



JUDITH BUTLER: LA REPRESENTACIÓN DESIGUAL DE LA HUMANIDAD EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

ANISA AZAOVAGH DE LA ROSA*

CUERPO, ROSTRO E ICONICIDAD

Judith Butler en el último capítulo de su libro *Vida precaria*¹ aborda la cuestión de la respuesta ética a la precariedad y el sufrimiento de los otros a través de los marcos de representación que humanizan o deshumanizan las vidas de las personas, volviendo a esta reflexión en *Marcos de guerra*². La autora reflexiona sobre la capacidad de respuesta ética ante el sufrimiento de los demás a partir de las fotografías de los cuerpos torturados en las cárceles de Bahía de Guantánamo y Abu Ghraib³, dando cuenta de cómo ciertas imágenes no suscitan en nosotros ningún sentido de la precariedad de la vida, aún siendo escenas de sufrimiento y dolor humanos que deberían impactarnos y apelar a nuestro sentido de la crítica y la obligación moral. Por ello, la filósofa, explorará críticamente los modos en los que los medios de comunicación efectúan la humanización y la deshumanización para cuya tarea se servirá del filósofo Emmanuel Levinas, quien le proporciona elementos para un análisis de la relación entre representación y humanización a través de la figura del rostro⁴.

CUERPO-ROSTRO

El rostro es para Levinas expresión que me viene de otro “sin que tengamos que desvelarlo a partir de *un punto de vista*, en una luz prestada”⁵, sino que significa al margen de cualquier intención, incluso, de significar. Su expresión no se articula como palabra que proviene de una boca, porque el rostro y su expresión no son un dato aprensible, no pertenecen a ningún sistema lingüístico. Más bien esta expresión es la condición de posibilidad de todo lenguaje, cuyo rasgo más destacado es la relación con el otro, cara-a-cara. El rostro precede, de este modo, al signo, a su imagen, al rostro-corporal, pues antes de ser un dato aprensible,

unos ojos, una boca una nariz...su significación desborda cualquier principio de la forma.

“El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso. El que se manifiesta (...) deshace en todo momento la forma que ofrece”.⁶

Es por ello que el rostro es una expresión que se presenta “más allá de la forma, manifestada como puramente fenomenal, presentándose de una manera irreductible a la manifestación, (...) sin la mediación de la imagen, en su desnudez, en su miseria y en su hambre⁷”. La significación del *rostro* sólo puede ser ética y por ello, los términos *miseria*, *pobreza* y *hambre* que aparecen una y otra vez en la argumentación levinasiana para hacer referencia a la misma no describen físicamente al otro, sino concentran metafóricamente la significación a través de la cual su presencia se impone éticamente. Levinas, de hecho, se refiere a ésta corporalidad hiperbolizando la cuestión de la piel y su desnudez para cargar de fuerza significativa la “vulnerabilidad” absoluta en la que el otro se presenta sin mediación alguna: “Ante todo hay derechura misma del rostro, su exposición derecha, sin defensa. La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida”⁸. Se trata de pensar la subjetividad como vulnerabilidad, lo que justifica que se privilegie a la piel como significante esencial de la corporeidad expuesta a la agresión exterior, como desnudez extrema de la absoluta indefensión del rostro del otro. En palabras de Butler: “Responder por el rostro, comprender lo que quiere decir, significa despertarse a lo que es precario de la otra vida o, más bien, a la precariedad de la vida misma”⁹.

Aunque Butler asimila esta noción de rostro ético como aquel aspecto de la vida y su expresión que enuncia “vulnerabilidad”, “agonía”, “sufrimiento”, “literalizará” esta metafórica del rostro al tomar el origen de la moralidad en la propia corporalidad, abordándola, a diferencia de Levinas, dentro del marco de una ontología social¹⁰ como punto de partida para “(...) ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad”. Digo “literaliza” porque aunque para Levinas el sentido de la ética se halla en la corporalidad humana, se trata de una corporalidad descontextualizada, que no *se ve*, que está fuera de las coordenadas culturales, ideológicas o pasionales. La recepción de Butler trasmuta la concepción levinasiana de la corporalidad al llevarla al orden público de su representación, en la que –a mi juicio– si juega algún papel en los términos de su

irrepresentabilidad es como *exterior constitutivo*, es decir, como aquello “donde la construcción encuentra su límite” en consecuencia con su visión performativa de la materialidad de los cuerpos bosquejada en su libro *Cuerpos que importan*¹¹. En consecuencia, podemos decir que Butler amplía la vulnerabilidad constitutiva del sujeto arguyendo motivos más sociológicos y culturales de interdependencia por los que pensar la vulnerabilidad del sujeto que “concretan” la relación original a partir de la cual Levinas suscribe su ética de la alteridad.

En este sentido, la categoría de rostro, en la filosofía de Butler, lleva a pensar en dos dimensiones del rostro uno es el rostro corporal o fisiológico representable en imágenes de distintas índoles (pictóricas, fotográficas, televisivas...); y el otro, el ético, que aunque es indisociable del rostro corporal es irreducible a él, determinado por su sufrimiento o vulnerabilidad o, en palabras de la filósofa, por su “precariedad”¹². Por lo que la autora concluirá, que lo humano no es identificable con alguna de esas dos dimensiones del rostro por sí sola, esto es, ni con el rostro en sentido levinasiano (rostro-vulnerabilidad) ni con el rostro-imagen o representación, “en este sentido, lo humano no se identifica con la representación, pero tampoco se identifica con lo irrepresentable”¹³. Lo humano, dilucida Butler, se afirma como una especie de imbricación entre ambos que se expresa como el límite del “(...) éxito de toda práctica representativa”¹⁴. Lo humano sólo se insinúa en esta imposibilidad de la representación de agotar aquello que es irrepresentable. Es siempre un fracaso que a la vez es su posibilidad. Butler lo aclara como sigue:

“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 *mostrar* su fracaso. Hay algo irrepresentable que sin embargo tratamos de representar, y esta paradoja debe quedar retenida en la representación que hacemos.”¹⁵

Esta idea es la que le permite a Butler entender la posibilidad de representar la humanidad. Así, la precariedad de la vida sólo aparece como una posibilidad de la inconmesurabilidad entre rostro-ético y el rostro-corporal o imagen que evoca. Si lo humano no puede ser captado como se capta una imagen, su representación siempre será imposible, pero, como hemos dicho, de este fracaso depende la posibilidad de representarlo.

ROSTRO E ICONICIDAD

La paradoja que Butler retiene de Levinas es que a pesar que el rostro no se ciñe a lo que podemos entender como un rostro humano, con sus características fisiológicas o corporales tal y como las reconocemos, siendo su invisibilidad lo que “constituye una condición para la humanización”¹⁶, al mismo tiempo, a través del rostro puede ocurrir la deshumanización. De ahí que se pregunte: “¿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?”¹⁷.

A partir de aquí, la filósofa norteamericana, se esmera en mostrar cómo la personificación icónica no siempre humaniza y cómo en muchas ocasiones es la ausencia del rostro o lo que queda fuera del marco de la imagen lo que humaniza. Por tanto, ser representados o personificados no siempre puede relacionarse con el ser humanizados ni, así, el no ser en absoluto tomados en cuenta por la representación tiene por qué guardar relación con la deshumanización. Muy al contrario, la personificación puede ser el medio mediante el cual se oculta, se desplaza la agonía, el sufrimiento del rostro en sentido levinasiano.

Butler ejemplificará el modo como la personificación icónica efectúa a veces su propia deshumanización mediante el tratamiento que se les ha dado en los medios de comunicación a determinados rostros como los de Osama Bin Laden, Yasser Arafat o Saddam Hussein. En suma, lo que hacen los medios de comunicación con estos rostros es personificarlos como si fuesen la totalidad del mal o la maldad absoluta¹⁸, deshumanizándolos-demonizándolos a partir de una retórica normativa que divide el mundo en “nosotros los absolutamente buenos y ellos los absolutamente malos”. Se trata de un binarismo axiológico tendente a justificar la guerra. Opuestamente, como dicotomía maniquea entre el “bien” y el “mal”, señala Butler, se nos presenta la imagen de Colin Pawel sentado delante del *Guernica*, representado como el rostro de la humanidad, de las benevolencias de la democracia. Lo que los medios de comunicación hacen con estas iconografías o fotografías es transmitirnos una idea de lo que se considera humano e inhumano a través de marcos interpretativos y normativos que dividen las vidas en dignas y no dignas con el fin de provocar reacciones afectivas que, de manera diferencial, nos identifiquen con ciertos rostros y nos desidentifiquen con otros.

Otro ejemplo, recurrente para Butler, de cómo se efectúa por medio de la personificación del rostro la deshumanización lo encarna las imágenes de las mujeres afganas. Butler explica cómo esos rostros nos son mostrados en el periódico *New York Times* como una representación del triunfo democrático

norteamericano. Estos rostros fotografiados están enmarcados bajo la perspectiva norteamericana, cuyo significado apunta a que “(...) 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”¹⁹. No obstante, en la medida en que los periódicos divulgan estas fotografías, el rostro de las chicas afganas es, en muchos sentidos, *para* la cámara; la imagen está, desde el principio, construyendo un punto de vista o interpretación con la que el observador logra identificarse con esa idea de triunfalismo y misión civilizatoria norteamericana. Al respecto dice Butler:

“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.”²⁰

Butler da cuenta de cómo estas personificaciones icónicas del rostro parecen desplazar o, incluso, ocultar el terror, el sufrimiento vivido, el dolor de las pérdidas como consecuencia de la guerra. De manera que podemos constatar que el rostro-imagen, es decir, las producciones o reproducciones mediáticas han realizado un encubrimiento del rostro-sufrimiento o vulnerabilidad, o si se quiere, una eliminación de lo humano al no hallar atisbo en la representación de la agonía y el sufrimiento vivido por esas chicas afganas. En efecto, la deshumanización ha sido llevada a cabo en y por medio del rostro a través de las fotografías que han establecido de manera perceptible el paradigma normativo de lo humano o de la humanidad.

De este modo, la paradoja de la personificación icónica nos instala en una fuerte tensión entre humanización y deshumanización, entre lo irrepresentable y representable fruto de la inconmesurabilidad entre el rostro-imagen y el rostro-vulnerabilidad. Por un lado, la imagen presta un rostro humano a las mujeres afganas, pero ese rostro no es un rostro humanizante al “suspender la precariedad de la vida” por lo que el rostro no es humanizante en cualquier contexto.

Si el rostro en sentido levinasiano no puede agotarse en la representación, lo humano parece que necesita ser pensado a la luz de una complejidad mayor, en lo que Butler precisa como un fracaso performativo asociado a toda práctica

representativa que esforzada en representar lo irrepresentable debe honestamente poner al descubierto su fracaso. Sólo en una representación que muestre tal fracaso constituirá la posibilidad siempre abierta de lo humano construible. Por el contrario, “(...) sucede algo completamente diferente cuando el rostro funciona al servicio de una personificación que afirma capturar al ser humano en cuestión”²¹. Aquí, la representación no muestra su fracaso, sino que la oculta al personificar un rostro humano como encarnación de un mal generalizado y absoluto, es, entonces cuando la imagen se ofrece como una verdad incontestable.

La cuestión es: ¿Qué es lo que permite a un rostro o a una vida mostrarse en su precariedad, en su pena o sufrimiento y qué es lo que impide verlo de este modo? Butler apunta a que esto depende de marcos interpretativos normativos que, como tales, establecen qué va a ser y quiénes incluidos como humanos y qué o quiénes excluidos. No obstante, la dehumanización, nos dice Butler, se produce a través 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 tanto, no ha ocurrido ningún asesinato (...)”²². De modo que, por un lado, la representación visual impide ver lo humano; por el otro, el campo visual se construye ocultando o prohibiendo la imagen. Entonces, ¿Cómo mostrar las escenas de sufrimiento y precariedad que parecen ocultar o desplazar las imágenes fotografiadas? La apuesta de Butler es la de “(...) establecer modos públicos de mirar y escuchar que puedan responder al grito de lo humano dentro de la esfera de lo visual (...)”²³, sin caer en el equívoco de creer en una “Verdad de la imagen” que mostrar o “una imagen más verdadera” de cierta realidad, puesto que no existe un único marco normativo que represente la humanidad. De hecho, Butler nos sugiere algo que va más allá, que la representación de lo humano está abocada al fracaso porque las normas con las que toda representación está comprometida se hallan de antemano frustradas, en el sentido de que la humanidad no es representable en sí misma. Se trata, como bien apunta Gabriel Bello, de “(...) performances culturales cuyo significado es el efecto de humanización y deshumanización que producen”²⁴.

ROSTRO, IMAGEN Y ESCRITURA DE LO HUMANO

En *Marcos de Guerra* J. Butler prosigue con su análisis sobre las formas de humanización y dehumanización a través de los procesos, en los que, a partir del control de las representaciones públicas y mediáticas de diferentes otros, se nos

niega la experiencia ética e interpelativa propia del rostro y de la vulnerabilidad que éste vehicula. Haciendo una lectura de la obra de la periodista Susan Sontag analizará las fotografías de barbarie, tortura y sufrimiento tomadas en la cárcel de Abu Ghraib y sacadas a la luz en abril de 2004 a través de los medios de comunicación internacionales.

Ambas autoras indagan sobre el modo en el que entendemos las representaciones de sufrimiento desembocando en preocupaciones fundamentales que Butler comparte con ella: cómo las imágenes pueden suscitar una oposición política de la guerra o su indiferencia, cómo sentir indignación, horror y sentimiento de pérdida tanto en el contexto de guerra como en el de la vida cotidiana... Pero, aunque ambas autoras se hacen las mismas preguntas y comparten preocupaciones, sus planteamientos divergen sustancialmente.

Para Sontag es imperiosa la necesidad de que las imágenes se acompañen de narrativas escriturales en forma de pie de fotos para que puedan generar una obligación moral en el observador, dado que las fotografías por sí mismas no generan una comprensión o interpretación de lo que aparece visualmente representado. Por el contrario, Butler, rechaza esta idea ya que para ella la imagen fotográfica de por sí genera perspectiva a través de los marcos culturales y políticos de los que indisociablemente siempre va acompañada y que dirigen nuestra interpretación de lo que percibimos, e incluso, de lo que será incluido o excluido del campo de la percepción.

Por su parte, Sontag, tanto en *Sobre la fotografía*²⁵ como *Ante el dolor de los demás*²⁶, se muestra escéptica ante la idea de que la fotografía pueda generar una obligación moral ante quien la mira. Admite que las fotografías tienen la capacidad de producir efectos emocionales en el observador, pero éstos no son suficientemente motivadores como para que el sujeto observante emprenda una acción crítica, elabore una respuesta moral o sea capaz de cambiar un determinado punto de vista político. La imagen fotográfica nos puede “conmocionar”, mueve los sentimientos sin generar un conocimiento de los acontecimientos o suscitar un tipo de acción como respuesta ético-política.

Para ella la imagen fotográfica adolece en nuestros días de cierta “despotenciación” de fuerza ética capaz de producir una respuesta ante el sufrimiento de los demás. Esta “despotenciación” de la eficacia de la imagen para generar una obligación ética, Sontag, la atribuye al abusivo uso con fines consumistas de las imágenes de sufrimiento humano, las cuales se han convertido en un cliché. La observación fotográfica o televisiva de la guerra con el desarrollo técnico abre perspectivas de percepción que antes eran inusitadas,

pero bajo el inconveniente de que la guerra al reproducirse masivamente como entretenimiento doméstico se vuelve espectáculo, llegando a vivirse la destrucción como goce estético. Es por ello que llega a afirmar:

“La representación de semejantes crueldades está libre de peso moral. Sólo hay provocación: ¿Puedes mirar esto? Está la satisfacción de poder ver la imagen sin arredrarse. Está el placer de arredrarse.”²⁷

La autora lamenta la pérdida de la capacidad de la imagen de impactarnos y conmocionarnos. Y aunque, para ella, la conmoción no es suficiente para “producir en nosotros un *phatos* ético”²⁸, por decirlo con Butler, “para que las fotografías denuncien, y acaso alteren una conducta, han de conmocionar”²⁹. Ahora bien, la conmoción tiene una durabilidad corta sobre todo cuando se asocia a la imagen, siempre expuesta a que se suceda rápidamente la siguiente o a que pasemos a otra cosa. Es, en parte, por esto que Sontag valora la necesidad de que las fotografías se acompañen de escritura, puesto que la naturaleza fugaz de la imagen que pasa ante el ojo carece de la continuidad y complejidad que, en principio, sí hallaríamos en el relato escrito.

“Las fotografías pavorosas no pierden inevitablemente su poder para conmocionar. Pero no son de mucha ayuda si la tarea es la comprensión. Las narraciones pueden hacernos comprender. Las fotografías hacen algo más: nos obsesionan.”³⁰

Las fotografías para Sontag no tienen el atributo de hacernos comprender y por esta causa no pueden movilizarlos contra la guerra. Parece, por tanto, que Sontag sugiere que la humanidad o precariedad de la vida sólo puede emerger a través de la unidad narrativa, cuyo modelo sí permitiría la comprensión al trascender el simple emotivismo de la imagen. Para la autora la imagen que carece de escritura condena a la víctima al anonimato y la generalidad al no establecer el quién, el cómo y el dónde. Señala Sontag, que para el “nosotros” primermundista parece que “(...) la arbitrariedad de la matanza incesante es prueba suficiente”³¹ para crear un consenso en contra de la guerra. Pero lo cierto es que dicho consenso no es real pues la imagen depende de la interpretación y reinterpretación narrativa que se haga de la imagen.

“Para los que están seguros de que lo correcto está de un lado, la opresión y la injusticia del otro, y de que la guerra debe seguir lo que importa precisamente

es quién muere y a manos de quién. Para un judío israelí, la fotografía de un niño destrozado en el atentado de la pizzería Sbarro en el centro de Jerusalén, es en primer lugar la fotografía de un niño judío que ha sido asesinado por un Kamikaze palestino. Para un palestino, la fotografía de un niño destrozado por la bala de un tanque en Gaza es sobre todo la fotografía de un niño palestino que ha sido asesinado por la artillería israelí. Para los militares la identidad lo es todo. Y todas las fotografías esperan su explicación o falsificación. (...) Altérese el pie y la muerte de los niños puede usarse una y otra vez.”³²

Para Butler la tesis de Sontag obvia que la fotografía no es neutral, que contiene un enmarque que, sin lugar a dudas, es interpretativo. Esto, la autora de *Marcos de Guerra*, lo confirma en la práctica del periodismo incorporado³³, cuyas iconografías se ajustan a la perspectiva que, como marco, forma parte y está comprometida con la interpretación de la guerra que tiene el Estado belicoso. Interpretación que, dicho sea de paso, habla en favor de la guerra y trabaja para su legitimación. El poder del Estado a través del periodismo incorporado establece lo que entra y no entra en el horizonte de nuestra percepción y esto es, de antemano, un acto interpretativo al limitar lo que puede ser y no puede ser visto.

No obstante, en contra de lo que piensa Sontag, Butler entiende que no es necesario ningún pie de foto para comprender que hay un trasfondo político que está operando mediante el marco que estructura la imagen y determinando selectivamente la forma y el contenido con el que se nos representa la “realidad”.

“La cuestión para la fotografía bélica no es sólo, así, lo que muestra, sino también cómo muestra lo que muestra. (...) La fotografía no es meramente una imagen visual en espera de interpretación; ella misma está interpretando de manera activa, a veces incluso de manera coercitiva.”³⁴

Es el marco, que actúa excluyendo e incluyendo lo que podemos percibir y cómo lo percibimos, es la ocasión para que el Estado realice coercitivamente su poder. En consecuencia, el ámbito de la representabilidad no puede entenderse sin tomar en cuenta que la condición de la representación es una especie de ejercicio de inclusión y exclusión y, por tanto, lo explícitamente mostrado no puede agotar el ámbito de la representabilidad. Butler se asegura de advertir que generalmente el funcionamiento delimitador del marco no es representable, se trata de lo que no está conceptualizado en lo representado, constituido básicamente por la perspectivas y los contenidos que se prohíbe mostrar.

Poner al descubierto que la perspectiva y el contenido que se nos ofrece

a través del marco legitima una guerra injusta como la de Irak pasa por ampliar nuestras miras “tematizando la función delimitadora, dejando al descubierto con ello la dramaturgia coercitiva del Estado en colaboración con quienes suministran las noticias visuales de la guerra ateniéndose a las perspectivas permisibles”³⁵. Sólo entonces será posible la emergencia de otro modo de ver que impulse la crítica y la indignación. De modo que:

“No se trata de invocar la hiperreflexividad, sino de considerar que formas de poder social y estatal se hallan incorporadas al marco, incluidos los regímenes reguladores estatales y militares. Raras veces esta operación de enmarque perceptivo y dramático se convierte en parte de lo que se ve, y mucho menos de lo que se cuenta. Pero cuando sucede así, nos vemos inclinados a interpretar la interpretación que nos ha sido impuesta, desarrollando nuestro análisis hasta convertirlo en una crítica social del poder regulador y censor.”³⁶

La tesis de Butler es que existirían ciertas normas más amplias de corte social y político que deciden qué marcos construirán lo perceptible, demarcando qué es lo que queda dentro del orden de lo representado, por tanto, de lo reconocible y qué de lo irrepresentado. Estas normas delimitan para Butler lo que cuenta y no cuenta como una vida humana. No obstante, lo humano a través de la norma se da siempre como un doble movimiento: cuando incluimos algo bajo la consideración de lo humano simultáneamente excluimos otro algo de su consideración al estar la norma constantemente estableciendo qué y quién contará como una vida. La lógica diferencial de la norma no permite la inclusión sin exclusión ni, por tanto, lo humano sin su contrario: lo inhumano. Hasta aquí podemos leer que para Butler existiría una fuerte división moral que organiza la representación de lo humano mediante un sistema de inclusión y exclusión: hay unas vidas que pueden y deben ser lloradas y salvaguardadas y otras que no son dignas de duelo y que no importa destruir.

Con Butler podemos hacernos las siguientes cuestiones: ¿Cómo socavar esta lógica diferencial de la norma? ¿Cómo considerar lo humano de lo que nunca ha sidopreciado como humano? ¿Cómo activar nuestra respuesta ética ante la tortura y el sufrimiento de los otros? Ella considera que es necesario aprender a leer la interpretación que nos ha sido impuesta siendo conscientes de que ésta opera a través de la norma diferencial. Contradecirla dependerá básicamente de afirmar lo que no es considerado como humano en la norma de lo humano para así restar fuerza a los efectos de indiferencia o de neutralización del sufrimiento de los otros que el propio poder normativo diferencial pone en marcha. Sólo

una crítica cultural, ética y política puede generar marcos alternativos capaces de transmitir el sufrimiento de los otros, su precariedad, su fragilidad... de un modo que nos permita responder éticamente ante el otro.

Esta posibilidad de contradecir los marcos en los que se inscribe la imagen es posible precisamente porque la respuesta ética ante la misma no se halla predeterminada, debido a que dichos marcos son contestables en la medida en que las imágenes son susceptibles de ser trasladadas de su contexto inicial, pudiéndose alterar el enmarque, el modo en el que se muestran, el discurso que las describe. En definitiva, modificándose la interpretación que se nos impone. No obstante, nuestra posibilidad de elaborar una respuesta crítica ante el dolor de los demás “(...) dependerá en parte de cómo se comunique la norma diferencial de lo humano mediante marcos visuales y discursivos”³⁷. No estamos obligados a los marcos impuestos, sino que es posible generar marcos más sensibles al sufrimiento y precariedad de los otros conducentes a una modificación de nuestra valoración pública de la guerra.

Por otra parte, mientras para Sontag el anonimato de la identidad de las víctimas se vuelve un acto más de violencia, para Butler puede ser una muestra de resistencia y de amenaza a la norma de lo humano. Así, por ejemplo, el desconocimiento de quienes fueron las víctimas concretas de Abu Ghraib al taparles las caras en los momentos de tortura fotografiada o, en otro caso, cuando aparecían al descubierto pero se las ensombrecía a fin de mantener la intimidad de las víctimas, es una ocasión provechosa para Butler. El hecho de que el rostro y la identidad de la víctima no sean descubiertos, sino que actúen como una “huella visual” que resiste a la norma de lo humano, una humanidad que va contra la norma de lo humano, actúa como su límite y la lleva al fracaso. Dicho de otra manera, el que el rostro aparezca oculto, como una especie de huella que genera un vacío inconmensurable en la representación visual, abre un espacio de resistencia en el que esa vida que actúa en la imagen a modo de huella se sustrae de la norma que quiere organizarla, aprenderla bajo los términos de lo que ella considera humano e inhumano. En palabras de Butler, se trata de “(...) una marca no registrada mediante una norma sino por fragmentos que siguen la estela de una abrogación de lo normativamente humano”³⁸. La corporalidad que aparece oculta desbarata, desordena la norma de lo humano como una especie de indicio del fracaso de lo humano universal a la vez, y paradójicamente, alumbra lo humano.

A mi juicio, el rostro difuso o ensombrecido que aparece dentro del campo visual como una huella constituye una especie de opacidad dentro de lo

visible que desborda y amenaza la representación, convirtiendo a los torturados “en el signo continuador de su sufrimiento y su humanidad”³⁹, significando a la manera del rostro levinasiano. Esa opacidad ilustra el fracaso de toda práctica de representación. Ponerle nombres a ese vacío, tal vez, quiera decir Butler en oposición a Sontag, sea una manera de deshumanizarlos.

Para finalizar, considero que para Butler no habría una manera privilegiada de representar encarnada por la narrativa escrita como modo más eficiente de mostrar la precariedad de la vida humana, precisamente porque no hay una única normatividad humana, también porque para ella la humanidad aparece más bien como el fracaso de cualquier forma de representar lo humano, incluida la escritura, que dicho sea de paso, es también icónica. Sospecho que Sontag enfoca el problema de nuestra capacidad de respuesta ética ante el sufrimiento y fragilidad de los demás como una cuestión de diferencia de géneros iconográficos; para ella habría un modelo “más verdadero” de comprensión, sino el único: la escritura frente a la fotografía. Butler no menoscaba el potencial del discurso escrito como una manera de comprender e interpretar, pero no halla tanto el problema en los géneros iconográficos mediante los que interpretamos la realidad sino en la cuestión de las normas y los marcos. De ahí que para ella nuestra principal tarea debe ser la crítica, siendo conscientes de “(...) nuestras incapacidad para ver lo que vemos. Aprender a ver el marco que nos ciega con respecto a lo que vemos no es cosa baladí. Y si existe un papel crítico para la cultura visual en tiempo de guerra no es otro que tematizar el marco coercitivo, el conductor de la norma deshumanizadora el que limita lo que se puede percibir y hasta lo que puede ser”⁴⁰.

NOTAS

* Becaria de investigación por la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información en el Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje. Este trabajo se inserta en el proyecto “Justicia, ciudadanía y género: feminización de las migraciones y derechos humanos” (FFI2011-24120) del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

¹ Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

² Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Barcelona, 2010.

³ Se trata de centros de detención donde militares norteamericanos, en su llamada “guerra contra el terror”, torturan sistemáticamente a iraquíes y afganos, al margen de cualquier derecho internacional o proceso judicial. Con la publicación de cinco informes, producidos entre agosto de 1994 y noviembre de 2002, Wikileaks empezó a distribuir más de cien documentos clasificados o restringidos del Departamento de

Defensa de Estados Unidos sobre el trato a detenidos en custodia militar.

⁴ Aunque aquí no podremos dar cuenta de una manera exhaustiva de lo que significa la noción de rostro para Levinas, si señalaré los rasgos que trabajan a propósito de la argumentación butleriana para abordar las cuestiones que nos ocupan.

⁵ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2002, p.90.

⁶ *Ibídem*, p.89.

⁷ *Ibídem*, p.213.

⁸ Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito*, La balsa de la medusa, 2000, p.71.

⁹ *Ibídem*, p.169.

¹⁰ Butler aborda la corporalidad dentro del marco de una ontología social lo cual implica que el cuerpo debe ser entendido como estructura socio-significativa en vez de reducirse a la esencia y/o naturaleza e identidad del sujeto. Según Butler, repensar la precariedad y la interdependencia de nuestros cuerpos permite formular una nueva ontología corporal que es a la vez una ontología social. En dicho contexto, “ontología” no denota la descripción de estructuras fundamentales (en este caso, corporales), da cuenta más bien de la configuración social y discursiva de nuestros cuerpos, es decir, de la reconstrucción de las significaciones sociales que asume el cuerpo. J. Butler., op. cit. (2010:15)

¹¹ Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

¹² Conviene decir que tomo de Bello Reguera la terminología, rostro-imagen rostro-vulnerabilidad o sufrimiento que él señala como las dos dimensiones del rostro con las que trabaja J. Butler en Gabriel Bello Reguera “Hospitalidad, humanización y deshumanización: dos lecturas recientes de Levinas”, *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*, Andrés Alonso Martos, edt, Universitat de València, Valencia, 2008.

¹³ Butler, op. cit., (2006:180)

¹⁴ *Ibídem*.

¹⁵ *Ibídem*.

¹⁶ Butler, op. cit. (2006:176)

¹⁷ *Ibídem*, p.177.

¹⁸ Ya H. Arendt nos advierte de esta mística del mal absoluto que, tendenciosamente in-humaniza al mal otorgándole una dimensión demoníaca para no hacerlo atribuible a sus verdaderos agentes, hombres de lo más ordinarios que durante el nazismo habían manejado el exterminio de seres humanos con una frialdad estadística. Se trata de lo que ella denomina banalización del mal para hacer referencia a la tribalización de lo terrible a través de esta retórica del mal absoluto. En *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona 2003. G. Bush utilizó constantemente esta retórica del mal para justificar la guerra contra el Islam, al que se refirió como “eje del mal”, “los sirvientes del mal”, “la maldad que amenaza el mundo”...Un discurso que no sólo trataba de aumentar los temores y las ansiedades de la gente, sino que sofocó una interpretación más ampliada de lo que sucedió después del 11S de 2001. Véase Richard J. Bernstein, *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde 11/9*, Katz, Buenos Aires, 2006.

¹⁹ *Ibíd.*, p.178.

²⁰ *Ibíd.*.

²¹ *Ibíd.*.

²² *Ibíd.*, p.183.

²³ *Ibíd.*.

²⁴ Andrés Martos, *op. cit.* (2008: 229)

²⁵ Susan Sontag, *Sobre la fotografía*, Alfaguara, Madrid, 1977.

²⁶ Susan Sontag, *Ante el dolor de los demás*, Alfaguara, Madrid, 2003.

²⁷ Sontag, *op.cit.*, 2003, p. 52.

²⁸ Butler, *op.cit.*, 2010, p.103.

²⁹ Sontag, *op.cit.*, 2003, p.95.

³⁰ *Ibíd.*, p.104.

³¹ *Ibíd.*, p.18.

³² *Ibíd.*, pp. 18-19.

³³ “Periodismo incorporado” es un término moderno. Al parecer, se utilizó por primera vez durante la invasión de Irak en 2003 y desde entonces, su uso se ha difundido ampliamente. No figura en ninguna disposición del derecho internacional humanitario y, hasta donde sé, no se lo ha definido con claridad. Básicamente se refiere a aquel periodismo que se atiene a las exigencias del Estado y del Departamento de Defensa, restringiéndose así la información que los individuos podrían tener de la guerra. Esta restricción de lo que podemos ver generalmente trabaja para mantener los esfuerzos bélicos, ateniéndose los medios de comunicación a las perspectivas permisibles suscritas por el Gobierno.

³⁴ Butler, *op. cit.*, 2010, p.106.

³⁵ *Ibíd.*, p.108.

³⁶ *Ibíd.*, p.106.

³⁷ *Ibíd.*, p.113.

³⁸ *Ibíd.*, p.136.

³⁹ *Ibíd.*, p.136.

⁴⁰ *Ibíd.*, p.143.