se suspende la ley a voluntad de un sujeto designado a tal efecto. La nueva prisión de guerra administra literalmente poblaciones, y funciona así como una operación de gobernabilidad. Al mismo tiempo explota sin embargo la dimensión

extrajurídica de la gobernabilidad, declarando un poder soberano ilegal sobre la vida y la muerte. En otras palabras, la nueva prisión de guerra constituye una forma de gobernabilidad que se considera su propia justificación y que busca extender esta forma autojustificatoria de la soberanía animando y desplegando la dimensión extrajurídica de la gobernabilidad. Después de todo, serán "oficiales" los que juzguen a terroristas sospechosos o a combatientes "peligrosos", y serán "oficiales", no representantes de cortes jurídicas, los que ostensiblemente van a rever los casos de detención indefinida. Igualmente, las cortes mismas se conciben explícitamente como "un instrumento" utilizado al servicio de la seguridad nacional, de la protección del principado, de la prolongación y el incremento de la soberanía de Estado.

Foucault pone en duda la posibilidad de pensar en una historia progresiva en la que la gobernabilidad suplanta a la soberanía en el tiempo, y afirma que ambas, junto con la disciplina, tienen que ser en algún punto entendidas como contemporáneas una de la otra. ¿Pero qué forma toma la soberanía una vez que se establece la gobernabilidad? Foucault ofrece una narración en la que la gobernabilidad sostiene la continuidad del Estado cuando la soberanía ya no es capaz de hacerlo. Escribe, por ejemplo, que "el arte del gobierno no se desarrolla hasta el momento en que la soberanía deja de ser central" (p. 105). La cuestión de la soberanía parece ser el problema de su función legitimante. Cuando esta cuestión deja de ser interrogada, presumiblemente porque no hay ninguna respuesta disponible, el problema de la legitimidad comienza a tener menos importancia que el problema de la efectividad. El Estado puede ser legítimo o no, o puede derivar su legitimidad de un principio de soberanía, pero continúa "sobreviviendo" como espacio de poder gracias a la gubernamentalización: la gestión de la salud, de la prisión, de la educación, del ejército, de los bienes, junto a la producción de las condiciones discursivas e institucionales en relación con las cuales crear y mantener una población. Cuando

Foucault escribe que "las tácticas de gobierno [...] permiten definir, en cada momento, lo que depende del Estado y lo que no", está confesando la dependencia del Estado –su mecanismo de poder efectivo– de la gobernabilidad: "El Estado sólo puede ser entendido en su supervivencia y en sus límites a partir de tácticas generales de gobernabilidad" (p. 113). Para nosotros, la cuestión es entonces cómo funciona la producción de un espacio de prerrogativas arbitrarias de poder como parte de las tácticas generales de gobernabilidad. En otras palabras, ¿bajo qué condiciones la gobernabilidad produce una soberanía ilegal como parte de su dispositivo de poder?

Foucault sostiene que la esfera extrajurídica de gobernabilidad no surge hasta que se separa de los "derechos de soberanía". En este sentido, la gobernabilidad depende entonces de "la cuestión de la soberanía" que ya no domina el campo de poder. Foucault argumenta que "el problema de la soberanía nunca fue planteado tan agudamente como en ese momento, porque ya no estaba asociado [...] al intento de deducir un arte de gobernar de una teoría de la soberanía" (p. 109). En efecto, pareciera que una vez que surge una esfera de administración de la población por afuera de la ley, la soberanía deja de funcionar como principio de garantía para dicha forma. ¿Cuál es entonces el uso de la soberanía? La circularidad autorreferencial de la soberanía queda reforzada desde el momento en que la gobernabilidad se separa de la soberanía, que ya no ofrece ni posee ningún fundamento. Maníaca y tautológicamente, la soberanía pasa entonces a autojustificarse de manera radical, en un esfuerzo por mantener y extender su propio poder. Pero si los fines de autoconservación y crecimiento del Estado están una vez más ligados a la "soberanía" (desvinculada ahora de la cuestión de su función legitimadora), entonces la soberanía puede ser movilizada como táctica de gobernabilidad tanto para la administración de la población como para la preservación del Estado nacional, mientras la cuestión de la legitimidad queda suspendida.

La soberanía se vuelve el medio por el cual la necesidad de legitimidad funciona tautológicamente.

Aunque dentro de los límites de este análisis no me sea posible considerar las diferentes ramificaciones históricas del razonamiento de Foucault, puede verse cómo en las presentes circunstancias es necesario revisar su teoría. No es correcto, tal como él mismo lo afirma, que "si efectivamente los problemas de la gobernabilidad y las técnicas de gobierno se han convertido realmente en la única cuestión política y en el único espacio real de lucha y de resistencia, esta gubernamentalización del Estado ha sido también el fenómeno que le ha permitido al Estado sobrevivir" (p. 112). Precisamente, no queda claro en esta formulación qué relación existe entre estado de soberanía y gobernabilidad, pero parece claro que a pesar de lo condicionada que pueda estar, la soberanía todavía dirige y anima al Estado en importantes aspectos. Puede que, tal como afirma Foucault, la gobernabilidad ya no pueda deducirse de la soberanía, que cualquier vínculo causal que alguna vez pareció plausible haya dejado de serlo. Pero esto no excluye la posibilidad de que la gobernabilidad pueda volverse el lugar donde ese fundamento perdido resucita, donde la soberanía pasa a formar parte de una nueva constelación. Nos enfrentamos al despliegue de la soberanía como táctica, una táctica que tiene como fin su propia eficacia. La soberanía se convierte en la herramienta de poder por la cual la ley es utilizada como táctica o suspendida, la población es monitoreada, detenida, regulada, inspeccionada, interrogada, uniformizada en sus actos, ritualizada y expuesta al control y a la regulación de su vida cotidiana. La prisión presenta las tácticas administrativas de la gobernabilidad en un modo extremo. Y mientras esperamos que la prisión esté sujeta a la ley –a procesos, penas, derechos de los prisioneros– vemos hoy el esfuerzo por crear un sistema judicial secundario y una esfera de detención ilegal que convierte a la propia prisión en una esfera extrajurídica. Incluso si uno estuviera tentado de decir que la soberanía es una forma anacrónica de poder, estaría

obligado a pensar el modo como lo anacrónico vuelve a circular en el interior de nuevas constelaciones de poder. Afirmar que la soberanía se preocupa solamente por su propia fundamentación y que no tiene fines instrumentales sería subestimar el modo como ese poder de fundarse a sí misma puede ser instrumentalizado en el interior de un conjunto de tácticas más amplio. El fin de la soberanía es continuar ejerciendo y aumentando su poder de ejercerse. Sin embargo, en las circunstancias actuales sólo puede cumplir esta meta por medio del control ilegal de la población. Así, incluso cuando surja a partir de tácticas gubernamentales, la soberanía comienza a funcionar en el campo de la gobernabilidad: la administración de poblaciones. Finalmente, es importante reconocer que un modo de "administrar" una población es convertirla en menos que humana, privándola de sus derechos, volviéndola humanamente irreconocible. Ya no se trata de producir un sujeto conforme con la ley, o un sujeto que tome las normas humanitarias como principio constitutivo. Un sujeto que no es un sujeto no está ni vivo ni muerto, no está del todo constituido como sujeto ni del todo destituido en la muerte. "Administrar" una población no es sólo entonces un proceso por el cual un poder regulatorio produce un conjunto de sujetos; también constituye un proceso de des-subjetivación, con consecuencias políticas y legales enormes.

Puede parecer que una de las normas que se desprende de este análisis es mi deseo de que el Estado esté sujeto a la ley de forma tal que la ley no sea convertida en un mero instrumento o que pueda prescindirse de ella. Es verdad. Sin embargo, no estoy interesada en el estado de derecho *per se*, sino más bien en el lugar que ocupa la ley en la articulación de un campo de derechos y obligaciones concebidos internacionalmente, que limite y condicione la reivindicación de la soberanía de Estado. Y estoy interesada además en elaborar un relato del poder que sea capaz de producir espacios concretos de intervención en relación con los efectos de deshumanización de la nueva prisión de guerra. Soy consciente de

que un modelo internacional puede ser explotado por aquellos que aprovechan el poder para sus propios fines; sin embargo, creo que es necesario un nuevo internacionalismo que luche por los derechos de aquellos que carecen de Estado y por modos de autodeterminación que no se resuelvan en formas caprichosas y cínicas de soberanía de Estado. Existe una ventaja en no pensar el poder centrado en el Estado-nación, sino más bien circulando a través de instituciones no estatales y de discursos, ya que los sitios de intervención han proliferado y el objetivo de la política no es sólo o meramente derrocar al Estado. El campo de la gobernabilidad despliega un conjunto de prácticas mucho más amplio, que incluye aquellos discursos que forman y deforman lo que entendemos por "lo humano".

Estoy a favor de la autodeterminación en tanto comprendamos que no hay sujeto, incluido el sujeto nacional, que exista afuera de una comunidad internacional. El ejercicio extralegal de la soberanía, con el fin de suspender los derechos de manera arbitraria, transforma los modos de autodeterminación de un pueblo dado, sin tomar en cuenta su condición estatal. Como consecuencia de ello, no puede existir un ejercicio legítimo de autodeterminación que no esté condicionado y limitado por una concepción internacional de los derechos humanos que proporcione el marco obligatorio para las acciones del Estado. Estoy, por ejemplo, a favor de la autodeterminación de Palestina, e incluso de su estatización, pero dicho proceso tendría que contar con el apoyo y los límites de los derechos humanos internacionales. Del mismo modo, estoy igualmente interesada en que Israel renuncie a concebir la religión como requisito de ciudadanía, y creo que no hay democracia contemporánea que pueda y deba fundarse en condiciones excluyentes de participación, tal como la religión. El gobierno de Bush ha roto numerosos tratados internacionales en los últimos dos años, muchos de los cuales se relacionan con el control y el comercio de armas, y muchas de estas violaciones son previas al 11 de septiembre.

Incluso el llamado de los Estados Unidos para formar una coalición internacional después de los acontecimientos presuponía que serían ellos los que fijarían los términos, marcarían el camino, determinarían los criterios para convertirse en miembro y se colocarían al frente de sus aliados. Se trata de una forma de soberanía que, más que someterse a una práctica autolimitante en virtud de sus compromisos internacionales, busca absorber e instrumentalizar una coalición internacional. Igualmente, la autodeterminación palestina no podrá asegurarse como derecho hasta que no exista un consenso internacional acerca del hecho de que, frente al ejercicio violento y abusivo de prerrogativas soberanas por parte de Israel, hay leyes que deben hacerse cumplir. Mi temor es que la detención indefinida de prisioneros en Guantánamo, privados del derecho de apelación ante cualquier corte federal, se vuelva el modelo para la identificación y el control de los denominados terroristas en varios lugares del mundo donde no se reconoce el derecho de apelación ante leyes o cortes internacionales. Si esta extensión de un poder ilegítimo e ilegal llegara a tener lugar, asistiremos al resurgimiento de un violento estado de soberanía a expensas de cualquier compromiso de cooperación global que pueda sostener y redistribuir radicalmente el derecho a ser reconocido y considerado dentro de los parámetros que gobiernan el tratamiento de un ser humano. Parece que todavía tenemos que volvernos humanos –una perspectiva que hoy parece más amenazada que nunca, si es que no está, por el momento, aplazada en forma indefinida–.

4. La acusación de antisemitismo: Israel, los judíos y el riesgo de la crítica pública

Opiniones profundamente antiisraelíes están encontrando cada vez más apoyo dentro de la comunidad de intelectuales progresistas. Personas serias y consideradas están abogando y tomando decisiones que son antisemitas por sus efectos, si es que no en su intención.

LAWRENCE SUMMERS, presidente
de la Universidad de Harvard
17 de septiembre de 2002

Cuando el presidente de la Universidad de Harvard, Lawrence Summers, señaló que en estos días criticar a Israel y exigir que las universidades retiren sus inversiones de Israel eran "acciones antisemitas por sus efectos, si es que no en su intención",[1] introdujo una distinción entre antisemitismo de hecho e intencional que, en el mejor de los casos, resulta polémica. Obviamente, la contraacusación ha sido que, por

1.David Gelles, "Summers Says Anti-Semitism Lurks Locally", *Harvard Crimson*, 19 de septiembre de 2002. La transcripción completa puede encontrarse en <www.yucommentator.com/v67i4/israelcorner/address.html>.

medio de este comentario, el presidente de Harvard le ha asestado un golpe a la libertad académica, por sus efectos, si es que no en su intención. Sin embargo, aunque él mismo aclaró que su acción no tenía ninguna intención de censura, y que estaba a favor de que estas ideas fueran "debatidas libre y civilizadamente",[2] sus palabras ejercieron un efecto intimidante sobre el discurso político, avivando el temor de que criticar a Israel en esta época es exponerse a ser acusado de antisemitismo. Las declaraciones de Summers surgen en relación con varios actos que él llamó "antisemitas de hecho", que incluían boicots europeos a Israel, marchas antiglobalización donde podían escucharse críticas a Israel y campañas de recaudación de fondos de organizaciones de "filiación política cuestionable". Sin embargo, su preocupación local fue un petitorio para el retiro de inversiones redactado por profesores de MIT y Harvard en contra de la actual ocupación israelí y del tratamiento de los palestinos. Sumándose críticamente a esta iniciativa, Summers preguntó por qué se escogía a Israel "entre todas las naciones" para una campaña de retiro de inversiones, sugiriendo que la elección ponía en evidencia los objetivos antisemitas de la campaña. Y, aunque Summers afirmó que había aspectos de la política israelí que "podían y debían ser enérgicamente cuestionados", no quedó claro el modo como podrían o deberían plantearse tales cuestionamientos sin ser interpretados como antiisraelíes; ni por qué estas cuestiones de política exterior, que incluyen la "ocupación" y que, dada la disputa sobre la legitimidad de los límites estatales, constituyen también políticas locales, no deben ser enérgicamente cuestionadas por medio de una campaña de desinversión. Parecería que el pedido de retiro de inversiones no constituye legítimamente un "cuestionamiento enérgico", pero no se nos ofrece ningún criterio para poder diferenciar entre aquellos cuestionamientos enérgicos que deberían for-

2. Comentario citado en el *Boston Globe*, 16 de octubre de 2002.

mularse y aquellos que expresan "de hecho" la fuerza del antisemitismo.

Por supuesto que Summers tiene razón en preocuparse por el antisemitismo creciente, y todo judío progresista, junto a toda persona progresista, debe cuestionar enérgicamente el antisemitismo en cualquier lugar que aparezca, especialmente si surge en el contexto de grupos movilizados parcial o totalmente en contra de la ocupación de Israel de tierras palestinas. Sin embargo, parece que hoy nos encontramos históricamente en una posición en la que los judíos no pueden ser pensados únicamente como presuntas víctimas. A veces seguramente lo somos, pero otras veces no. Ninguna ética política puede comenzar con la asunción de que los judíos monopolizan el lugar de la víctima.[3] La "víctima" es un término rápidamente trasplantable, y puede desplazarse de un minuto a otro de un judío atrozmente asesinado en un colectivo por una bomba a un niño palestino atrozmente asesinado por disparos israelíes. Es necesaria una esfera pública en la que *ambos* tipos de violencia sean una y otra vez cuestionados en nombre de la justicia.

Sin embargo, si pensamos que criticar la violencia de Israel o demandar tácticas específicas que presionen económicamente al Estado de Israel para que modifique su política equivale a formar parte de un "antisemitismo de hecho", dejaremos de expresar nuestra oposición por miedo a ser identificados como parte de una acción antisemita. Para un judío, no puede haber una etiqueta peor. La sola idea de ello llena de temor a cualquier judío que sabe que, ética y políticamente,

3. Por una extensa discusión acerca de cómo el sionismo ha llegado a depender de y a perpetuar la noción de que los judíos y sólo los judíos pueden ser víctimas, véase Adi Ophir, "The Identity of the Victims and the Victims of Identity: A Critique of Zionist Ideology for a Post-Zionist Age", en Laurence Silberstein (comp.), *Mapping Jewish Identities*, Nueva York, New York UP, 2000.

el antisemitismo es la posición con la que sería completamente insoportable identificarse. Recuerda imágenes de judíos colaboradores de los nazis. Y posiblemente sea justo decir que, para la mayoría de los judíos progresistas que llevan el legado de la Shoah en su formación política y psíquica, el marco ético dentro del cual operamos tiene la forma de esta pregunta: ¿vamos a quedarnos callados (y seremos cómplices de un poder ilegítimamente violento) o vamos a dejar que nuestras voces se escuchen (y estaremos entre aquellos que hicieron lo que pudieron para detener la violencia ilegítima), aun si hablar sea un riesgo? Quisiera demostrar que, en estos tiempos, los esfuerzos judíos para criticar a Israel surgen precisamente de este *ethos*. Y aunque la crítica sea presentada a menudo como insensible al sufrimiento judío de ayer y de hoy, su ética proviene precisamente de esa experiencia de sufrimiento, para ponerle fin, para que aquello que razonablemente podemos llamar *la santidad de la vida* pueda ser verdadera y equitativamente honrado. El hecho de haber sufrido enormemente no garantiza la revancha ni legitima la violencia, aunque puede ponerse al servicio de una política que busque disminuir el sufrimiento universalmente, que busque reconocer la santidad de la vida, de toda vida.

Summers utiliza la acusación de "antisemita" para ahogar la crítica pública, aun cuando explícitamente tome distancia del acto manifiesto de censura. Escribe, por ejemplo, "el único antídoto para las ideas peligrosas es una alternativa firme, defendida enérgicamente". ¿Pero cómo puede defenderse enérgicamente la idea de que la ocupación israelí es brutal e injusta, y que la autodeterminación palestina es un bien necesario, si la expresión de esta perspectiva tiene que soportar la horrible acusación de antisemitismo?

Consideremos el argumento en detalle, para entender tanto lo que Summers quiere decir como las consecuencias lógicas de lo que dijo. Para entender la afirmación de Summers, tenemos que ser capaces de concebir un "antisemitismo de hecho" que corresponda a ciertos actos de habla, que se

deduzca de ciertos enunciados o que sirva para estructurarlos, incluso si no forma parte de la intención consciente del hablante que los produce. Su opinión presupone que hay otros que van a tomar tales enunciados por antisemitas, o que van a ser recibidos dentro de un contexto dado como antisemitas. Si su afirmación es verdadera, entonces hay una forma o, posiblemente, una forma predominante de recepción, que consiste en recibirlos como argumentos o enunciados antisemitas. Tenemos que preguntar entonces cuál es el contexto que Summers tiene en mente cuando hace su alegato; en otras palabras, en qué mundo se da el caso de que cualquier crítica de Israel va a ser tomada por antisemita.

Ahora bien, lo que posiblemente Summers estaba efectivamente diciendo es que como comunidad, entendida en gran parte como la esfera pública de los Estados Unidos o, incluso, de una comunidad internacional mucho más amplia que puede incluir partes de Europa y de Israel, la única forma de poder escuchar una crítica a Israel es a través de cierto marco acústico, de tal modo que dicha crítica, sea de las colonias del Banco Occidental, del cierre de la Universidad de Birzeit, de la demolición de casas en Ramallah o Jenin, o del asesinato de niños y civiles, sólo puede ser tomada e interpretada como un acto de odio hacia los judíos. Si nos imaginamos quién está escuchando dichas críticas *como* antisemitas, esto es, como expresión de odio a los judíos o como convocatoria a actos discriminatorios contra los judíos, entonces se nos pide que imaginemos a un oyente que le atribuye una intención al hablante: "fulano" ha hecho una declaración pública en contra de la ocupación israelí de territorios palestinos, lo que quiere decir que "fulano" odia a los judíos o está dispuesto a darles argumentos a quienes lo hacen. La crítica no se toma por su valor nominal, sino que se le atribuye un sentido oculto que no coincide con lo que afirma explícitamente. De este modo, la denuncia explícita permanece inaudible, pues lo que se escucha es el enunciado oculto que se afirma por debajo del explícito. La crítica que se libra en contra de Israel es nada más que un

manto para el odio, o un velo que esconde la demanda transfigurada de actos de discriminación en contra de los judíos.

Así, mientras que el propio Summers distingue entre antisemitismo intencional y de hecho, parecería que el antisemitismo de hecho sólo puede comprenderse imaginando un mundo de oyentes y lectores que toman ciertos enunciados críticos de Israel como una expresión tácita o abiertamente *deliberada* de antisemitismo. El único modo de entender el antisemitismo *de hecho* sería presuponer un antisemitismo *intencional*. El antisemitismo de hecho de toda crítica a Israel reside en la intención del hablante que el receptor –lector u oyente– de dicha crítica le atribuye retrospectivamente. La intención de un discurso no pertenece entonces al hablante, sino que es el receptor el que más tarde se la atribuye. Así, la intención del acto de habla queda determinada retrospectivamente por el oyente.

Pero puede ocurrir que Summers tenga en mente otro punto de vista –a saber, que las críticas *pueden ser utilizadas* por quienes tienen designios antisemitas; que tales críticas pueden ser explotadas por quienes no sólo quieren ver la destrucción de Israel, sino la degradación o la descalificación del pueblo judío en general–. En este caso, parece que el discurso mismo, como parte de la esfera pública, es usurpado por aquellos que buscan utilizarlo no sólo para criticar a Israel, sino para hacerles daño a los judíos o para expresar odio hacia ellos. En efecto, siempre existe ese riesgo, el riesgo de que un comentario negativo acerca del Estado de Israel pueda ser malinterpretado como un comentario negativo acerca de los judíos. Pero afirmar que tales críticas sólo pueden ser tomadas por comentarios negativos acerca de los judíos equivale a prestarle a esta interpretación el enorme poder de monopolizar el campo de recepción de dichas críticas. El argumento en contra de permitir criticar a Israel públicamente sería que esto le da pie a aquellos que abrigan fines antisemitas, quienes terminarán por apropiarse de dichas críticas. Una vez más se despliega la distinción entre antisemitismo de hecho y anti-

semitismo deliberado, en tanto el único modo en que un enunciado puede ser considerado como efectivamente antisemita es si en algún lugar existe la intención de utilizarlo con fines antisemitas –una intención a la que se le atribuye un poder enorme para realizar sus fines–. En efecto, aun si uno creyera que las críticas a Israel son escuchadas en su conjunto como antisemitas (por parte de judíos, antisemitas o personas que no se encuentran en ninguno de los dos grupos), sería responsabilidad de todos nosotros cambiar las condiciones de recepción, de tal modo que el público comience a comprender la diferencia política fundamental que existe entre una crítica a Israel por un lado y el odio a los judíos por el otro.

Es necesario seguir considerando esta cuestión, dado que el propio Summers está planteando el argumento, un argumento contundente, como presidente de una institución que constituye un símbolo de prestigio académico en los Estados Unidos. En su declaración, está diciendo que, como oyente, va a tomar cualquier crítica a Israel como antisemita de hecho. Y aunque asegure no estar hablando como presidente de la universidad sino como "miembro de la comunidad", sus palabras fueron un discurso presidencial que tuvo un peso en la prensa precisamente a causa de la autoridad simbólica de su cargo. En este sentido, Summers sirve de modelo para el oyente o el lector que se nos pide que imaginemos. Si él es el que anuncia que va a tomar cualquier crítica a Israel por antisemita, que cualquier crítica a Israel tendrá ese efecto *sobre él* y que, de este modo, será antisemita "de hecho", entonces está diciendo que el discurso público debe estar limitado de modo que esos enunciados públicos no sean pronunciados. Si se pronuncian, van a ser tomados e interpretados de un modo por el que van a ser considerados antisemitas. Lo que va a pensarse es que aquellos que sostienen tales argumentos colaboran con un discurso antisemita, incluso con un discurso del odio. Pero aquí es importante distinguir entre un discurso antisemita que, digamos, produzca un clima hostil y amenazante para los estudiantes judíos, un discurso racista al

que cualquier autoridad universitaria tendría que oponerse y regular, y un discurso que haga que un estudiante se sienta políticamente incómodo porque se opone a un Estado o a una serie de políticas del Estado que algún estudiante puede defender. Se trata aquí de un debate político, y si sostenemos que el caso de Israel es diferente porque la identidad de los estudiantes está ligada al Estado de Israel de modo que cualquier crítica a Israel es considerada un ataque a los "israelíes" o, incluso, a los "judíos" en general, entonces estamos "distinguiendo" esta forma de lealtad política de cualquier otra forma de lealtad política en el mundo sujeta a discusión pública, colaborando con la forma más escandalosa de censura "de hecho".[4]

En efecto, parece que Summers no sólo considera que tales críticas son antisemitas, sino que, mediante su ejemplo y a causa del estatus normativo de su enunciado, está recomendando que otros las tomen del mismo modo. Summers está estableciendo la norma de una interpretación legítima. No sabemos cómo actuaría si otros casos llegaran hasta su despacho, pero su actual afirmación le presta autoridad simbólica al reclamo de que tales enunciados son inadmisibles, del mismo modo en que lo son los enunciados racistas. Sin embargo, lo complicado es que su comprensión de lo que constituye una retórica antisemita depende de una lectura muy específica y muy cuestionable del campo de recepción de tales discursos. A través de su declaración, parece estar describiendo las condiciones sociológicas bajo las cuales ocurre y se interpreta un acto de habla –esto es, describiendo el hecho de que vivimos en un mundo donde, para mejor o para peor, las críticas

4. Escribe Robert Frisk: "El uso cada vez más promiscuo del cargo de 'antisemitismo' con fines difamatorios va en aumento, buscando silenciar a quienes condenan totalmente la maldad de los atentados suicidas palestinos tanto como la crueldad de los frecuentes asesinatos de niños por parte de Israel". "How to Shut Up Your Critics with a Single Word", *The Independent*, 21 de octubre de 2002.

a Israel se escuchan simplemente como antisemitas–. Sin embargo, también está hablando como alguien que produce esa escucha, modelando la misma escucha que describe. En este sentido, produce una prescripción: conoce los efectos que tales enunciados tienen, y nos advierte acerca de ellos; van a ser tomados por antisemitas; él mismo los toma por antisemitas; y de este modo, retóricamente, recomienda que otros los tomen del mismo modo.

El hecho es que no sólo la distinción entre antisemitismo intencional y de hecho no puede sostenerse, sino que el modo como la distinción se desploma es precisamente lo que crea las condiciones bajo las cuales ciertas posiciones públicas son tomadas como discurso del odio, de hecho si es que no con intención. Algo que Summers no señala es que cualquier cosa que el Estado de Israel haga en nombre de la autodefensa es legítimo y no debe ser cuestionado. Desconozco si Summers aprueba todas las políticas israelíes, pero imaginemos por el bien del argumento que no. Y no sé si tiene alguna opinión acerca de, por ejemplo, la destrucción de hogares y el asesinato de niños en Jenin que, el año pasado, atrajo la atención de las Naciones Unidas, pero que no fue investigado como violación de los derechos humanos porque Israel se negó a autorizar que las Naciones Unidas inspeccionaran la escena. Imaginemos que desaprueba dichas acciones y muertes, las cuales se encuentran entre las cuestiones de "política exterior" que cree que deben ser "enérgicamente condenadas". Si éste fuera el caso, de acuerdo con su formulación estaría forzado entonces a no manifestar su desacuerdo, convencido de que si lo hiciera sería interpretado, de hecho, como antisemita. Y si cree que es posible manifestar su desacuerdo, no nos ha enseñado todavía cómo podría evitarse el alegato de antisemitismo.

Si uno decidiera no manifestarse en contra de los asesinatos por temor a que la crítica pudiera ser tomada como una crítica a los judíos como pueblo o como instigación al antisemitismo en alguna otra parte, estaríamos forzados a elegir entre, por un lado, ejercer el derecho o la obligación de denunciar públi-

camente cualquier forma de injusticia violenta y, por el otro, fomentar sentimientos antisemitas por medio del ejercicio de ese derecho. Si Summers objetara tales políticas, ¿se censuraría a sí mismo y pediría que los demás hicieran lo mismo?

No tengo una respuesta para esta pregunta, pero su lógica sugiere lo siguiente: sobre la base del deseo de abstenerse de reforzar sentimientos o creencias antisemitas, puede concluirse que ciertos actos del Estado de Israel –actos de violencia y de asesinato de niños y civiles– no deben objetarse, no deben comentarse ni denunciarse; por el contrario, debe permitirse que estos actos de violencia continúen sin el obstáculo de la protesta o la indignación pública, por miedo a que cualquier protesta en contra de ellos pudiera ser equivalente al antisemitismo, si es que no antisemitismo en sí.

Ahora bien, seguramente es posible demostrar, tal como pretendo hacerlo, que hay que oponerse a cualquier forma de antisemitismo, pero parece que tenemos una seria confusión acerca de las formas que puede tomar el antisemitismo. En efecto, el problema real del antisemitismo queda aquí elidido por el modo estratégico en que funciona la acusación de antisemitismo, lo que significa que, en el caso de que la acusación deba realmente hacerse, va a quedar debilitada por su utilización como interpelación amenazante. En efecto, si la acusación de antisemitismo se utiliza para defender a Israel a cualquier costo, la fuerza con que puede oponerse a aquellos que desprecian y discriminan a los judíos, que atentan contra sinagogas en Europa, que portan banderas nazis y que apoyan organizaciones antisemitas, se diluye completamente. Así, muchos críticos de Israel descalifican ahora cualquier denuncia de antisemitismo como "falsificada", después de haber sido utilizadas como medio de censura del discurso político –lo que produce insensibilidad y una negativa a reconocer la existencia de realidades políticas actuales que, en el mejor de los casos, resultan preocupantes–. Una razón entonces para oponerse al uso de la acusación de antisemitismo como ame-

naza y como medio para sofocar la crítica política es que debe mantenérsela viva como instrumento crucial y efectivo para combatir al antisemitismo presente y futuro.

Por otro lado, Summers no dice por qué una campaña de desinversión u otras formas de protesta pública *son* antisemitas, si es que lo son. Más bien parece que el "antisemitismo" funciona aquí como una acusación que no tiene correspondencia con ninguna acción o enunciado concretos, sino que es unilateralmente aplicada por quienes temen las consecuencias de una crítica explícita a Israel. Según Summers, el carácter antisemita de ciertos actos depende de la decisión retroactiva de quienes deciden su estatus. Quiere decir que no debe decirse o hacerse nada que pueda ser tomado por antisemita. ¿Pero qué ocurre si los que están escuchando se equivocan? Si tomamos por antisemita lo que los oyentes de una serie de actos de habla o los testigos de una serie de protestas en contra de Israel definen retroactivamente, ¿entonces qué lugar se le deja a la posibilidad de legitimar una protesta contra determinado Estado, o bien por parte de su propio pueblo o bien por quienes viven fuera de su territorio? Si cada vez que se pronuncia "Israel" decimos que el hablante quiere decir "judíos", estamos clausurando de antemano la posibilidad de que el hablante esté diciendo efectivamente "Israel".

Si distinguimos entre antisemitismo y formas de protesta en contra del Estado de Israel (o, incluso, de colonos de derecha actuando con independencia del Estado), reconociendo que a veces, de manera inquietante, funcionan juntos, tenemos entonces la oportunidad de comprender que la población judía del mundo no se concibe como idéntica al Estado de Israel en su forma actual y en sus prácticas, y que los judíos *en Israel* no se conciben a sí mismos como idénticos al Estado israelí. En otras palabras, la posibilidad concreta de un movimiento pacifista judío depende de (a) una distancia crítica y productiva respecto del Estado de Israel (que puede estar unida a una profunda apuesta por el curso que podría tomar en el futuro), y (b) una clara distinción entre antisemitismo, por

un lado, y formas de protesta contra el Estado israelí basadas en esa distancia crítica, por el otro.

De todos modos, creo que la opinión de Summers depende de la identificación completa y sin grietas del pueblo judío con el Estado de Israel, una "identificación" en la que ambos no sólo están reunidos, sino que se supone que los propios judíos subjetivamente adoptan. Su opinión parece contener otro argumento, a saber, que cualquier crítica a Israel es "anti-Israel", en el sentido en que se piensa la crítica como un desafío al derecho de existencia de Israel.[5]

Antes de pasar al problema de la identificación, consideremos primero este último argumento. Una crítica a Israel no es lo mismo que un cuestionamiento de la existencia de Israel, ni es lo mismo que un acto antisemita, aunque cualquiera de estos argumentos puede formar pareja con cualquier otro. Existen condiciones bajo las cuales sería posible decir que uno conduce al otro. Un desafío al derecho de existencia de Israel sólo puede ser interpretado como un desafío a la existencia del pueblo judío si se cree que sólo Israel es lo que mantiene al pueblo vivo o si se cree que la totalidad del pueblo judío tiene su sentido de perpetuidad puesto en el Estado de Israel en su forma actual o tradicional. Sólo efectuando alguna de estas suposiciones la crítica hacia Israel puede funcionar

5. Nótese que en la versión completa de la declaración utilizada como epígrafe de este ensayo, Summers asocia el antisemitismo con una posición antiisraelí: "Allí donde el antisemitisimo y las perspectivas profundamente antiisraelíes estaban reservadas tradicionalmente a populistas de derecha escasamente educados, opiniones profundamente antiisraelíes están encontrando cada vez más apoyo dentro de la comunidad de intelectuales progresistas". El enunciado comienza igualando el antisemitismo con las opiniones en contra de Israel, sin decir explícitamente que son lo mismo. Pero al final de la frase, el antisemitismo queda absorbido por el término "antiisraelí" (en vez de anti-*Israel*, como si se opusiera a la gente, más que a un aparato de Estado). Así, se nos da a entender que no sólo las críticas antiisraelíes están encontrando apoyo entre la comunidad de intelectuales progresistas, sino también el propio antisemitismo.

como un desafío a la supervivencia de los judíos. Por supuesto, puede argumentarse que la crítica es esencial para cualquier forma de democracia, y que los gobiernos que protegen la crítica tienen mejores posibilidades de sobrevivir que los que no. Para continuar con el argumento, imaginemos que una serie de críticas cuestionan los presupuestos fundamentales del Estado de Israel –presupuestos que producen formas diferenciales de ciudadanía, que aseguran el Derecho de Retorno a los judíos pero no a los palestinos, que sostienen un fundamento religioso del Estado–. Para que una crítica de Israel sea tomada como una amenaza a la supervivencia de los judíos o de la propia judeidad, deberíamos asumir no sólo que "Israel" no puede cambiar en respuesta a críticas legítimas, sino que un Israel más radicalmente democrático sería malo para los judíos o para la judeidad. Según esta creencia, la crítica no es un valor judío, lo que no concuerda no sólo con una larga tradición de disputas talmúdicas, sino con todas las fuentes religiosas y culturales de abierta oposición a la injusticia y a la violencia ilegítima que han formado parte de la vida judía por siglos, antes de la formación del Estado actual de Israel y en forma paralela a él.

Parece entonces que, en la formulación de Summers, el sentido de lo que se entiende por judío o, incluso, de lo que es la "judeidad", ha sufrido cierta reducción. Summers identifica a los judíos con el Estado de Israel como si fueran lo mismo, o ha asumido que, psicológica y sociológicamente, todo judío practica una identificación que resulta esencial para la identidad judía –una identificación sin la cual dicha identidad no podría existir–. Sólo a partir de estos presupuestos se sigue entonces que cualquier crítica a Israel es un ataque a la identificación primaria que se supone que los judíos tienen con el Estado de Israel. ¿Pero qué ocurre con los judíos que se *des*identifican de Israel o, por lo menos, del Estado de Israel (que no es lo mismo que referirse a cualquier aspecto de su cultura)? ¿O con judíos que se identifican con Israel (israelíes o no), pero que no aprueban o no se identifican con muchas

de sus prácticas? Nos encontramos frente a un amplio espectro: aquellos que mantienen un silencio ambiguo acerca del modo como Israel se maneja actualmente; aquellos que expresan a medias sus dudas sobre la ocupación; aquellos que se oponen enérgicamente a la ocupación, pero dentro de un marco sionista; aquellos que quisieran ver el sionismo pensado nuevamente, o incluso abandonado, y que pueden expresar o no sus opiniones en público. Hay judíos que pueden tener cualquiera de las opiniones que acabamos de enumerar, pero sólo expresarlas en familia; o nunca expresarlas en familia; o sólo expresarlas entre sus amigos, pero nunca en público; o expresarlas en público, pero no poder volver a casa. Dado el extraordinario rango de ambigüedad judía acerca del tema, ¿no debemos sospechar de *cualquier* esfuerzo retórico que suponga una equivalencia entre los judíos e Israel? El argumento de que *todos* los judíos están ligados genuinamente al Estado de Israel es simplemente falso. Algunos están ligados genuinamente a un sándwich de *corned beef* o a ciertos relatos talmúdicos, a recuerdos de sus abuelas, al gusto del *borscht* o a los ecos del teatro ídish. Algunos están más interesados en canciones hebreas o en liturgias y rituales religiosos. Algunos están ligados a archivos culturales e históricos de Europa Oriental o de la Shoah, o a formas de activismo sindical completamente seculares, aunque "judías" en un sentido básicamente social. Hay, por ejemplo, fuentes de identificación judeonorteamericanas en la comida, en el ritual religioso, en organizaciones sociales civiles, en comunidades de la diáspora, en derechos civiles y luchas por la justicia social que pueden existir independientemente de la cuestión del estatus de Israel.

¿Qué hacer con los judíos como yo, que se sienten emocionalmente ligados al Estado de Israel, críticos de su forma actual, y que, precisamente a causa de esos lazos, reclaman una radical reestructuración de su base económica y jurídica? ¿Se puede seguir diciendo que esos judíos no saben lo que es bueno para ellos, que se vuelven en contra de otros judíos,

que se vuelven en contra de su propia judeidad? ¿Pero qué ocurre si se plantea una crítica al Estado de Israel en nombre de la propia judeidad, en nombre de la justicia, precisamente porque dicha crítica resulta, por así decirlo, "buena para los judíos"? ¿Por qué no podría ser "bueno para los judíos" adoptar formas radicales de democracia que extiendan lo que es "bueno" a todo el mundo, sea o no judío? Yo firmé un petitorio, "Carta abierta de los judíos norteamericanos", y fuimos finalmente 3.700 los que, identificados como judíos, nos opusimos a la ocupación israelí.[6] Fue un reclamo limitado, pues no exigía el fin del sionismo *per se*, la redistribución de tierras cultivables, la reevaluación del derecho judío de retorno, la distribución justa de agua y medicina entre los palestinos; ni demandaba la reorganización del Estado de Israel sobre bases radicalmente igualitarias. Sin embargo, fue una crítica explícita a Israel. Supongamos que una buena parte de los que firmaron el petitorio sufren algo que podríamos razonablemente calificar de *pena* al tener que tomar partido públicamente en contra de la política de Israel, y que hay manos que temblaron al escribir sus nombres en la lista. La pena proviene de pensar que Israel, al someter a una ocupación militar a tres millones y medio de palestinos, representa a los judíos de una forma que los demandantes no sólo encuentran objetable sino realmente terrible de soportar, *como judíos*. Es precisamente *como judíos*, incluso en el nombre de un futuro judío diferente, que reclaman otra vía, que afirman su desidentificación con esa política, que afirman otro camino para la política judía, que buscan ensanchar la grieta entre el Estado de Israel y el pueblo judío para producir una visión diferente. La brecha es crucial para abrir y sostener una relación crítica con el Estado de Israel, con su poder militar, con sus formas diferenciales de ciudadanía, con sus prácticas no

6. La carta y sus firmantes pueden verse en <www.peacemideast.org>.

controladas de tortura, con su brutalidad en las fronteras y con su nacionalismo feroz.

Podríamos adoptar un punto de vista psicoanalítico y decir que los firmantes sufren de un antisemitismo internalizado, pero, para ser justos, Summers no postula ese argumento, aun si, *de hecho*, el argumento parezca deducirse lógicamente de lo que dijo. Reclamar que las universidades retiren sus inversiones del Estado de Israel, tal como yo junto a muchos otros hemos hecho, no es lo mismo que tolerar la postura de que Israel deba ser "arrojado al mar", y, como acto de habla público, no equivale a arrojar a Israel al mar. El acto de habla demanda que Israel encarne determinados principios democráticos, ponga fin a la ocupación y, en algunos casos, rechace las bases sionistas del Estado actual en favor de otras más democráticas e igualitarias. El reclamo ejerce el derecho democrático de expresar una crítica, y busca desde los Estados Unidos y otros países presionar económicamente para que Israel ponga en práctica los derechos de los palestinos, privados de lo contrario de sus condiciones básicas de autodeterminación. Las críticas a Israel pueden adoptar diferentes formas, y se distinguen según vengan del interior o el exterior del Estado: algunas desean la implementación de los derechos humanos; otras desean que termine la ocupación; otras demandan un Estado palestino independiente; y otras piden restablecer las bases del Estado de Israel dejando a un lado la religión, de manera que la solución de un Estado único ofrecería iguales bases de ciudadanía para todos los habitantes del territorio. De acuerdo con esta última demanda, el judaísmo dejaría de ser el fundamento del Estado para convertirse en una realidad religiosa y cultural plurivalente en el interior de dicho Estado, protegido por las mismas leyes que aseguran el derecho de culto y de autodeterminación cultural al resto de los pueblos que reclaman esos territorios.[7]

7. Véase la discusión de Adi Ophir de la perspectiva post-sionista de

Es importante recordar que la identificación de la judeidad con Israel, que se deduce de la formulación que afirma que criticar a Israel es efectivamente adherir al antisemitismo, omite la realidad de un pequeño pero dinámico movimiento pacifista en el propio Israel. ¿Qué hacer con aquellos que están a la izquierda de Paz Ahora, que forman parte del pequeño pero importante movimiento post-sionista en Israel, tales como los filósofos Adi Ophir y Anat Biletzki, el profesor de teatro Avraham Oz, el sociólogo Uri Ram o el poeta Yitzhak Laor? ¿Vamos a decir que los judíos, o mejor dicho, los israelíes que critican las políticas de Israel o que ponen incluso en cuestión la estructura y las prácticas autolegitimantes del Estado de Israel, son entonces judíos que se odian a sí mismos, o que son incapaces de percibir el modo en el que esas críticas pueden avivar las llamas del antisemitismo? ¿No puede ocurrir en cambio que estas críticas señalen un camino diferente para el Estado de Israel, y que sus políticas surjan de hecho de fuentes diferentes –algunas claramente judías– a las que actualmente han sido codificadas por el sionismo? ¿Qué hacer con Brit Tzedek, una nueva organización en los Estados Unidos que según un recuento reciente reúne cerca de 20.000 miembros, que busca brindar una voz judeonorteamericana alternativa a AIPAC,[8] y que se opone a la actual ocupación militar y lucha por la solución del doble Estado?[9] ¿Y qué ocu-

---

Uri Ram: "Para el post-sionista, la nacionalidad no debe determinar la ciudadanía, sino a la inversa: la ciudadanía debe determinar los límites de la nación israelí. El judaísmo sería considerado entonces como una religión, como una cuestión comunitaria o como un asunto particular de una etnia, entre otras". Adi Ophir, "The Identity of the Victims and the Victims of Identity", ob. cit., p. 186. Véase también la contribución de Ubi Ram junto con otros artículos en Laurence Silberstein, *The Postzionist Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*, Nueva York, Routledge, 1999.

8. AIPAC, America Israel Public Affaire Committee [Comité Israelí-norteamericano de Asuntos Públicos], es el *lobby* judío más grande de los Estados Unidos. Apoya casi siempre las formas y prácticas actuales de Israel.

9. Véase <www.brittzedek.org>.

rre con organismos tales como Jewish Voice for Peace, Jews Against the Occupation, Jews For Peace in the Middle East, Faculty For Israeli-Palestinian Peace,[10] Tikkun, Jews for Racial and Economic Justice y Women in Black? ¿Y con la labor crítica de Neve Shalom-Wahat al-Salam, el único pueblo gobernado colectivamente por judíos y árabes en el Estado de Israel, donde también se encuentra la Escuela para la Paz, que ofrece una formación en la resolución de conflictos opuesta a la estrategia militarista de Israel?[11] ¿Qué hacer con el Centro Israelí-Palestino de Investigación e Información, en Jerusalén?[12] ¿Y qué hacer con B'Tselem, el organismo de derechos humanos que monitorea abusos de derechos humanos en el Banco Occidental y en Gaza; o Gush Shalom,[13] el organismo israelí contra la ocupación; o Yesh Gvul, 2003,[14] los soldados israelíes que se negaron a servir en los territorios ocupados? Y finalmente, ¿qué hacer con Ta'ayush (que quiere decir "vivir juntos" en árabe), una coalición que no sólo busca la paz en la región, sino que mediante trabajos de colaboración entre judíos y árabes se opone a las políticas estatales que son causa del aislamiento, la escasa atención médica, los arrestos domiciliarios, la destrucción de instituciones educativas y la falta de agua y comida para los palestinos que viven bajo la ocupación? He aquí la descripción que me envió en el otoño de 2002 uno de los miembros de este grupo, una joven crítica literaria llamada Catherine Rottenberg:

> Se trata de un movimiento de base surgido a partir de los acontecimientos de octubre de 2000 –el estallido de la segunda

10. Véase <www.ffipp.org>.
11. Véase <www.oasisofpeace.org>.
12. Véase <www.ipcri.org>.
13. Véase <www.btselem.org> y <www.gush-shalom.org>.
14. Para información acerca de Yesh Gvel, véase <www.shministim.org>. Véase también Ronit Chacham, *Breaking Ranks: Refusing to Serve in the West Bank and Gaza*, Nueva York, The Other Press, 2003.

Intifada y el asesinato de trece ciudadanos árabes dentro de Israel–. El campo pacifista israelí, particularmente Paz Ahora, no hizo nada para movilizar a la gente; de hecho, apenas hubo un murmullo de protesta. Comenzó cuando algunos profesores de la Universidad de Tel Aviv y algunos palestinos ciudadanos de Israel, provenientes de Kfar Kassem, decidieron que se necesitaba desesperadamente un nuevo y auténtico movimiento árabe-judío. En ese momento, eran doce activistas. Hoy Ta'ayush se extiende por todo Israel, y cuenta con miles de activistas.

Muchos de nosotros estábamos cansados de ir a protestar una y otra vez con un cartel... Pensábamos más en resistencia que en protesta. Básicamente, usamos la no violencia de la desobediencia civil para transmitir nuestro mensaje (que es similar al que respaldan los académicos judeonorteamericanos [véase "Carta abierta..."], pero más radical). En Israel, somos probablemente más conocidos por nuestras campañas de alimentos y caravanas solidarias que desafían el cerco militar, violando a menudo no sólo límites físicos, sino también psicológicos. Judíos y palestinos ciudadanos de Israel viajan en caravanas de autos particulares (nuestra última caravana constaba aproximadamente de cien autos) a villas del Banco Occidental con las que establecemos previamente fuertes lazos durante meses de diálogo. Intentamos derrumbar los muros –físicos, psicológicos y políticos– que separan los dos pueblos y ponen de manifiesto la brutalidad de la ocupación. Llevamos ayuda humanitaria, pero la utilizamos más como una herramienta política para romper el sitio que como alivio humanitario. En la prensa internacional no se ve con buenos ojos que Israel impida que la ayuda humanitaria llegue a los pueblos –¡aunque ocurre todo el tiempo!–.

A menudo logramos atraer la atención de los medios. También ayudamos a organizar muchas manifestaciones, siempre en alianza con otras organizaciones (como la Women's Coalition for a Just Peace).

Ayer (agosto de 2002), Ta'ayush intentó llegar a Belén para violar el toque de queda y protestar junto con los residentes contra las políticas draconianas de Israel. Por supuesto, la policía no nos dejó entrar a la ciudad, y usó gas lacrimógeno y carros hidrantes para dispersarnos. Pero de todos modos logramos manifestarnos cerca del puesto de control, llamando a nuestros amigos palestinos en Belén por celular, para que pudieran hablarle a la multitud.

> En estos últimos meses, también hemos trabajado dentro de Israel, donde tratamos de exponer y de luchar contra la discriminación de la población palestina. La semana pasada organizamos un trabajo de campo en una de las muchas aldeas no reconocidas del Norte, y la semana próxima, una caravana con agua irá hasta aldeas beduinas no reconocidas que todavía no tienen agua corriente.
>
> He sido activista por muchos años, pero Ta'ayush es realmente algo extraordinario. Ha sido una experiencia de aprendizaje impresionante –tanto en términos de democracia, como de negociación de género, clase, sexualidad y raza en tiempos de crisis–. Todos tenemos agendas políticas diferentes, pero siempre logramos mantener el diálogo y trabajar juntos de algún modo. No hay oficinas ni puestos oficiales; es democracia en acción, por lo que nos pasamos horas y horas en reuniones. Hemos creado una auténtica comunidad y, por el momento y hasta donde puedo ver, es la única luz con que contamos, aunque sea pequeña.[15]

Estas organizaciones no sólo expresan colectivamente nociones de "lo judío", sino que, al interesarse en el desarrollo de nuevas bases políticas para la coexistencia, como Neve Shalom, socavan el *ethos* nacionalista. Podría decirse que se trata de elementos diaspóricos trabajando dentro del propio Israel para desterrar los presupuestos nacionalistas dominantes. Como observa Yitzhak Laor, "una vida colectiva significa en parte la renuncia a un *ethos* nacional".[16]

Resulta crucial no sólo para los fines de la libertad académica, aunque seguramente también para ella, que consideremos cuidadosamente la cuestión, desde el momento en que no equipara a los judíos con los sionistas o, más aún, a la judeidad con el sionismo. A lo largo de todo el siglo XIX y a principios del XX, e incluso en los comienzos de Israel, hubo debates entre judíos acerca de si el sionismo era una ideología

15. Véase <www.taayush.tripod.com>. Citado con el permiso del autor.

16. Yitzhak Iaor, "Will the Circle Be Unbroken?", *Ha'artez*, 2 de agosto de 2002.

política legítima, si debía convertirse en el fundamento del Estado, si los judíos tenían algún derecho, entendido en un sentido moderno, de reclamar esas tierras –tierras habitadas por siglos por palestinos– y qué futuro le esperaba a un proyecto político judío basado en la expropiación violenta de tierras palestinas, deportaciones masivas, matanzas y suspensión sostenida de derechos fundamentales para los palestinos. Algunos buscaron que el sionismo fuera compatible con una coexistencia pacífica; otros lo utilizaron con fines militares, y todavía lo siguen haciendo. Están aquellos que pensaron y que todavía piensan que el sionismo no es una base legítima para un Estado democrático, en una situación en la que debe aceptarse que una población heterogénea practica diferentes religiones, y que ningún grupo debe ser excluido de los derechos acordados a los ciudadanos en general sobre la base de su etnia y sus opiniones religiosas. Y están aquellos que sostienen que la apropiación violenta de tierras palestinas y los trastornos sufridos por 700.000 palestinos en la época en que Israel fue fundado han producido una base de violencia y deshumanización para una formación estatal particular que, al contener y deshumanizar a los palestinos en los territorios ocupados, repite el gesto fundador. En efecto, el nuevo "muro" que está siendo construido entre Israel y los territorios ocupados amenaza con dejar sin hogar a 95.000 palestinos. Seguramente se trata de cuestiones y preguntas acerca del sionismo que pueden y deben plantearse en un dominio público, y las universidades son seguramente un espacio con el que podemos contar para que pueda tener lugar una reflexión crítica sobre el sionismo. Pero en vez de pensar que vale la pena que el sionismo sea un tema abierto a la crítica y al debate, Summers y otros nos piden que consideremos como "antisemitismo de hecho" cualquier aproximación crítica al sionismo y que, en consecuencia, quede excluido como tópico de legítimo desacuerdo y discusión.

Sin embargo, ¿qué mejor ocasión para interrogarse, después de la historia del sionismo, por las consecuencias de su

implementación, por las alternativas que fueron canceladas cuando se instaló en el poder en 1948 y aun antes, y cuál es su futuro, si es que tiene alguno? Es necesario revelar y abrir un nuevo debate sobre una historia que resulta crucial. ¿Qué ha sido de las objeciones de Hannah Arendt al sionismo y por qué Martin Buber llegó a repudiar el proyecto sionista? ¿Qué ha sido de los movimientos críticos del Estado de Israel, desde sus comienzos, provenientes del interior de la comunidad de judíos en Palestina: B'rith Shalom, el Movimiento Matzpen? En la universidad nos planteamos preguntas sobre las distintas tradiciones de ideas y prácticas políticas estadounidenses; estudiamos crítica y abiertamente diferentes formas de socialismo; y pensamos el nexo problemático de religión y nacionalismo en una gran variedad de contextos. ¿Qué significa paralizar nuestra capacidad para el examen crítico y la investigación histórica cuando se trata de esta cuestión, temiendo quedar expuestos a la acusación de "antisemitismo" si expresamos públicamente nuestra preocupación, nuestra pena, nuestra objeción, nuestra indignación? Efectivamente, decir que cualquiera que enuncie su pena y su indignación en voz alta será considerado (tardíamente, y por poderosos "oyentes") antisemita, es intentar controlar el tipo de discurso que circula en la esfera pública, aterrorizar con la acusación de antisemitismo y producir un clima de temor por medio del uso táctico de un juicio atroz con el que ninguna persona progresista querría identificarse. Si enterramos nuestra crítica por temor a ser tildados como antisemitas, les estamos dando poder a aquellos que pretenden recortar la libre expresión de ideas políticas. Vivir con esa acusación encima resulta obviamente terrible, pero es menos terrible cuando uno sabe que es falsa –algo que sólo puede saberse si hay otros hablando junto a mí, otros que pueden ayudar a sostener el sentido de lo que uno sabe–.

Cuando en el otoño de 2002 Daniel Pipes estableció "Campus Watch", confeccionó una lista negra de profesores de Estudios de Medio Oriente que, según su opinión, eran cono-

cidos por sus críticas a Israel y, en consecuencia, eran considerados antisemitas o divulgadores del antisemitismo. Mark Lance, un filósofo de la Universidad de Georgetown, inició una campaña por correo electrónico en la que participamos varios de nosotros protestando por no estar incluidos en la lista. La idea de la iniciativa del correo electrónico era erosionar el poder de las listas negras como táctica con reminiscencias macartistas. La mayoría de nosotros consignamos por escrito que si creer en la autodeterminación de Palestina era un requisito para estar en la lista, entonces también queríamos formar parte de ella. Aunque posteriormente fuimos tildados como "apologistas" del antisemitismo e incluidos en una lista en Internet bajo ese rótulo, no hubo persona que formara parte de esta campaña que aceptara la noción de que criticar a Israel o promover la autodeterminación palestina fueran actos antisemitas. Así, cuando Tamar Lewin, del *New York Times*, me contactó luego de que mi nombre quedara asociado a los comienzos de la campaña, me dijo que estaba escribiendo una historia sobre el aumento del antisemitismo en las universidades, dando a entender que la oposición al sitio en Internet de Daniel Pipes era una prueba de ello. Le expliqué que, como muchos otros que se suscribieron a la lista, yo era una judía progresista (manejándome por el momento en los términos del discurso de la identidad política) y que rechazaba la noción de que estar a favor de la autodeterminación palestina fuera en sí mismo un acto antisemita. Hice referencia a varias organizaciones judías y petitorios que sostenían visiones semejantes, y sugerí que no era una historia sobre antisemitismo, sino sobre el modo como la acusación de antisemitismo funciona silenciando determinadas opiniones políticas. Su historia en el *New York Times*, "Sitio en Internet aviva el debate sobre antisemitismo en la universidad" (27 de septiembre de 2002), distorsiona significativamente la cuestión desde el momento en que acepta la premisa de que había posiciones "pro-Israel" y "pro-Palestina" que no tenían ninguna coincidencia, y se negaba a nombrarnos como judíos a varios de

nosotros que estábamos en contra del sitio y de su macartismo. De hecho, el artículo asociaba a los que se oponían a Pipes con el antisemitismo, aun cuando en conversaciones con ella habíamos dejado en claro nuestro profundo rechazo al antisemitismo.

De este modo, los grandes medios omiten importantes diferencias cuando asumen que sólo existen dos posiciones sobre Medio Oriente, adecuadamente descriptas por los términos "pro-Israel" y "pro-Palestina". Se dice que la gente sostiene una u otra opinión, y se presume que se trata de opiniones nítidas, internamente homogéneas, no yuxtapuestas. Los términos sugieren que, si uno es "pro-Israel", todo lo que haga Israel está bien, o, si uno es "pro-Palestina", entonces todo lo que haga Palestina está bien. Pero las opiniones políticas reales no caen tan fácilmente dentro de estos dos extremos. Así, se pierden de vista formulaciones políticas más complejas. Se puede, por ejemplo, estar a favor de la autodeterminación palestina pero condenar los atentados suicidas, y aun así diferir de otros que comparten ambas posturas sobre la forma que la autodeterminación debe tomar. Se puede, por ejemplo, estar a favor del derecho de existencia de Israel, y aun así preguntarse por la forma más legítima y democrática que tal existencia debe tomar. Si seguimos insistiendo con una verdadera democracia Israel/Palestina, ¿uno es entonces anti-Israel? ¿O si uno está tratando de encontrar otra forma mejor de organización política, que incluya un mayor número de posibilidades: una versión revisada del sionismo, un Israel post-sionista, una Palestina autodeterminada, o una fusión de Israel dentro de un gran Estado Israel/Palestino en el que quedarían eliminados todos los requisitos de raza y religión para gozar de justicia y de derechos? Si uno está en contra de la versión actual del sionismo, y brinda argumentos que eliminan toda forma de discriminación racial, incluyendo toda forma de antisemitismo, entonces es seguro que uno está comprometido con una crítica a Israel que no puede calificarse de antisemita.

Esto no quiere decir que no estén aquellos que aprovechan el hecho de la crítica en beneficio de sus propios fines antisemitas. Es algo que puede ocurrir, y seguramente ha ocurrido. No niego esta posibilidad y esta realidad. Pero el hecho de que exista gente que vaya a explotar dichas críticas no es una razón suficiente para silenciarlas. Si la posibilidad de semejante uso sirve como argumento para ahogar el disenso político, entonces se está efectivamente abandonando el campo del discurso público a aquellos que aceptan y perpetran la opinión de que las críticas a Israel autorizan el antisemitismo, incluyendo a los que buscan perpetuar el antisemitismo por medio de tales críticas y a los que buscan sofocar tales críticas por temor a que perpetúen el antisemitismo. Quedarse en silencio por temor a una posible apropiación antisemita significa dejar la ecuación de sionismo y judeidad intacta, cuando es precisamente la separación de los dos términos lo que garantiza las condiciones para un pensamiento crítico sobre la cuestión. Quedarse en silencio por temor a una apropiación antisemita que uno da por descontada significa resignar la posibilidad de combatir al antisemitismo por otros medios.

Lo que me parece irónico es que el propio Summers realice la ecuación que equipara sionismo con judeidad y, según parece, sionistas con judíos, aunque se trate de la táctica del antisemitismo. Al mismo tiempo que esto sucedía, quedé incluida en una lista de Internet en la que un grupo de personas opuestas a la actual política del Estado de Israel y a veces al propio sionismo comenzó a caer en este deslizamiento, oponiéndose a veces a lo que llamaban "sionismo" y otras veces a lo que llamaban intereses "judíos". Cada vez que se planteaba la ecuación, un número de nosotros la objetaba, y a consecuencia de ella mucha gente se borró de la lista, incapaz de seguir soportando la equivalencia. La controvertida profesora Mona Baker, de Manchester, Inglaterra, quien en un esfuerzo por boicotear las instituciones israelíes apartó a dos colegas israelíes del consejo editorial de su revista de estudios de traducción, ofrece un débil argumento en defensa de su

acto, afirmando que no había modo de distinguir entre individuos e instituciones. Al separar a estas personas, Baker afirma haberlas tratado como emblemas del Estado de Israel, país del que eran ciudadanas. Pero los ciudadanos no son lo mismo que los Estados: la posibilidad de disenso depende de la diferencia entre ambos términos. La presunción de una continuidad ininterrumpida entre los ciudadanos israelíes y el Estado de Israel no solamente iguala a todos los israelíes con los intereses del Estado, sino que vuelve más difícil la alianza entre académicos de afuera de Israel y disidentes de adentro que están tomando enérgico partido en contra de la ocupación. La fusión de ciudadanía y Estado que plantea Mona Baker se continúa, en su propio discurso, en la disolución de los intereses "israelíes" en los "judíos". Su respuesta a la crítica generalizada de su decisión de separar a dos académicos israelíes de la junta editorial fue el envío de correos electrónicos a la lista *academicforjustice* protestando contra periódicos "judíos", donde tilda de "presión" la oportunidad que algunos diarios le dieron para discutir la cuestión por escrito con las personas a quienes había apartado de su puesto. Baker se negó a dicho diálogo. Parece que, hoy por hoy, Baker no sólo está luchando contra la actual política israelí o, incluso, contra la estructura y las bases de legitimación del Estado de Israel, sino, de repente, en contra de "judíos" identificados como un grupo que presiona gente, un *lobby* que la presiona. Baker no sólo pone en juego estereotipos antisemitas establecidos, sino que diluye la distinción entre judeidad y sionismo. En su defensa, Baker señaló que uno de los diarios sionistas que la convocó a participar se llamaba *The Jewish Press*, pero el deslizamiento de un nombre propio a una entidad genérica sigue siendo desafortunado. La misma crítica que realicé de la opinión de Summers puede aplicarse a la de Baker: una cosa es oponerse a Israel bajo su forma y prácticas actuales o, incluso, plantear preguntas críticas sobre el propio sionismo, y otra muy diferente es oponerse a los "judíos" o temer a los "judíos" o presumir que todo "judío" comparte la misma opi-

nión, que todos están a favor de Israel, identificados con Israel o representados por Israel. Aunque parezca increíble y resulte lamentable, hay que decir que Mona Baker y Lawrence Summers recurren a una misma premisa: los judíos son lo mismo que Israel. En un caso, la premisa funciona al servicio de un argumento en contra del antisemitismo; en el otro, funciona como un efecto del propio antisemitismo. De hecho, me parece que un rasgo del antisemitismo o, incluso, de cualquier forma de racismo, es que un pueblo entero es falsa y sumariamente identificado con una posición, opinión o disposición dada. Afirmar que todos los judíos comparten una misma opinión sobre Israel, o que son adecuadamente representados por Israel, o que, a la inversa, los actos de Israel, el Estado, representan adecuadamente los actos de cualquier judío, es confundir a los judíos con Israel y, por lo tanto, dejar que siga circulando la reducción antisemita de la judeidad. Desafortunadamente, el argumento de Summers en contra del antisemitismo hace uso de esta premisa antisemita (lo que no significa que Summers *sea* antisemita). También vemos cómo el antisemitismo de la premisa se expresa activamente en el comentario de Mona Baker sobre la prensa "judía", que queda presuntamente identificada con los intereses del Estado de Israel (lo que no significa que Baker *sea* antisemita).

Al insistir en la distinción entre judíos e Israel, además de reclamar un espacio de crítica y una condición de disenso para los judíos que quieran pronunciar sus críticas a Israel, estoy oponiéndome a la reducción antisemita de lo judío a los intereses de Israel. Lo "judío" no está más definido por Israel que por la diatriba antisemita. Lo "judío" excede ambas determinaciones, y puede hallarse sustancialmente como un exceso diaspórico, una identidad histórica y culturalmente cambiante que no adopta una forma simple ni tiene un *telos* único. Una vez hecha la distinción entre Israel y los judíos, puede comenzar un debate intelectual sobre el sionismo y el antisemitismo, pues es tan importante comprender crítica-

mente el legado del sionismo y debatir su futuro, como lo es rastrear y oponerse al antisemitismo en cualquier rincón del planeta donde se manifieste. Una postura progresista seguirá ambas vías, y se negará a calificar de antisemita el impulso crítico o a aceptar el discurso antisemita como sustituto legítimo de la crítica.

Se necesita un espacio público en el que estas cuestiones puedan ser metódicamente debatidas y que en las universidades se sostenga el compromiso por la libertad académica y por un trabajo intelectual que las considere seriamente. Nos oponemos no sólo al problema de qué ideas y posiciones pueden permitirse en el espacio público, sino también al modo como el espacio público se define a partir de un determinado tipo de exclusiones, de determinadas formas emergentes de reprobación y censura. He considerado el modo como la acusación de antisemitismo intenta desacreditar a aquellos que expresan su oposición a la política de Israel o a su ideología fundadora calificando su opinión de odio o, más aún, de discurso del odio –poniendo en cuestión la posibilidad de que sea admitido como discurso legítimo o valorado como comentario político–. Si no se puede expresar ninguna objeción a la violencia que ejerce el Estado de Israel sin atraer sobre sí la acusación de antisemitismo, entonces la acusación funciona para circunscribir el campo discursivo aceptado públicamente. También funciona para inmunizar la violencia de Israel contra la crítica, negándose a aceptar la integridad de los reclamos en su contra. Uno corre peligro de ser tildado de "antisemita" del mismo modo que en los Estados Unidos oponerse a las guerras más recientes es ganarse el título de "traidor", "simpatizante del terrorismo" o, incluso, de "traicionero". Son amenazas con consecuencias psicológicas profundas. Buscan controlar la conducta política imponiendo formas de identificación insoportables y estigmatizadas con las que la mayoría de la gente quiere evitar ser identificada. Por temor a la identificación, no dicen lo que piensan. Pero hay que resistirse a estas amenazas de identificación, algo

que sólo puede hacerse con el apoyo de otros actores, otros que hablan junto a mí, en contra de la amenaza que busca silenciar el discurso político. En el plano subjetivo, la amenaza de ser llamado "antisemita" busca controlar lo que uno quiere decir en voz alta; y, en el de la sociedad en general, circunscribir lo que puede y no puede ser legítimamente pronunciado en voz alta en la esfera pública. Más dramáticamente, se trata de amenazas que, al establecer los límites de lo decible, *deciden* los límites definitorios de la esfera pública. En otras palabras, el mundo del discurso público va a ser ese espacio y tiempo de los que esas perspectivas críticas quedarán excluidas. La exclusión de las críticas va a establecer efectivamente los límites de lo público, y lo público va a entenderse como el lugar donde no se dice lo que se piensa, críticamente, frente a la violencia obvia e ilegítima –excepto, por supuesto, que colectivamente se tenga el coraje de intervenir–.

5. *Vida precaria*

...el plus que lo social tiene sobre toda soledad.
EMMANUEL LEVINAS, "Paix et proximité"

En un congreso reciente, escuché al director de una editorial universitaria contar una historia. No estaba claro si se identificaba con el punto de vista desde el cual estaba narrada la historia, o si lamentaba tener que dar malas noticias. Pero la historia que contó era acerca de otro congreso al que había asistido, donde el presidente de una universidad declaró que ya nadie leía libros de humanidades, que las humanidades no tenían nada más que ofrecer o, más bien, nada más que ofrecer en nuestros días. No estoy segura de si estaba diciendo que el presidente de la universidad afirmaba que las humanidades habían perdido su autoridad moral, pero parecía eso –la posición de alguien, una opinión a tomar en serio–. Luego se plantearon una serie de discusiones en las que no siempre era posible decir cuál era el punto de vista de cada uno, o si alguien realmente tenía la voluntad de sostener un punto de vista. Fue una discusión que planteó la pregunta de si, con todo su relativismo, cuestionamiento y "crítica", las humanidades se han debilitado a sí mismas, o si las humanidades han sido debilitadas por quienes se *opusieron* a todos

esos relativismos y "críticas". Alguien o un grupo de personas había debilitado las humanidades pero no quedaba claro quién, ni quedaba claro quién pensaba que esto fuera verdad. Comencé a preguntarme si yo misma no estaba en el medio del dilema de las humanidades, en el que nadie sabe quién está hablando, con qué voz y con qué intención. ¿Alguien saldría en defensa de lo que se estaba diciendo? ¿Podemos reponer un locutor detrás de esas palabras o incluso un escritor? ¿Y qué mensaje, exactamente, se estaba transmitiendo?

Por supuesto, sería paradójico que ahora tratara de demostrar que lo que realmente necesitamos es sujetar el discurso al autor, restableciendo tanto al autor como a la autoridad. Ya hice mi parte junto a muchos de ustedes tratando de cortar ese lazo. Lo que quiero pensar es algo que falta, algo que me gustaría entender y recibir una devolución a cambio: una consideración de la estructura de la demanda en sí misma. Porque aunque no supiera con qué voz esta persona estaba hablando, si la voz era suya o no, sentí que estaba dirigida a mí, y que algo denominado las humanidades estaba siendo descalificado desde uno y otro lado. En estos días, responder a esta demanda parece ser una obligación importante. Pero no se trata de la rehabilitación de un autor, de un sujeto *per se*, sino del tipo de respuesta que le sigue a un llamado, de un comportamiento hacia el Otro sólo después de que el Otro me ha hecho su demanda, me ha acusado de alguna falta o me ha pedido que asumiera una responsabilidad. Se trata de un intercambio que no puede ser asimilado a un esquema donde el sujeto está aquí como tema para ser reflexivamente interrogado, y el Otro está allí, como un tema para agregar. La estructura de la demanda es importante para entender cómo se introduce y se sostiene la autoridad moral si aceptamos que cuando hablamos no sólo nos dirigimos a otros, sino que de algún modo ingresamos a la existencia, por así decirlo, a partir de la demanda, y algo acerca de nuestra existencia prueba ser precario cuando dicha demanda fracasa. Sin embargo, con mayor énfasis, lo que nos

obliga moralmente se relaciona con el modo como somos interpelados por el otro de maneras que no podemos advertir o evitar. Primero y principal, este impacto de la demanda del otro nos constituye contra nuestra voluntad o, tal vez, para decirlo más apropiadamente, antes de la formación de nuestra voluntad. Así, si creemos que la autoridad moral se relaciona con encontrar la propia voluntad y sostenerla, estampándole nuestro nombre, probablemente no podamos comprender el modo por el que se transmite una demanda moral. Esto es, no comprendemos la situación de ser interpelados, la demanda que viene de otro lugar, a veces de un lugar indefinible, por la cual se articulan e insisten nuestras obligaciones.

En efecto, esta concepción de lo que es moralmente obligatorio no es algo que yo me impongo; no proviene de mi autonomía o de mi reflexividad. Viene hacia mí de otro lugar de improviso, inesperadamente y de forma espontánea. De hecho, tiende a arruinar mis planes, y que mis planes resulten arruinados bien puede ser el signo de que algo es moralmente obligatorio para mí. Creemos que un presidente esgrime actos de habla de manera voluntaria, de modo que cuando el director de una editorial universitaria o el presidente de una universidad hablan, contamos con que saben lo que están diciendo, a quién le están hablando y con qué intención. Contamos con que el discurso esté investido de autoridad y que, en este sentido, tenga un carácter obligatorio. Pero el discurso presidencial es extraño en estos días, y se necesitaría a alguien que sepa más retórica que yo para comprender sus misteriosas vías. ¿Por qué será que, por ejemplo, se habla de Iraq como una amenaza para la seguridad del "mundo civilizado" mientras que los misiles que vuelan desde Corea del Norte o incluso el intento de secuestro de navíos norteamericanos se denominan "asuntos regionales"? Y si el presidente de los Estados Unidos fue urgido por la mayoría del mundo a retirar sus amenazas de guerra, ¿por qué no parece sentirse obligado a cumplir con la demanda? Pero dada la confusión en la que el discurso presidencial ha caído, tal vez tengamos que

pensar más seriamente la relación entre formas de demanda y autoridad moral. Tal vez esto nos ayude a saber qué valores tiene para ofrecer la humanidad, y en qué consiste una situación discursiva en la que la autoridad moral se vuelve obligatoria.

Me gustaría considerar el "rostro", la noción que introdujo Emmanuel Levinas para explicar el modo como somos interpelados moralmente, el modo como el otro nos demanda moralmente –una apelación moral que no pedimos ni somos libres de rechazar–. Levinas me demanda antes que nada, pero la suya no es la única demanda a la que estoy obligada a responder en estos días. Voy a trazar lo que me parece que puede ser el esbozo de una posible ética judía de la no violencia, para luego relacionarla con algunas de las cuestiones éticas más urgentes que hoy nos preocupan. La noción de Levinas de "rostro" ha producido por largo tiempo consternación crítica. Parece que el "rostro" de lo que él denomina el "Otro" me hace una demanda ética, aunque no sabemos qué nos demanda. El "rostro" del otro no puede ser leído buscando un sentido secreto, y el imperativo que transmite no es inmediatamente traducible a una prescripción que pueda formularse lingüísticamente y cumplirse.

Escribe Levinas:

> La proximidad del rostro es el modo de responsabilidad más básico [...]. El rostro no está frente a mí (*en face de moi*), sino encima de mí; es el otro antes de la muerte, mirando a través de la muerte y manifestándola. En segundo lugar, el rostro es el otro pidiéndome que no lo deje morir solo, como si hacerlo significara volverme cómplice de su muerte. Así es como el rostro me dice: No matarás. En relación con el rostro, aparezco usurpando el lugar del otro. El celebrado "derecho a la existencia" que Spinoza denomina *conatus essendi*, definido como principio básico de toda inteligibilidad, es desafiado por la relación con el rostro. De acuerdo con él, mi deber de responder al otro suspende mi derecho natural de autoconservación, *le droit vitale*. Mi relación ética de amor por el otro proviene del hecho de que el yo no puede sobrevivir por sí solo, no puede encontrar ningún sentido dentro de mi propio ser-en-el-mundo [...]. Exponerme

a la vulnerabilidad del rostro es poner en cuestión mi derecho ontológico a la existencia. En la ética, el derecho de existir del otro tiene prioridad sobre el mío, una prioridad personificada por el mandato ético: no matarás, no pondrás en peligro la vida del otro.[1]

Levinas escribe en otra parte:

> El rostro es lo que no puede matarse, o al menos aquello cuyo *sentido* consiste en decir "no matarás". La muerte, es verdad, es un hecho banal: uno puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica [...]. En las Escrituras también aparece el asesinato, al que la humanidad del hombre está expuesta en tanto forma parte del mundo. Pero a decir verdad, la aparición en el ser de esas "extrañas éticas" –la humanidad del hombre– es una ruptura del ser. Es significativa, incluso si el ser se reanuda y se recobra.[2]

Así, estrictamente hablando, el rostro no habla, pero el mandato "No matarás" transmite sin embargo lo que el rostro significa. Precisamente, transmite la orden sin verbalizarla. Pareciera que el mandato bíblico puede servirnos para comprender lo que el rostro significa, pero estaríamos pasando por alto que el "rostro" no habla en el sentido en que lo hace la boca. El rostro no es reductible a la boca ni a nada que la boca pueda pronunciar. Alguien más o algo más habla cuando el rostro se compara con algún tipo de enunciado –un discurso que no proviene de la boca o, si lo hace, no tiene allí su sentido original ni último–. De hecho, en un ensayo titulado "Paix et

1. Emmanuel Levinas y Richard Kearney, "Dialogue with Emmanuel Levinas", en *Face to Face with Levinas*, Albany, SUNY Press, 1986, pp. 23-24. Levinas desarrolla primero esta concepción en *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1995. Las citas que elijo corresponden a su última obra porque creo que allí da una formulación más madura e incisiva del rostro.

2. Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini. Dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo*, París, Fayard, 1982, p. 91. [Ed. cast.: *Ética e infinito*, Madrid, A. Machado Libros, 1991.]

proximité", Levinas deja claro que "el rostro no es exclusivamente un rostro humano".[3] Para explicarlo, se refiere al texto de Vassili Grossman *Vida y destino*, que describe como:

> la historia [...] de familias, de las mujeres y los padres de presos políticos que viajan a Lubyanka en Moscú en busca de noticias. Se forma una fila delante del mostrador, una fila donde cada uno de ellos no ve más que la espalda del otro. Una mujer espera su turno: [ella] nunca había imaginado que una espalda humana pudiera ser tan expresiva, y pudiera expresar un estado de ánimo de manera tan penetrante. Las personas que se acercaban al mostrador tenían un modo tan particular de extender el cuello y la espalda, de levantar los hombros y los omóplatos como resortes, que parecían llorar, sollozar y gritar. (*PP*, pp. 146-147)

El término "rostro" funciona aquí como catacresis: el "rostro" describe la espalda humana, el cuello extendido, los omóplatos estirados como "resortes". Y luego se dice que estas partes del cuerpo lloran, sollozan y gritan como si fueran un rostro o, más bien, un rostro con una boca y una garganta o, incluso, sólo una boca y una garganta de las cuales surge una vocalización que no puede fijarse en palabras. El rostro puede hallarse en la espalda y la nuca, pero no es exactamente un rostro. El sonido que proviene del rostro o que lo atraviesa es de agonía, de sufrimiento. Podemos entonces observar que el "rostro" parece definir una serie de desplazamientos por los que se representa como un espalda que, a su turno, se representa como una escena de vocalización agonizante. Y aunque aquí haya muchos nombres puestos en fila, la cadena termina con una figura de lo que no puede ser nombrado –un enunciado que, estrictamente hablando, no es lingüístico–. Así, el rostro, el nombre para el rostro, y las palabras por las

3. Emmanuel Levinas, "Paix et proximité", en *Altérité et transcendance*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1995, p. 146. Citado en el texto como *PP*.

cuales vamos a comprender su significado –"No matarás"– no transmiten con exactitud el significado del rostro, puesto que al final de la cadena parece estar la vocalización sin palabras del sufrimiento que marca los límites de la traducción lingüística. Si tuviéramos que poner su significado en palabras, el rostro es aquello para lo que no hay palabras que puedan funcionar. El rostro parece ser una especie de sonido, el sonido de un lenguaje vaciado de sentido, el sustrato de vocalización sonora que precede y limita la transmisión de cualquier rasgo semántico.

Al final de esta descripción, Levinas agrega unas líneas que no tienen exactamente la forma de una oración: "El rostro como la extrema precariedad del otro. Paz como un despertar a la precariedad del otro" (*PP*, p. 147). Se trata de enunciados similares, que evitan el verbo, en especial la cópula. No dicen que el rostro *es* precariedad o que la paz *es* el modo de despertarse a la precariedad del Otro. Ambas frases son sustituciones que rechazan cualquier relación con el orden del ser. De hecho, Levinas, que nos dice que "la humanidad es la ruptura del ser", realiza dicha suspensión y ruptura en dos enunciados que son a la vez menos y más que una oración. Responder por el rostro, comprender lo que quiere decir, significa despertarse a lo que es precario de otra vida o, más bien, a la precariedad de la vida misma. No se trata de un despertar, para utilizar sus palabras, a mi propia vida –una extrapolación de la comprensión de mi propia precariedad a la comprensión de la precariedad de la vida del otro–. Debe ser una comprensión de la precariedad del Otro. Esto es lo que vuelve al rostro parte de la esfera de la ética. Escribe Levinas: "Para mí, el rostro del otro en su precariedad e indefensión constituye a la vez una tentación de matar y una apelación a la paz, el 'No matarás'" (*PP*, p. 147). Esta última observación sugiere algo perturbador en varios sentidos. ¿Por qué la precariedad del Otro debería producir en mí la tentación de matar? ¿O por qué produce la tentación de matar *al mismo tiempo* que comunica la demanda de paz? ¿Hay algo en mi

aprehensión de la precariedad del otro que me lleve a querer matarlo? ¿Es la simple vulnerabilidad del Otro lo que se me vuelve una tentación asesina? Si el Otro, el rostro del Otro, que después de todo es el que comunica el sentido de esta precariedad, me tienta a la vez con el asesinato y me prohíbe ejecutarlo, entonces el rostro sirve para producir una lucha en mí e instalarla en el corazón de la ética. Pareciera que se trata de la voz de Dios representada por la voz humana, pues es Dios quien dice por medio de Moisés "No matarás". El rostro que a la vez me vuelve asesino y me prohíbe matar es el que habla con una voz que no es la suya, una voz que no es una voz humana.[4] Así, el rostro produce varios enunciados a la vez: transmite agonía, vulnerabilidad, al mismo tiempo que una prohibición divina en contra del asesinato.[5]

4. El fundamento teológico de esto puede encontrarse en el Éxodo. Dios le señala a Moisés que nadie puede contemplar el rostro de Dios, esto es, que el rostro divino no es para contemplar y que no está disponible para la representación: "No podrás ver mi rostro: porque no puede verme el hombre y seguir viviendo" (33:20). Más tarde, Dios dice claramente que la espalda puede y debe sustituir al rostro: "Después apartaré mi mano, y verás mis espaldas; mas no se verá mi rostro" (33:23). Más tarde, cuando Moisés transmite la palabra de Dios bajo la forma de un mandato, se escribe: "Y Aarón y todos los hijos de Israel miraron a Moisés, y he aquí la piel de su rostro era resplandeciente; y tuvieron miedo de acercarse a él" (34:30). El rostro de Moisés, portador de la palabra divina, tampoco puede representarse. Cuando Moisés retorna a su posición humana, puede mostrar su rostro: "Y cuando acabó Moisés de hablar con ellos, puso un velo sobre su rostro. Cuando venía Moisés delante de Jehová para hablar con él, se quitaba el velo hasta que salía; y saliendo, decía a los hijos de Israel lo que le era mandado. Y al mirar los hijos de Israel el rostro de Moisés, veían que la piel de su rostro era resplandeciente; y volvía Moisés a poner el velo sobre su rostro, hasta que entraba a hablar con Dios". Agradezco a Barbara Johnson por llamarme la atención sobre este pasaje.

5. Escribe Levinas: "Pero ese rostro frente a mí, en su expresión –en su mortalidad– me convoca, me demanda, me reclama: como si la muerte invisible que el rostro del otro enfrenta [...] fuera 'asunto mío'. Como si ignorada por el otro que ya, en la desnudez de su rostro, me concierne, "me mira" antes de confrontarse conmigo, antes de ser la muerte contem-

Un poco antes, en "Paix et proximité", Levinas analiza la vocación de Europa y se pregunta si "No matarás" no es precisamente lo que debería escucharse como significado de la cultura europea. No está claro dónde comienza o termina su Europa, si tiene límites geográficos o si aparece cada vez que se pronuncia o se comunica el mandato. Se trata de una curiosa Europa cuyo sentido consiste, hipotéticamente, en la palabra del Dios hebreo, cuya condición civilizada, por decirlo de algún modo, depende de la transmisión de la prohibición divina de la Biblia. Es una Europa en la que el hebraísmo tomó el lugar del helenismo, y el Islam no aparece mencionado. Posiblemente Levinas nos está diciendo que la única Europa que debe ser llamada Europa es la que pone al Antiguo Testamento por encima de la ley civil y secular. En cualquier caso, Levinas parece retornar a la primacía de la interdicción en el significado de la civilización como tal. Y, aunque estemos tentados de pensarlo como vil eurocentrismo, también es importante observar que no hay ninguna Europa reconocible que pueda deducirse de esta concepción. De hecho, no es la existencia de la prohibición de matar lo que hace que Europa sea Europa, sino la angustia y el deseo que la prohibición produce. Mientras continúa explicando cómo funciona este mandato, Levinas se refiere al Génesis, capítulo 32, en el que Jacob se entera de la inminente llegada de su hermano y rival Esaú. Escribe Levinas: "Jacob está preocupado por la noticia de que su hermano Esaú –amigo o enemigo– viene a su encuentro 'al frente de cuatrocientos hombres'. El versículo 8 nos dice: 'Entonces Jacob tuvo gran temor, y angustiose'". Levinas pasa entonces a analizar las palabras del comentador

---

plándome. La muerte de otro hombre me invoca y me apela, como si a causa de mi posible indiferencia me volviera cómplice de esta muerte invisible para el otro que se expone a ella; como si incluso antes de ser condenado a ella, tuviera que responder por la muerte del otro y no dejarlo librado a su soledad mortal", en Emmanuel Levinas, "Philosophie et transcendance", en *Altérité et transcendance*, ob. cit., pp. 45-46.

Rashi para pensar "la diferencia entre temor y angustia", y concluye que "[Jacob] temía por su propia vida, pero estaba angustiado por tal vez tener que matar" (*PP*, p. 142).

Por supuesto, no está claro todavía por qué Levinas presupone que una de las primeras respuestas o una de las respuestas fundamentales a la precariedad del otro sea el deseo de matar. ¿Por qué el estirar los omóplatos, el erguir el cuello, la vocalización agonizante transmitida por el sufrimiento del otro deberían provocar en alguien deseo de violencia? Debe de ser que Esaú allá, con sus cuatrocientos hombres, amenaza con matarme o parece querer hacerlo, y que en relación con ese Otro amenazante, cuyo rostro, incluso, representa una amenaza, tengo que defenderme para preservar la vida. Sin embargo, Levinas explica que matar en nombre de la autoconservación no está justificado, que la autoconservación no es una condición suficiente para la justificación ética de la violencia. Se trata entonces, aparentemente, de un pacifismo extremo, un pacifismo absoluto, y posiblemente lo sea. Podemos aceptar estas consecuencias o rechazarlas, pero tenemos que considerar el dilema que dichas consecuencias plantean como constitutivo de la angustia ética: "Temiendo por su propia vida, pero angustiado por tener que matar". Hay temor por la propia supervivencia y angustia por herir al Otro, y estos dos impulsos están en guerra como hermanos que se pelean. Pero están en guerra para *no* estar en guerra, y este parece ser el punto fundamental. Pues la no violencia que Levinas parece promover no proviene de un lugar pacífico, sino más bien de una tensión constante entre el temor de sufrir violencia y el temor de infligirla. Podría ponerle fin al temor de mi propia muerte eliminando al otro, aunque luego tuviera que seguir destruyendo –especialmente si hay cuatrocientos hombres tras él, todos con familias y amigos, si es que no una nación o dos por detrás–. Podría ponerle fin a mi angustia de convertirme en un asesino reconciliándome con la justificación ética por infligir violencia y muerte en tales circunstancias. Podría recurrir al cálculo utilitario o apelar al

derecho intrínseco de las personas de proteger y preservar sus propios derechos. Podemos imaginarnos el uso de justificaciones consecuencialistas y deontológicas, que me brindarían la oportunidad de infligir violencia legítimamente. Un consecuencialista argumentaría que sería por el bien de la mayoría; un deontologista apelaría al valor intrínseco de mi propia vida. También podría usárselas para discutir la primacía de la prohibición de matar –una prohibición frente a la cual continuaría sintiendo angustia–.

Aunque Levinas advierte que la autoconservación no es una razón lo suficientemente buena para matar, también supone que para los seres humanos el deseo de matar es fundamental. Si el primer impulso frente a la vulnerabilidad del otro es el deseo de matar, la interdicción ética consiste precisamente en militar en contra de este primer impulso. En términos psicoanalíticos, significa poner el deseo de matar al servicio del deseo interno de aniquilar la propia agresión y el sentido de prioridad. El resultado probablemente sea la neurosis, pero el psicoanálisis tal vez encuentre aquí su límite. Para Levinas, lo ético es lo que nos permite salir del circuito de la mala conciencia, la lógica por la cual la prohibición de la agresión se vuelve el canal interno de la propia agresión. La agresión entonces se vuelve contra nosotros bajo la forma de la crueldad superyoica. Si la ética nos empuja más allá de la mala conciencia, es porque después de todo la mala conciencia no es más que una versión negativa del narcisismo, y por lo tanto una forma de narcisismo. El rostro del Otro viene hacia mí desde afuera e interrumpe el circuito narcisista. El rostro del Otro me llama afuera del narcisismo hacia algo finalmente más importante.

Escribe Levinas:

> El Otro es el único ser al que puedo querer matar. Puedo querer. El triunfo de ese poder es su derrota como poder. En el mismo momento en que mi poder de matar se realiza, el otro se me ha escapado [...]. No lo he mirado a la cara, no me he encon-

> trado con su rostro. La tentación de una negación total [...] es la presencia del rostro. Estar en relación con el otro cara a cara es ser incapaz de matar. Ésta es también la situación discursiva.[6]

Ésta es también la situación discursiva... no es una afirmación gratuita. Levinas explica en una entrevista que "el rostro y el discurso están ligados. El rostro habla. Habla, es esto lo que lo vuelve posible y lo que inicia todo discurso".[7] Como lo que "dice" el rostro es "No matarás", pareciera que el discurso surge a través de esta orden primaria, de modo tal que el discurso aparece por primera vez con esta muerte posible de fondo. Generalizando, el discurso nos demanda éticamente porque, antes de hablar, algo se nos dice. En términos más simples, y tal vez no exactamente los que trataba de usar Levinas, el Otro nos habla, nos demanda, antes de que asumamos el lenguaje por nuestra cuenta. Podemos concluir entonces que somos capaces de hacer uso del lenguaje con la condición de la apelación. Es en este sentido que el Otro es la condición del discurso. Si el Otro es obliterado, el lenguaje también, desde que el lenguaje no puede sobrevivir fuera de las condiciones de la demanda.

Pero recordemos que Levinas también nos dice que el rostro, el rostro del Otro y por consiguiente la demanda ética del Otro, es esa vocalización de la agonía que no es todavía lenguaje o que ya dejó de serlo –el rostro a través del cual tomamos conciencia de la precariedad de la vida del Otro, el rostro que despierta a la vez la tentación de matar y la prohibición de hacerlo–. ¿Por qué la incapacidad de matar debería ser la situación de discurso? ¿O se trata más bien de que es la ambivalencia entre el temor por la propia vida y la

6. Emmanuel Levinas, "L'ontologie est-elle fondamentale?", en *Entre-nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París, Grasset, 1991, p. 22. [Ed. cast.: "¿Es fundamental la ontología?", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar al otro*, Valencia, Pretextos, 1993.]

7. Emmanuel Levinas, *Étique et Infini*, ob. cit., p. 92.

angustia por volverse un asesino lo que constituye la situación discursiva? En dicha situación, somos interpelados; el Otro se dirige a nosotros por medio del lenguaje. Dicho lenguaje comunica la precariedad de la vida, estableciendo la tensión que define una ética de la no violencia. La situación discursiva no es lo que se dice o, incluso, lo decible. Para Levinas, la situación discursiva consiste en el hecho de que el lenguaje arriba como una demanda que no deseamos, de la que quedamos cautivos en un sentido original –si es que no somos, en los términos de Levinas, rehenes de ella–. De modo que hay cierta violencia en el hecho de ser interpelado, de recibir un nombre, de estar sujeto a una serie de imposiciones, de ser forzado a responder a las exigencias de la alteridad. Nadie controla los términos por los cuales es interpelado, al menos no de una manera fundamental. Ser interpelado es ser, desde el comienzo, privado de voluntad, y esta privación constituye el fundamento de la situación discursiva de cada uno.

En el marco ético de la posición de Levinas, comenzamos por plantear una díada. Según sus propios términos, en la esfera de la política siempre hay más de dos sujetos en juego en la escena. En efecto, puedo decidir *no* invocar mi propio deseo de conservar la vida como justificación de la violencia, ¿pero qué ocurre si el que sufre la violencia es un ser amado? ¿Qué ocurre si hay un Otro que ejerce violencia sobre otro Otro? ¿Por qué Otro debo responder éticamente? ¿A qué Otro coloco frente a mí o debo apoyar? Derrida afirma que juzgar y responder por todo Otro puede conducir a una situación de radical irresponsabilidad. Y los spinozistas, los nietzscheanos, los utilitaristas y los freudianos preguntan: "¿Puedo invocar el imperativo de conservar la vida *del Otro* incluso si no puedo invocar mi propio derecho de autopreservación? ¿Es realmente posible dejar de lado la autopreservación tal como lo sugiere Levinas? Spinoza escribe en su *Ética* que el deseo de vivir una vida justa requiere del deseo de vivir, de persistir en su propio ser, sugiriendo que la ética debe disponer siempre de las pulsiones vitales, incluso si la ética, como instancia del

superyó, amenace con convertirse en una cultura de la pura pulsión de muerte. Es posible, incluso fácil, leer a Levinas como a un masoquista superior; y cuesta no dejar de sacar esta conclusión si consideramos que cuando le preguntaron lo que pensaba del psicoanálisis se dice que respondió preguntándose si *no era una forma de pornografía.*

Pero la razón para pensar a Levinas en el contexto actual es por lo menos doble. Primero, Levinas nos proporciona una vía para pensar la relación entre representación y humanización –una relación que no es tan sencilla como puede parecer–. Si el pensamiento crítico tiene algo que decir acerca de la situación actual, bien puede referirse al campo de la representación donde la humanización y la deshumanización ocurren sin cesar. En segundo lugar, Levinas ofrece dentro de la tradición filosófica judía un análisis de la relación entre ética y violencia con importantes consecuencias para pensar lo que podría ser una ética judía de la no violencia. Me parece que para muchos de nosotros es una cuestión urgente y oportuna, especialmente para aquellos que apoyamos la emergencia de un movimiento post-sionista dentro del judaísmo. Por ahora, quisiera volver a considerar el problema de la humanización desde la perspectiva de la figura del rostro.

Cuando analizamos los modos más comunes de pensar la humanización y la deshumanización, partimos del supuesto de que los que gozan de representación, especialmente de autorrepresentación, tienen más probabilidades de ser humanizados, y quienes no tienen la oportunidad de representarse corren mayores riesgos de ser tratados como menos que humanos, considerados menos que humanos, o directamente no tomados en cuenta. Nos encontramos frente a una paradoja porque Levinas deja claro que el rostro no es exclusivamente un rostro humano, y aun así constituye una condición para la humanización.[8] Por otro lado, está el uso deshuma-

8. Levinas distingue a veces el "semblante" entendido como experiencia

nizante del rostro en los medios. Parece que la personificación no siempre humaniza. Para Levinas, la ausencia de rostro bien puede ser lo que humaniza, y espero mostrar el modo como la personificación efectúa a veces su propia deshumanización. ¿Cómo podemos darnos cuenta de la diferencia entre el rostro inhumano pero humanizante, según Levinas, y la deshumanización que puede tener lugar por medio del rostro?

Tenemos que pensar los diferentes modos en que la violencia puede ocurrir: uno es precisamente *a través* de la producción del rostro, el rostro de Osama bin Laden, el rostro de Yasser Arafat, el rostro de Saddam Hussein. ¿Qué se ha hecho en los medios con esos rostros? Han sido encuadrados, seguramente, pero también actúan de acuerdo con el marco que se les impone. Y el resultado es invariablemente tendencioso. Se trata de retratos mediáticos puestos a menudo al servicio de la guerra, como si la cara de Bin Laden fuera la cara del terror mismo, como si Arafat fuera la cara de la decepción, como si la cara de Hussein fuera la cara de la tiranía contemporánea. Y allí está la cara de Colin Powell, tal como se la enmarca y se la hace circular, sentada delante de la tela envolvente del *Guernica* de Picasso: un rostro en primer plano, podría decirse, contra un fondo de borramiento. Allí están las caras de las mujeres afganas que se quitaron o que dejaron caer sus burkas. Durante el último invierno, visité a un teórico político que exhibía orgullosamente esas caras en su heladera como un signo del triunfo de la democracia, justo al lado de unos cupones de supermercado en apariencia valiosos. Unos días después asistí a un congreso donde escuché una charla acerca del significado cultural del burka, el modo como el burka significa la pertenencia a una comunidad y a una religión, a una familia, a una historia de relaciones de parentescos

---

perceptual del "rostro", cuyas coordenadas trascienden el campo de la percepción. También habla en ocasiones de representaciones "plásticas" de la cara que borran rostro. Para que la cara funcione como rostro, debe vocalizar o ser aprehendida como el producto de una voz.

más amplia; el modo como constituye un ejercicio de modestia y de orgullo, una protección contra la vergüenza. Además, el burka opera como velo detrás del cual y por medio del cual la agencia femenina puede funcionar, y de hecho funciona.[9] El temor del panelista era que la destrucción del burka, como si fuera un signo de represión, de atraso o, incluso, de resistencia a la propia modernidad cultural, tuviera como consecuencia la aniquilación de la cultura islámica y la extensión de presupuestos culturales estadounidenses acerca del modo como la sexualidad y la acción debían ser organizadas y representadas. Según las fotos triunfalistas que dominaban la primera página del *New York Times*, estas jóvenes desnudaron sus caras como un acto de liberación, como acto de gratitud hacia el ejército norteamericano y como expresión de un placer súbitamente autorizado. El espectador norteamericano estaba listo, por así decirlo, para ver el rostro, y fue por la cámara y para la cámara, después de todo, que el rostro finalmente se desnudó, convirtiéndose en un instante en un símbolo de la exportación exitosa del progreso cultural norteamericano. En ese momento se desnudó para nosotros que, por así decirlo, quedamos en posesión del rostro. No sólo fue captado por nuestras cámaras, sino que dispusimos del rostro para captar nuestro triunfo y para justificar nuestra violencia, las incursiones en la soberanía, la muerte de civiles. ¿Dónde están las marcas de la pérdida en esos rostros? ¿Dónde está el sufrimiento por la guerra? En efecto, la cara fotografiada parece esconder o desplazar el rostro en el sentido de Levinas, desde el momento en que no hay vocalización de la pena o la agonía, no hay ningún sentido de la precariedad de la vida que pueda verse u oírse a través de ese rostro.

9. Véase Lila Abu-Lughod, "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Others", *American Anthropologist*, 104: 3, pp. 783-790.

Parece que estamos moviéndonos en un terreno ambivalente. De un modo extraño, todas estas caras humanizan los acontecimientos de estos últimos años, proporcionándoles un rostro humano a las mujeres afganas, un rostro al terror, un rostro al mal. ¿Pero el rostro es humanizante en cualquier situación? Y si es humanizante sólo en ciertas circunstancias, ¿cómo se produce esta humanización? ¿No hay también una deshumanización que se efectúa en y por medio del rostro? ¿Nos enfrentamos a esos rostros en el sentido de Levinas, o se trata de imágenes que por medio de su marco producen el paradigma de lo humano –imágenes convertidas en el instrumento cultural por medio del cual se establece el paradigma de lo humano–? Resulta tentador pensar que las imágenes establecen la norma visual de lo humano que debe ser emulada o encarnada; pero sería un error, puesto que en el caso de Bin Laden o Saddam Hussein, se piensa que lo paradigmáticamente humano se encuentra afuera del marco. Se trata del rostro humano en su deformidad y extremidad, no del rostro con el que se nos pide que nos identifiquemos. En efecto, la desidentificación es incitada por medio de la absorción hiperbólica del mal en el propio rostro: los ojos. Y si vamos a pensar el punto en que estas imágenes pueden interpelarnos, es precisamente en el de observador excluido de la representación, el que está mirando, el que no es captado por ninguna imagen pero cuya responsabilidad es capturar y someter, si es que no desentrañar, la imagen en cuestión. Igualmente, aunque queramos defender los rostros súbitamente desnudos de las jóvenes afganas como celebración de lo humano, tenemos que preguntarnos en función de qué narrativa fueron movilizadas estas imágenes, si la incursión en Afganistán fue realmente en nombre del feminismo y qué forma de feminismo adoptó tardíamente. Sin embargo, parece más importante preguntarnos por las escenas de dolor y de pena que estas imágenes recubren y desrealizan. En efecto, todas estas imágenes parecen suspender la precariedad de la vida; todas representan el triunfo norteamericano o incitan a la victoria

militar en el futuro. *Son los restos de la guerra o los blancos de la guerra*. En este sentido, podría decirse que en todos los casos el rostro resulta desfigurado –una de las principales consecuencias de la guerra para la filosofía y la representación–.

Es importante distinguir distintos tipos de irrepresentabilidad. En el primer caso, encontramos la perspectiva de Levinas según la cual hay un "rostro" que ninguna cara puede agotar; el rostro entendido como sufrimiento humano, como el llanto del hombre que sufre, que no puede representarse directamente. Aquí el "rostro" es siempre una figura para algo que no es literalmente un rostro. Sin embargo, hay otra expresión humana que parece tener la figura de un "rostro" aunque no se trate de rostros, sino de sonidos o emisiones de otro orden. El llanto que se representa por medio de la figura del rostro confunde los sentidos y produce una comparación claramente inadecuada que no puede ser correcta porque el rostro no es sonido. Y aun así, el rostro puede servir de soporte del sonido precisamente porque *no* es un sonido. En este sentido, la figura subraya la inconmensurabilidad del rostro respecto de lo que representa. Estrictamente hablando, el rostro no representa entonces nada, en el sentido de que no consigue captar y transmitir aquello a lo que se refiere.

Para Levinas, entonces, lo humano no está *representado por* el rostro. Más bien, lo humano se afirma indirectamente en esa disyuntiva que vuelve la representación imposible –una disyuntiva expresada por la imposibilidad de la representación–. Para que la representación exprese entonces lo humano no sólo debe fracasar, sino que debe *mostrar* su fracaso. Hay algo irrepresentable que sin embargo tratamos de representar, y esta paradoja debe quedar retenida en la representación que hacemos.

En este sentido, lo humano no se identifica con la representación, pero tampoco se identifica con lo irrepresentable. Se trata más bien de aquello que limita el éxito de cualquier práctica representativa. El rostro no se "borra" en este fracaso de la representación, sino que encuentra allí su posibilidad.

Sin embargo, sucede algo completamente diferente cuando el rostro funciona al servicio de una personificación que afirma "capturar" al ser humano en cuestión. Para Levinas, lo humano no puede ser captado por medio de una representación, y podemos ver que cuando lo humano es "capturado" por una imagen tiene lugar cierta pérdida.[10]

Un ejemplo de esta clase de "captura" tiene lugar cuando se personifica el mal por medio de una cara. Entre ese mal ostensible y el rostro se afirma cierta equivalencia. Dicha cara *es* malvada, y el mal que esa cara *es* se extiende a un mal que corresponde a los seres humanos en general –un mal generalizado–. El mal o la victoria militar se personifican por medio de una cara que se supone que es, que captura, que contiene la idea que defiende. En este caso, no podemos escuchar el rostro a través de la cara. Aquí la cara oculta el sonido del sufrimiento humano y la proximidad que debemos tener respecto de la precariedad de la vida misma.

Sin embargo, esa cara que se retrata como capturada por el mal no es precisamente un rostro humano, en el sentido de Levinas. El "yo" que mira esa cara no se identifica con ella: el rostro representa eso con lo que no hay identificación posible –sirve para deshumanizar y como condición de la violencia–.

Por supuesto, una elaboración más completa de este tópico tendría que analizar los distintos modos en que funciona la representación en relación con la humanización y con la deshumanización. A veces hay imágenes triunfalistas que nos proporcionan la idea de lo humano con la que nos identificamos –por ejemplo, el héroe patrio, que expande los límites de nuestro propio ego hasta hacerlos coincidir con los de la nación–. No es posible entender la relación entre imagen y humanización sin tomar en cuenta las condiciones y el sentido de la

10. Para una extensa discusión acerca de la relación entre las imágenes de los medios y el sufrimiento humano, véase el provocativo texto de Susan Sontag, *Regarding the Pain of the Others*, Nueva York, Farrar, Straus y Giroux, 2002. [Ed. cast.: *Ante el dolor de los demás*, Madrid, Alfaguara, 2003.]

identificación y la desidentificación. Sin embargo, vale la pena observar que la identificación depende siempre de una diferencia que se trata de superar, y que su meta sólo se logra reintroduciendo la diferencia que se afirma haber allanado. Aquel con el que me identifico no soy yo, y ese "no ser yo" es la condición de la identificación. De otro modo, como nos recuerda Jacqueline Rose, la identificación recae en la identidad, lo que significa la muerte de la identificación misma.[11] Esta diferencia interior a la identificación resulta crucial y, de algún modo, nos muestra que la desidentificación forma parte de la propia identificación como práctica habitual. Una imagen triunfalista puede comunicar la imposibilidad de superar esta diferencia, un tipo de identificación que cree haber superado la diferencia que es la condición de su propia posibilidad. La imagen crítica, si puede hablarse de este modo, elabora esta diferencia del mismo modo que la imagen de Levinas: no sólo es incapaz de capturar su referente, sino que *muestra* este fracaso.

La demanda de una imagen más verdadera, de más imágenes, de imágenes que transmitan todo el horror y la realidad del sufrimiento, ocupa un lugar de importancia. En general, el borramiento del sufrimiento mediante la prohibición de imágenes y representaciones circunscribe la esfera visual, lo que podemos ver y saber. Pero sería un error pensar que sólo es cuestión de encontrar la imagen justa y verdadera para que cierta realidad sea transmitida. La realidad no es transmitida por lo que representa la imagen, sino por medio del desafío que la realidad constituye para la representación.[12]

Sin embargo, la eliminación de lo humano de los medios a través de la imagen tiene que ser pensada en los términos

11. Sobre la discusión acerca del "fracaso" como un concepto básico para una concepción psicoanalítica de la psiquis, véase Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Londres, Verso, 1986, pp. 91-93.

12. Escribe Levinas: "Puede decirse que el rostro no es 'visto'. Es lo que no puede volverse un contenido que tu pensamiento pueda abarcar; es lo incontenible, que te conduce más allá" (*Éthique et Infini*, ob. cit., pp. 86-87).

de un problema más amplio –a saber, el de los esquemas normativos de inteligibilidad que establecen lo que va ser y no va a ser humano, lo que es una vida vivible y una muerte lamentable–. Estos esquemas normativos funcionan no sólo produciendo ideales que distinguen entre quienes son más o menos humanos. A veces, producen imágenes de lo que es menos que humano bajo el aspecto de lo humano para mostrar el modo como lo inhumano se oculta, amenazando con engañar a todos aquellos que sean capaces de creer que allí, en esa cara, hay otro humano. Pero a veces este esquema normativo funciona precisamente sustrayendo toda imagen, todo nombre, toda narrativa, de modo que nunca hubo allí una vida ni nunca hubo allí una muerte. Se trata de dos formas diferentes de poder normativo: una opera produciendo una identificación simbólica del rostro con lo inhumano, rechazando nuestra aprehensión de lo humano en la escena; la otra funciona por medio de un borramiento radical, de tal modo que allí nunca hubo nada humano, nunca hubo una vida y, por lo tanto, no ha ocurrido ningún asesinato. En el primer caso, se discute si se reconoce como humano algo que ya ha emergido dentro del campo visual; en el segundo caso, el campo público de lo visual se constituye sobre la base de la exclusión de esa imagen. La tarea por venir consiste en establecer modos públicos de mirar y escuchar que puedan responder al grito de lo humano dentro de la esfera visual –una esfera en la que la huella del dolor se ha inflado hiperbólicamente para justificar un nacionalismo voraz o se ha obliterado completamente, donde ambas alternativas terminan siendo la misma–. Se trata de una de las consecuencias filosóficas y representativas de la guerra, porque la política –y el poder– funciona en parte regulando lo que puede mostrarse, lo que puede escucharse.

Estos esquemas de inteligibilidad, obviamente, se encuentran tácita y forzosamente dirigidos por corporaciones que monopolizan el control sobre los principales medios, con fuertes intereses puestos en mantener el poder militar norteamericano. La cobertura de la guerra puso de relieve la

necesidad de una amplia desmonopolización de los intereses mediáticos –una legislación para la cual ha habido, previsiblemente, fuerte resistencia en el Congreso–. Pensamos que estos intereses controlan derechos de propiedad, pero también deciden simultáneamente lo que va o no va a percibirse públicamente como real. No muestran la violencia, pero hay violencia en el marco de lo que se muestra. Esta violencia constituye el mecanismo por medio del cual ciertas vidas y muertes o bien son irrepresentables o bien son representadas bajo formas que vuelven a inscribirlas dentro de la guerra, una vez más. En el primer caso se trata de un borramiento por omisión; en el segundo, de un borramiento por medio de la propia representación.

¿Cuál es la relación entre la violencia por la que estas vidas que no valen la pena se han perdido y la prohibición de su duelo público? ¿La prohibición del duelo es la continuación de la violencia? ¿Y la prohibición del duelo exige un control más riguroso de la reproducción de imágenes y palabras? ¿Cómo surge la prohibición del duelo como limitación de la representabilidad, de modo que nuestra melancolía nacional pueda encajar en el marco de lo que puede ser dicho y mostrado? ¿No es éste el sitio donde podemos leer, si todavía somos capaces, el modo como la melancolía se inscribe como el límite de lo que puede ser pensado? La desrealización de la pérdida –la insensibilidad frente al sufrimiento humano y a la muerte– se convierte en el mecanismo por medio del cual la deshumanización se lleva a cabo. Dicha desrealización no ocurre ni adentro ni afuera de la imagen, sino a través del marco que contiene a la imagen.

En la campaña militar inicial contra Iraq, el gobierno estadounidense mostró sus hazañas como un fenómeno visual sobrecogedor. Que el gobierno y el ejército norteamericano la hayan denominado Operación *shock and awe* [golpe y pavor] sugiere que estaban produciendo un espectáculo visual que paralizaba los sentidos y, como lo sublime, ponía fuera de juego la capacidad de pensar. Esta producción no sólo afectaba

a la población iraquí, cuyos sentidos quedaron supuestamente consumidos por el espectáculo, sino también a los consumidores de la guerra que confiaban en CNN o Fox, la cadena que en sus reportes intercalaba regularmente la afirmación de ser la fuente de noticias sobre la guerra "más fidedigna". La estrategia *shock and awe* no sólo busca producir una dimensión estética de la guerra, sino explotar e instrumentalizar la estética visual como parte de la propia estrategia militar. CNN ha suministrado muchas de estas estéticas visuales. Y aunque el *New York Times* se haya declarado tardíamente en contra de la guerra, también adornó sus portadas diarias con imágenes románticas de la artillería militar con un atardecer de fondo, en Iraq, o "bombas explotando en el aire" encima de las calles y las casas de Bagdad (que no debe sorprender que estén ocluidas de la vista). Por supuesto, fue la destrucción espectacular del World Trade Center lo que primero afirmó el efecto *shock and awe*, desplegado recientemente por los Estados Unidos para que todo el mundo vea que pueden ser igual de destructivos. Los medios quedaron fascinados por la sublimidad de la destrucción, y las voces de disenso y oposición tienen que encontrar un modo de intervenir en este mecanismo de sueños anestesiantes en el que la destrucción masiva de vidas y hogares, fuentes de agua, electricidad y calor, se produce como signo delirante del renacimiento del poder militar norteamericano.

En efecto, las fotos de soldados norteamericanos muertos y decapitados en Iraq y las fotos de niños mutilados y asesinados por bombas norteamericanas fueron rechazadas por los principales medios, sustituidas por filmaciones de vistas aéreas cuya perspectiva es establecida y sostenida por el Estado. Pero cuando se descubrieron los cuerpos ejecutados por el régimen de Hussein, aparecieron en la portada del *New York Times*, desde el momento en que son cuerpos dignos de pena. La indignación por sus muertes motiva una guerra que se dirige hacia su etapa administrativa, la cual difiere muy poco de lo que comúnmente se denomina "ocupación".

Trágicamente, parece que los Estados Unidos buscan prevenir la violencia contra ellos ejerciéndola por adelantado, pero la violencia que temen es la violencia que engendran. No quiero sugerir con esto que los Estados Unidos sean responsables de manera causal por los ataques a sus ciudadanos, ni pretendo exonerar a los suicidas palestinos a pesar de las terribles condiciones que animan su conducta asesina. Sin embargo, hay una distancia entre vivir en condiciones terribles, sufriendo heridas serias e incluso insoportables, y decidir matar. El presidente Bush cruzó esa distancia rápidamente, llamando a "ponerle fin al dolor" apenas diez días después de aquella fatídica mañana. Sufrir puede conducir a una experiencia de humillación, vulnerabilidad, impresionabilidad y dependencia –una experiencia que puede convertirse en un recurso si no la "resolvemos" demasiado rápido–. Puede servir para movernos más allá o en contra de la vocación de víctima paranoica que renueva infinitamente las justificaciones de la guerra. Se trata tanto de una cuestión de luchar éticamente con los propios impulsos asesinos, impulsos que buscan ahogar un miedo insoportable, como de aprehender el sufrimiento de los otros y registrar el sufrimiento que infligimos.

En la guerra de Vietnam, fueron las imágenes de niños ardiendo y muriendo a causa del napalm las que despertaron en el público estadounidense un sentido de *shock*, indignación, remordimiento y pena. Eran precisamente imágenes que se supone que no teníamos que ver, y que trastornaron el campo visual y el sentido completo de la identidad pública que construyeron sobre dicho campo. Las imágenes construyeron una realidad, pero también mostraron una realidad que fracturó el campo hegemónico de la propia representación. A pesar de su impacto gráfico, las imágenes apuntaron a algo más, más allá de sí mismas, a una vida y a una precariedad que no podían mostrar. Fue a partir de la aprehensión de la precariedad de esas vidas que estábamos destruyendo que muchos ciudadanos estadounidenses comenzaron a desarrollar un consenso en contra de la guerra que resultó decisivo.

Pero si seguimos ignorando las palabras que nos envían ese mensaje, si los medios no reproducen esas imágenes, si esas vidas permanecen innombrables y sin lamentar, si no aparecen en su precariedad y en su destrucción, no seremos conmovidos. Nunca recuperaremos ese sentido de la indignación moral por el Otro, en nombre del Otro. Bajo las condiciones actuales de representación, no podemos escuchar el grito de agonía o ser forzados u obligados por el rostro. Hemos sido apartados del rostro, a veces por medio de la misma imagen del rostro que lleva la marca de lo inhumano, lo que está muerto, lo que no es precario y por lo tanto no puede ser asesinado. Sin embargo, se trata del rostro que nos piden que matemos, como si el acto de liberar al mundo de ese rostro nos devolviera a lo humano más que consumar nuestra propia inhumanidad. Deberíamos escuchar al rostro pronunciar algo más que un lenguaje para pensar la precariedad de la vida que está en juego. ¿Pero qué medios de comunicación nos dejarán pensar y sentir esa fragilidad, en los límites de la representación tal como se la cultiva y ejerce actualmente? Si las humanidades tienen algún futuro como crítica cultural y si la crítica cultural tiene hoy alguna tarea, es sin duda la de devolvernos a lo humano allí donde no esperamos hallarlo, en su fragilidad y en el límite de su capacidad de tener algún sentido. Tenemos que interrogar la emergencia y la desaparición de lo humano en el límite de lo que podemos pensar, lo que podemos escuchar, lo que podemos ver, lo que podemos sentir. Esto podría inducirnos afectivamente a revigorizar el proyecto intelectual de criticar, cuestionar, llegar a entender las dificultades y las exigencias de la traducción cultural y el disenso, creando un sentido de lo público en el que las voces opositoras no sean intimidadas, degradadas o despreciadas, sino valoradas como impulsoras de una democracia más sensible –un rol que ocasionalmente desempeñan–.

Índice analítico

11 de septiembre: 108, 185
  Alwaleed bin Tala y el: 36-39
  la perspectiva norteamericana y el: 32
  la censura y el: 25-26
  primermundismo y el: 66
  teorías conspirativas sobre el: 33-35
11-9: *véase* 11 de septiembre

activismo: 77
Agamben, Giorgio
  sobre la "nuda vida": 97-99
  sobre la soberanía: 89-92
AIPAC (American Israel Public Affairs Committee): 149
Alianza del Norte: 30
Al-Qaeda: 29, 109
  la bahía de Guantánamo y: 98, 100
Amnistía Internacional: 118
Antígona: 63, 74
antiintelectualismo: 25
antirracismo: 59
antisemitismo
  censura y: 153-155, 159-161
  internalizado: 148
  Lawrence Summers sobre el: 133-144, 153
  sionismo y: 156, 159-161
Arafat, Yasser: 177
Arendt, Hannah: 154
Arroyo, Gloria Macapagal: 35
Atta, Mohammed: 28
autonomía: 51-55

B'rith Shalom: 154
B'Tselem: 150
Bagdad: 185
Bahía de Guantánamo: 68, 79-80, 85-87
  como una nueva prisión de guerra:130-131
  el Islam y la: 102-103
  fotos de la prensa: 103-104, 108-109, 110-112
  fundamentos para la: 99-101
  los derechos humanos y la: 92-95
  naturaleza de los prisioneros: 98-100
  repercusiones internacionales de la: 132
Baker, Mona: 157-159
Banco Occidental: 150
Belén: 151
Benjamin, Walter: 82
Biletzki, Anat: 149
Brit Tzedek: 149
Brown, Wendy: 89-90

Buber, Martin: 154
burka (velo): 75, 177-178
Bush, George W.: 26, 56

Campus Watch: 154
"Carta abierta de los judíos norteamericanos": 147, 151
Cavarero, Adriana: 77
censura
  antisemitismo y: 139, 153-155, 159-161
  el 11 de septiembre y la: 25
Centro Israelí-Palestino de Investigación e Información de Jerusalén: 150
CNN: 185
colonialismo: 68-70
Convención de Ginebra
  como nacionalista: 117-119
  la Bahía de Guantánamo y la: 111-113, 117-119
Cruz Roja: 118

Chechenia: 28
Cheney, Richard: 26, 121
Chomsky, Noam: 27

derechos humanos: 50-51, 120-123
Derrida, Jacques: 175
deshumanización: 63, 122-124, 175-177, 179, 181, 184
  los palestinos y la: 152-153
desrealización: 60-61, 98, 179, 184
  la bahía de Guantánamo y la: 108
discurso: 173-175
duelo: 48-49, 54, 56-57, 74, 184
  la política exterior de los Estados Unidos y el: 67-68
  Sigmund Freud sobre el: 46-47
Dunlavey, Michael: 110

enfermedad mental: 102-104
Escuela para la Paz (Israel): 150
Esquilo: 42
Estado: 79-87
Estados Unidos
  como poder "anómalo": 86
  responsabilidad y los: 39
  unilateralidad y los: 31
éxtasis: 50

Faculty for Israeli-Palestinian Peace: 150
feminismo: 50
  colonialismo y: 69-70
  contra el militarismo: 75
  la guerra de Afganistán y el: 69
  primermundismo y: 75
Foucault, Michel: 80-84, 124-131
Freud, Sigmund: 176

Gaza: 150
Giuliani, Rudolph: 36-38
gobernabilidad
  soberanía: 80-92, 95, 96, 124-131
gobierno de Bush: 131-132
Grossman, Vassili: 168
Guernica (Picasso): 177
"guerra contra el terrorismo": 55, 61, 110-111
guerra de Afganistán: 179
  atrocidades: 30, 58
  el feminismo y la: 69
  los medios de comunicación y la: 63
  respuesta de la izquierda a la: 27
guerra de Vietnam: 186
Guerra del Golfo (1991): 60-61
Gvul, Yesh: 150

Hastert, J. Dennis: 121
Haynes, William J.: 105-106, 110, 117, 121
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 71-72
Human Rights Watch: 118
humanidades: 163-165
humanismo: 70-71, 187
humanización: 70-73, 176-177, 179, 181
humano, lo: 56-57, 187
Huntington, Samuel: 122

Hussein, Saddam: 177

identificación: 181-183
individuación: 53
Intifada: 119, 151
Iraq
  ataque/ocupación: 25-26, 96-98, 184-186
Irlanda del Norte: 101
Islam: 26, 59, 171
  Al-Qaeda y el: 29
  el "extremismo" y el: 120
  la Bahía de Guantánamo y el: 102-103
Israel: 120, 131-132
  los judíos e: 135-137, 142-149, 158-160

Jenin: 137, 141
Jewish Voices for Peace: 150
Jews Against the Occupation: 150
Jews for Peace in the Middle East: 150
Jews for Racial and Economic Justice: 150
judíos
  autoodio: 149
  el sionismo y los: 152-154
  en Palestina: 153
  Israel y los: 158-160
  la judeidad y los: 145
  "justificacionista": 33

Kaldor, Mary: 36

Laden, Osama bin: 29, 34-35, 177
  Arundhati Roy sobre: 39
Lance, Mark: 155
Laor, Yitzhak: 149, 152
lesbianas/gays: 50, 58-59
Levinas, Emmanuel: 179
  sobre el "rostro": 166-171, 173-174, 180-181
  sobre el discurso: 173-175
  sobre el psicoanálisis: 176
  sobre Europa: 170-172
  sobre la ética: 172-174
Lewin, Tamar: 155
Lewis, Bernard: 122
ley
  la Bahía de Guantánamo y la: 87-89
  suspensión de la: 83-87, 94-95

medios: 183
melancolía: 46-48, 55-56
militarismo: 55-56
  feminismo y: 75
Milton, John: 55
Miller, Geoffrey: 87
Mohanty, Chandra: 75
Moisés: 170
Movimiento Matzpen: 154
"muerte del autor": 164

nación: 68, 72,73
Naciones Unidas: 141
narcisismo: 173-174
nazismo: 136, 142
neomacartismo: 154-156
Neve Shalom: 150
Nietzsche, Friedrich

obituario: 62
ontología: 59-60
Ophir, Adis: 149
Oz, Avraham: 149

Palestina: 28, 58-59, 61-63, 119-120, 131-132, 155-157
  Alwaleed bin Tala y: 36-39
  autodeterminación: 155
  derechos: 148
  judíos en: 153-154
  ocupación israelí de: 134-135, 152-154
pilotos suicidas y: 186
Paz Ahora: 149-151
Pearl, Daniel: 64-65
periodismo: 61-64
Pipes, Daniel: 154-156
post-sionismo: 156, 176
Powell, Colin: 177

primermundismo: 74
el 11 de septiembre y el: 74
psicoanálisis: 176
Putin, Vladimir: 28

racismo: 107-108
Ram, Uri: 149
reconocimiento: 70-72
relativismo: 163
representación: 180
Rose, Jacqueline: 182
"rostro": 175-181, 183, 186-187
Emmanuel Levinas sobre el: 166-171, 173, 180-181
Roth, Kenneth: 118
Rothstein, Edward: 26
Rottenberg, Catherine: 150
Roy, Arundhati: 27, 35, 39-40
Rumsfeld, Donald: 79
sobre la bahía de Guantánamo: 103-105
sobre sublevaciones de prisioneros afganos: 110

Safire, William: 55
Schmitt, Carl: 91
Sharon, Ariel: 119
Shoah: 146
sida: 46, 62
sionismo: 146-148
antisemitismo y: 156, 159-161
historia del: 153-155
Lawrence Summers sobre el: 156, 159-161
los judíos y el: 152-153, 156-159
soberanía/gobernabilidad: 80-92, 95, 96, 124-131
Spinoza, Baruch: 175
Emmanuel Levinas sobre: 166
Spivak, Gayatri Chakravorty: 69, 77
"sujeto"
feminismo y: 76-77
nación como: 68, 71-73
Summers, Lawrence: 133-135, 136-144
sobre el sionismo: 156, 159-161
sobre la judeidad: 145

Tà'ayush ("vivir juntos"): 150
Tala, Alwaleed bin: 36-39
talibanes: 112-113
la bahía de Guantánamo y los: 98-101
terrorismo
como política de Estado: 118-120
definiciones de: 28-30
Tikkun: 150

velo: *véase* burka
violencia
contra lesbianas y gays: 59-60
interdependencia y: 53
los medios y la: 183-185
moral y: 42-43
vulnerabilidad y: 55-57
vulnerabilidad: 54-56
común: 56-57
distribuida sin equidad: 58
el 11 de septiembre y la: 56
humanización y: 70-73

Wahat al-Salam: 150
Walzer, Michael: 26
Women in Black: 75, 150
Women's Coalition for a Just Peace: 151