



En los límites de lo pensable: sujeto, duelo y melancolía en Judith Butler

Carolina Natalia Meloni González ¹

Recibido: 04-10-2017 / Aceptado: 16-11-2018

Resumen. El texto aborda la teoría política de Judith Butler a través de la intersección de los conceptos de sujeto, comunidad política y duelo. Para ello, analizaremos aquello que se ha venido a llamar la ontología política de la vulnerabilidad, haciendo especial hincapié en las tesis de Butler sobre la distribución desigual de la posibilidad del duelo. Para Butler, dicha desigualdad nos permite analizar y comprender la dimensión que adquiere la vida en una comunidad política, así como sus límites y oquedades. Asimismo, veremos la apuesta política que nos propone Butler en algunos de sus textos, apuesta centrada en el concepto de melancolía y su posible politización y resignificación.

Palabras clave: subjetividad; duelo; melancolía; vida precaria; vulnerabilidad; comunidad; matriz de inteligibilidad.

[en] The limits of the thinkable: Subject, Grief and Melancholy in Judith Butler

Abstract. The text analyses Judith Butler's political theory through the intersection of the concepts of the subject, the political community and the grievance process. In order to do so, the political ontology of vulnerability will be analyzed, focusing on Butler's thesis on the uneven distribution of the possibility to grief. For Butler, this inequality will enable us to analyze and understand the dimension life acquires in a political community, as well as its limits and emptiness. The political related proposal outlined in Butler's later texts that focus on rethinking the concept of melancholy as well as its politization will also be analyzed.

Keywords: subjectivity; grief; melancholy; precarious life; vulnerability; community; intelligibility matrix.

Cómo citar: Meloni González, C.N. (2018): "En los límites de lo pensable: sujeto, duelo y melancolía en Judith Butler", *Política y Sociedad*, 55(3), pp. 893-911.

Sumario. 1. Introducción: hacia una insurrección ontológica. 2. La escena de la interpelación: de la vulnerabilidad lingüística a la precariedad política. 3. El afuera del sujeto o la precariedad que me constituye. 4. Duelo y melancolía: hacia una comunidad política de la pérdida. 5. Conclusiones. 6. Bibliografía.

¹ Universidad Europea de Madrid (España).
E-mail: melonicarolina@yahoo.es

Agradecimientos. Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación “Industrias de la memoria: identidad, democracia y relatos en los espacios de memoria de Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay” (Referencia: HAR2015-68468-R), financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad, dentro del Programa Estatal de Investigación, Desarrollo e Innovación orientada a los retos de la sociedad. Proyectos de I+D+I.

Soy el deseo de mi duelo

Jacques Derrida

1. Introducción: hacia una insurrección ontológica

Giorgio Agamben subraya, en aquellos textos en los que revisita las obras de Hannah Arendt, que es en el concepto de sujeto político donde tiene lugar, de forma irrevocable, el giro fundamental del Estado moderno. Si el Antiguo Régimen, al igual que la Grecia clásica, situaba el sujeto político, esto es, la adscripción primaria de la vida a lo político (Agamben, 1997: 5), en la separación entre una vida desnuda (*zoé*) y la políticamente conformada (*bios*), la modernidad, por el contrario, se inicia cuando “es precisamente la desnuda vida natural, es decir, el mero hecho del nacimiento, lo que aquí se presenta como fuente y portador de derecho” (Agamben, 1997: 5). Por tanto, nos dice Agamben, no podremos comprender esa suerte de tendencia o *clinamen* hacia la biopolítica con la que surge el Estado moderno si olvidamos “que lo que lo fundamenta no es el hombre como sujeto político libre y consciente, sino, ante todo, su vida desnuda, el simple nacimiento, que, en el paso del súbdito al ciudadano, queda investida en cuanto tal por el principio de soberanía” (Agamben, 1997: 6). La *nuda vida*, la *zoé* griega, relegada al ámbito de lo privado, de la casa y del *oikos*, accede pues al espacio de la *polis* y de la comunidad política adquiriendo el mismo estatuto antes concedido al *bios*. Como dice Agamben, basta un simple análisis del texto de la Declaración de los Derechos del Hombre del 89 para comprobar que es precisamente esa desnudez humana la que nos transforma e inviste en tanto que sujetos políticos de pleno derecho.

Paradójicamente, será esta disolución entre *nuda vida* y vida política la que inicie una radicalización de la vida vulnerable en los sistemas modernos de gobernanza. Cuando la vida desnuda hace su ingreso en la esfera de la *polis*, cuando es investida políticamente y el poder se transforma en biopoder, las zonas grises y de irreductible indiferenciación comienzan a proliferar. Si el biopoder, tal y como lo había definido Foucault, había hecho de la vida el objeto de control y de gestión de las tecnologías del poder, paradójicamente, instauraba en su seno una relación siniestra entre lo político y la muerte. Nunca antes las guerras habían sido tan sangrientas. “Nunca hasta entonces —nos dice Foucault—, los regímenes habían practicado sobre sus propias poblaciones holocaustos semejantes” (Foucault, 1997: 232).

Junto con Foucault, Agamben o Arendt, Judith Butler es una de las autoras que de manera más lúcida ha sido capaz de llevar a examen estas contradicciones de la

modernidad política. En trabajos posteriores a los análisis performativos del género, encontramos una verdadera ontología política de la vulnerabilidad. En estos textos, tanto en *Vida precaria* como en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* o, en el más reciente, *Cuerpos aliados y lucha política*, Butler plantea el problema de lo humano y sus fronteras en el espacio de lo político a través de los conceptos de vida inteligible y de vida precaria. Butler comienza a utilizar el concepto de precariedad de lo humano para repensar los nuevos espacios de soberanía, hegemonía, visibilidad y poder que comenzaron a surgir tras los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001. Sus conocidos textos sobre las fotografías de Abu Ghraib o sobre las prisiones o centros clandestinos de detención, como es el caso de Guantánamo, giran en torno a cierta reinterpretación y paso más allá del concepto agambeniano de *nuda vida* como esa vida despojada de todo valor político, carente, en definitiva, de todo valor y cuya excepción está en la base de toda comunidad política. Tanto para Agamben como para Butler, la llamada *nuda vida* señalaría una ausencia de valor en tanto que vida; esto es, la vida sin cualidad, la vida sin atributos.

Si *nuda vida* supone, para Agamben, una ausencia de valor y de cualidad, esto es la vida sin atributos *tout court*, Butler definirá la vida precaria dando un paso más allá de la propia definición agambeniana a través de la idea de vulnerabilidad: la precariedad se produce en aquellas vidas expuestas a una violencia extrema; la precariedad tiene lugar en las llamadas zonas inhabitables e invivibles de una comunidad política. El sujeto precario es aquel que ni siquiera merece el estatuto político de sujeto; es aquel que habita los márgenes de la comunidad, pero, que sin embargo, se encuentra atravesado por relaciones de poder que lo saturan. Por ello, la precariedad se sitúa, de forma indeleble, en los límites de lo pensable. Supone la desposesión más cruda, la indefensión más extrema. Acaso, se pregunta Gabriel Gatti:

¿Hay vida en la desposesión? Pensemos en situaciones sociales que puedan ser descritas con ese término, desposesión: los sin derechos a tener derechos, la vida social en la basura, los refugiados en un campo, los afectados por una catástrofe, los perdidos en el desierto o buscando alcanzar otro país... Montones de sujetos frágiles respecto a ciertos marcos normativos específicos (el del cuerpo, el de la identidad, el de la vida íntegra, el de lo nacional, el de los papeles de identidad...) frente a los que se define su situación como de pérdida y su identidad como la de un desolado, un despojado. O un excluido, por qué no (Gatti, 2015: 7).

Ahora bien, es preciso recalcar que la propia Butler ha sabido despojarse de su herencia agambeniana, la cual es cuestionada en algunos textos. Si bien la herencia del concepto de *nuda vida* es más que latente en su reformulación de precariedad²,

² En una entrevista en la que Butler es preguntada por esta relación de sus conceptos de vida precaria como de vida vulnerable con los de Agamben, la autora responde de la siguiente manera: “Ciertamente, hay muchas conexiones entre la obra de Agamben y la mía, a quien le debo mucho. Pero pienso que quizá su concepto de *nuda vida* deriva de la concepción de la *polis* de Arendt, mientras que el mío procede de la lectura de Foucault. Aunque la cuestión fundamental es que, desde mi punto de vista, no solo la soberanía decide qué vidas son expulsadas de la protección política y de la ley. Presuponer que el soberano posee una cantidad de poder tan enorme es, en realidad, una forma de idealizarlo; es incluso romanticismo. Las formas contemporáneas del poder incluyen modos de globalización para los cuales no hay un claro soberano. Y las vidas que se encuentran desprotegidas y sin apoyo alguno no están ‘fuera de la política’, sino saturadas de relaciones de poder” (Córdoba y Meloni, 2011: 69-70).

para Butler la vida desprotegida no se halla fuera del poder, sino que por el contrario, se encuentra saturada por el mismo. En este sentido, afirma Butler:

La percepción y la política no son más que dos modalidades del mismo proceso por el cual el estatus ontológico de una determinada población se ve comprometido y suspendido. Esto no es lo mismo que una “vida al desnudo”, puesto que las vidas en cuestión no están modeladas fuera de la polis, en un estado de exposición radical, sino que están vinculadas y constreñidas por relaciones de poder en una situación de exposición forzosa. No es la retirada de la ley, o la ausencia de esta, lo que produce precariedad, sino los efectos mismos de la ilegítima coacción legal o el ejercicio del poder estatal liberado de los condicionamientos de toda ley (Butler, 2010a: 51-52).

En cierto modo, en estos textos Butler nos insta a pensar en la emergencia y en la construcción simbólica de lo (in)humano; dicho de otro modo, en la condición ontológica de aquellas vidas suspendidas de la humanidad misma (como sucede, por ejemplo, con la vida musulmana o la vida homosexual), vidas encarnadas en cuerpos vulnerables, torturables y masacrables. Podríamos quizás definir el trabajo de Butler como un recorrido metódico por la “distribución geopolítica de la vulnerabilidad corporal”, distribución que tiene lugar tanto a través de diversos discursos y regímenes de inteligibilidad como a través de los regímenes de soberanía contemporáneos y los nuevos espacios de violencia que irrumpen en nuestro actual panorama político. A este respecto, nos dice Isabel Balza:

Este es el propósito que se plantea Butler en los textos que publica tras los atentados del 11S. Entiendo que su proyecto es el de una biopolítica afirmativa, en tanto que trata de concebir un modo de comunidad política que acoja la vulnerabilidad original de los sujetos y, en este sentido, creo que su noción de “vida precaria” trata de ligar *bíos* y *zoé* en un nuevo concepto de vida (Balza, 2013: 29)

Asimismo, es preciso comprender que para Butler, dicha vulnerabilidad corporal se juega a dos niveles, ambos intrínsecamente relacionados: el nivel de la emergencia del sujeto y, como consecuencia de dicha emergencia, el de la inserción de dicho sujeto en una comunidad política. Butler comienza su conocido artículo titulado “Violencia, duelo, política” afirmando que su objetivo no es otro que analizar la dimensión de la vida política, abierta a la vulnerabilidad. Dicha vulnerabilidad, en la que habitamos todos, tiene lugar precisamente en la constitución de la esfera pública. La apuesta política de Butler reside, principalmente, en el análisis de la vulnerabilidad que nos constituye y que se torna el elemento clave para la construcción de una comunidad política. Y el elemento fundamental de esta ontología política del sujeto vulnerable no es otro que el duelo.

La intersección entre sujeto, comunidad política y duelo es fundamental para comprender la teoría política de Butler. Incluso desde sus primeros textos, encontramos ya uno de los conceptos clave que definirá su teoría de la subjetividad: el concepto de melancolía³. Para Butler, las bases de la comunidad

³ Es en el capítulo segundo de *El género y disputa* donde encontraremos un primer esbozo de lo que posteriormente Butler llamará la “matriz melancólica” del sujeto, cuando Butler habla sobre “Freud y la melancolía del género”. Volverá a aparecer este concepto en el capítulo titulado “Identificación fantasmática y asunción del sexo” de su obra *Cuerpos que importan*. Veremos un análisis completo de esta tesis en

política debemos rastrearlas en estos conceptos. Resulta fundamental para ello recalcar la distinción que realiza la propia Butler entre precaridad (*precarity*) y precariedad (*precariousness*). Mientras que esta última es una condición ontológica que nos atraviesa a todos en tanto que seres entregados a los otros, la primera, sin embargo, tiene que ver con la exposición a la vulnerabilidad que define la viabilidad o no de una vida en concreto. Somos, por tanto, precarios en un sentido existencial que nos afecta a todos; pero, a la vez, podemos vernos afectados por una precaridad en sentido político (Butler, 2010a: 43). Ambos conceptos se interrelacionan, dado que por definición toda vida es en sí precaria y, por ello, susceptible de ser atravesada por un orden político que incida en su radical vulnerabilidad (Butler, 2010a: 46). Habitamos la precariedad, pero somos susceptiblemente vulnerables en la precaridad, puesto que es en esta última donde se produce una distribución desigual de la vida política (Butler, 2017: 28). Por ello, será en esta distribución desigual de la precaridad donde Butler vea la posibilidad de algo así como una ontología política. Dicha ontología estaría basada en la exclusión, puesto que hemos construido una esfera pública sobre la base de la *exceptio* de determinadas vidas. “No se trata —nos dice Butler— simplemente de hacer ingresar a los excluidos dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección a nivel ontológico” (Butler, 2006b: 59).

Si la precariedad que nos constituye, en cierto modo nos expone a la violencia más pura, al hecho de poder ser eliminados de forma arbitraria, la vulnerabilidad podrá medirse asimismo en la pérdida y en el trabajo de duelo que le sigue. La vida precaria, en definitiva, es aquella vida cuya precaridad continúa tras la muerte. La vida precaria, en el sentido político del término, será aquella que no merecerá vivirse y, por ende, mucho menos llorar u honrar su pérdida. La precaridad de una vida podrá medirse, por tanto, en su siniestra condición de “no dueleable”⁴. La deshumanización se jugará no solo en los vivos, sino también en los muertos.

La distribución diferencial de la posibilidad del duelo nos permite, por tanto, analizar y comprender la dimensión de la vida en una comunidad política, así como sus límites y oquedades. Asimismo, mostrar la dimensión pública del duelo, más allá de la esfera individual, supone para Butler un requerimiento ético-político que urge asumir. Duelo y melancolía poseen un papel en la escena política de una importancia tal que nos permiten abordar su constitución a través de estos conceptos. A la luz, por tanto, de estos conceptos butlerianos, la estructura del presente artículo está dividida en tres partes, puesto que pretendemos analizar la idea de una comunidad política en tres tiempos. Por una parte, recorreremos la teoría del sujeto en Butler, y su condición de emergencia basada tanto en la interpelación como en la exposición al otro; en un segundo momento, y siguiendo con la escena de la sujeción-subordinación, ahondaremos en la teoría del “afuera del sujeto” que nos plantea la autora, según la cual, y siguiendo tanto a Lacan como a Foucault, una suerte de sumisión originaria nos hace tan inteligibles como

Mecanismos psíquicos del poder, donde Butler desarrolla su teoría “topográfica” de la subjetividad/subordinación, en la que la melancolía aparece como el residuo constitutivo e inasimilable del sujeto. Desarrollaremos estas cuestiones en el siguiente apartado.

⁴ Tomo prestada esta expresión a Gabriel Gatti, quien la utiliza para definir la condición de los detenido-desaparecidos de la última dictadura argentina: “La figura del detenido desaparecido, una figura no dueleable pues ni muerto ni vivo, pues ni ausente” (Gatti, 2015: 8). Sin embargo, la propia Butler había utilizado con anterioridad expresiones similares (*ungrievable*, *ungrievability*) al referirse a la distribución diferencial del derecho al duelo (Athanasios & Butler, 2013).

irreconocibles al otro, recalcando la vulnerabilidad como condición de la emergencia de la subjetividad. Por último, y retomando algunos textos de Freud, así como otros de la propia Butler, de Derrida o Gatti, intentaremos realizar un breve esbozo del duelo en la esfera pública, en tanto que fenómeno socio-cultural, y no como mera psicopatología individual, que genera, produce y da lugar a comunidad. Asimismo, veremos la apuesta política que nos propone Butler en sus últimos textos, apuesta centrada en el concepto de melancolía y su posible politización y resignificación.

En la conferencia titulada “Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda”, impartida en 2010 en Barcelona, Butler define su trabajo como la necesidad de “comprender las nuevas formas de opresión y desposesión” (Butler, 2010b: 10) que nos acucian. Según la autora, dichas formas de desposesión no han dejado de producir y reproducir la precaridad en sus múltiples formas y manifestaciones; no han dejado de pulir la superficie de la melancolía, para así insistir en el carácter desechable e inhabitable de ciertas vidas. Cuando una vida se torna impensable, cuando una comunidad entera se sitúa en los límites de lo pensable, su muerte y desaparición se vuelven más sencillas y el duelo por su pérdida se hace innecesario, dado que no son vidas merecedoras de dolor alguno. “¿Y cómo puede una vida ser valiosa si no se puede hacer duelo por ella, si no se la puede perder?” (Butler, 2010b: 19).

El trabajo del duelo, afirmaba Derrida en *Glas*, no es un trabajo entre otros, sino la esencia misma del trabajo (Derrida, 1974). Y la negación de este supone todo un ejercicio de violencia e ignominia. La escena del duelo se nos presenta, de forma inconmensurable, como escena originaria, desde la cual retomar la cuestión del poder, lo político y la comunidad. Tal es el legado de Antígona, que en cierto modo deberíamos recuperar ante la desrealización y omisión de tantas vidas sin nombre, sin rostro, sin historia y sin lugar en nuestro mediatizado espacio público.

2. La escena de la interpelación: de la vulnerabilidad lingüística a la precaridad política

Desde sus primeras obras, la formulación de una teoría del sujeto aparece en Butler como una exigencia política. Si realizamos un recorrido transversal a través de sus textos sobre la escena de la interpelación, de la cita y el lenguaje que una primera y austriano-derridiana Butler utiliza para analizar los procesos de generización y, desde allí, emprendemos la lectura de sus trabajos posteriores, donde la cuestión de la subjetividad y la vulnerabilidad se hacen patentes, encontraremos un hilo rojo que va uniendo todas estas tesis. Dicho hilo conductor no es otro que el concepto de vida inteligible, concepto que sirve a Butler para replantear el problema de lo humano en el espacio de lo político y que aparece ya en sus primeros análisis sobre la matriz disciplinaria del sistema sexo-género. Es posible, y esta es nuestra tesis o línea argumentativa, que podamos releer los primeros textos de Butler donde se formula la llamada matriz de inteligibilidad de los cuerpos, para de ahí analizar la construcción del sujeto y los límites mismos de la subjetividad, la cual, como veremos, solo puede construirse a partir de cierta producción de un espacio de lo abyecto y lo precario como condición de posibilidad. Si la emergencia del sujeto es

cifrada por Butler en la reconocibilidad, la precaridad del mismo tendrá lugar en el interior de una matriz excluyente que lo repudia y desecha.

La construcción de lo humano solo tiene lugar estableciendo los límites, las fronteras con lo no-humano, con lo subhumano, con lo inhumano. Por ello, los procesos de significación son analizados por Butler no solo y exclusivamente a un nivel discursivo, sino también a un nivel político, puesto que para nuestra autora el lenguaje interviene en lo real, construyéndolo, modelándolo, estilizándolo. Intentaremos, por tanto, seguir el recorrido que va de la cita, la interpelación, a la materialización del discurso en el cuerpo; materialización que cobra forma en una vida legible, inteligible, comprensible y aceptada socialmente, frente a aquellas corporizaciones erróneas, erradas, ininteligibles e imposibles de leer, de nombrar y clasificar. Si en el proceso de constitución del sujeto una primera Butler nos habla de la matriz de inteligibilidad como condición de su existencia, en textos posteriores encontramos ya la formulación del concepto de “marcos de interpretación y de reconocimiento” que regulan afectivamente la realidad perceptible. Lenguaje y materia intervienen no solo en lo real, sino también en nuestra propia constitución en tanto que sujetos políticos. Cuerpo y sujeto, para Butler, tendrán esa condición de conjunto de citas, textos y datos: especie de sedimentación discursiva y textual que va dando forma y estilizando nuestro propio cuerpo y que nos hace inteligibles a la mirada del otro; suerte de rejilla de inteligibilidad que nos vuelve visibles en el campo social⁵.

De la misma manera, la fuerza de la interpelación del discurso puede agravar nuestro cuerpo, expulsarlo, rechazarlo, puede patologizarlo, negarlo, arrojándolo más allá de los límites de lo inteligible. ¿Cómo y por qué un cuerpo deviene abyecto, precario o ininteligible dentro del espacio público? ¿Qué tipos de cuerpos no terminan de encajar con ciertos criterios de inteligibilidad, de normalidad? ¿Cómo establecemos estos criterios y de qué modo? ¿Cuáles son nuestras escenas de reconocimiento? Y, ¿qué tipo de sujetos forman parte de dicho escenario? “Si la vulnerabilidad —nos dice Butler— 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” (Butler, 2006b: 70-71).

Las llamadas “normas de reconocimiento” tienen su origen en la escena de la interpelación. La interpelación, la llamada, trae al sujeto a la existencia. Al ser

⁵ Es importante matizar la intersección entre lenguaje, discurso y materia que se produce en la obra de Butler, y evitar con ello situar su propuesta en un nivel meramente lingüístico. La propia Butler recalca la importancia que adquiere el concepto de materia entendido no desde la oposición a un ámbito de idealidad en sentido metafísico, lo que nos situaría en un escenario en el que, por un lado, funcionarían los discursos, como lugar fuera de lo material y, por otro, se hallarían los cuerpos, la materialidad concreta, lo real. Para Butler, la materia se relaciona estrechamente con lo discursivo al ser ambos una misma dimensión de los procesos normativos. En este sentido, y a propósito del título del libro *Bodies that Matter*, afirma Butler: “Hablar de los cuerpos que importan [*bodies that matter*] en estos contextos clásicos no es un juego de palabras, porque ser material significa materializar, si se entiende que el principio de esa materialización es precisamente lo que ‘importa’ [*matters*] de ese cuerpo, su inteligibilidad misma. En este sentido, conocer la significación de algo es saber cómo y por qué ese algo importa, si consideramos que ‘importar’ [*to matter*] significa a la vez ‘materializar’ y ‘significar’” (Butler, 2002: 60). Vemos en estas dimensiones de lo discursivo y la materialidad, la herencia más foucaultiana de Butler, y encontramos en estas intersecciones las imbricadas relaciones entre enunciados, archivos, discursos y poder señaladas por Foucault, para quien saber y poder eran inseparables el uno del otro (Deleuze, 2013: 254).

interpelados, llamados, nombrados, entramos dentro de una escena de reconocimiento que nos forma en tanto que sujetos:

Cuando hay un “yo” —afirma Butler— que pronuncia o habla y, por consiguiente, produce un efecto en el discurso, primero hay un discurso que lo precede y lo habilita, un discurso que forma en el lenguaje la trayectoria obligada de su voluntad. De modo que no hay ningún “yo” que, situado detrás del discurso, ejecute su volición y su voluntad a través del discurso. Por el contrario, el “yo” solo cobra vida al ser llamado, nombrado, interpelado, para emplear el término althusseriano, y esta constitución discursiva es anterior al “yo”; es la invocación transitiva del “yo” (Butler, 2002: 317).

La escena althusseriana que utiliza Butler para analizar el reconocimiento del sujeto en tanto que sujeto es una escena claramente disciplinaria. Es más, incluso el ejemplo dado por el propio Althusser para describir la interpelación tiene que ver con cierta disciplina social, como lo es la llamada de un policía que se dirige directamente a nosotros con un “¡Eh, tú!” y, al hacer que nos demos la vuelta, se transforma en algo así como en una exigencia social, un mandato simbólico que convierte la simple interjección en una llamada al encauzamiento, a la disciplina, a la renormalización (Butler, 2001c: 108). El interpelado resulta investido, atravesado por la voz del otro, siendo esta voz el enunciado de poder que nos hace visibles, reconocibles y, en definitiva, existentes ante el otro:

Se llega a “existir” —nos dice Butler— en virtud de esta dependencia fundamental de la llamada del Otro. Uno “existe” no solo en virtud de ser reconocido, sino, en un sentido anterior, porque es reconocible. Los términos que facilitan el reconocimiento son ellos mismos convencionales, son los efectos y los instrumentos de un ritual social que decide, a menudo a través de la violencia y la exclusión, las condiciones lingüísticas de los sujetos aptos para la supervivencia (Butler, 2004: 22).

Dentro de estos términos que facilitan nuestro reconocimiento, los enunciados más claramente existenciales, en el sentido de conferir existencia al sujeto, de hacernos sujetos como tales, son los enunciados de género. La tesis principal de *El género en disputa* era precisamente que tanto el género como el sexo se construyen en una red de discursos. Y, si consideramos esta producción como prácticas discursivas, afirmaba Butler, sexo y género se producen de forma performativa. Ambos actúan también como performativos. Pues, en definitiva, el género es un hacer, una actividad performada de forma continua (Butler, 2006a: 13).

Interpelación, en el sentido butleriano-althusseriano, es un llamado no solo formativo, sino performativo, puesto que produce el campo contradictorio de la subjetividad. La interpelación produce un sujeto; nos vuelve existentes en tanto que sujetos. Y el performativo, en este sentido, no es sino la norma que estamos obligados a citar, a apelar, a repetir, para convertirnos en sujetos viables (Butler, 2002: 180 y 326). Para Butler, “el lenguaje tiene una acción plástica sobre lo real” (Butler, 2001a: 147), en el sentido en el que Deleuze había definido la dimensión pragmática de los enunciados-actos y sus efectos sobre el campo social (Deleuze y Guattari, 1980). Por lo tanto, para Butler todo formaría parte del mismo proceso.

No se trata de permanecer en un nivel discursivo de análisis, pues al preguntarnos por los procesos discursivos que producen al sujeto también nos cuestionamos por el modo en que esos procesos intervienen en los cuerpos. La noción de proceso de significación se halla unida en Butler a la noción de vida inteligible, vida que se vuelve vida humana cuando pertenece a un sistema de significación coherente. Lo inhumano, lo incoherente, lo abyecto se juegan tanto en los cuerpos como en los discursos.

La constitución del sujeto tiene lugar, por tanto, en la llamada “matriz de inteligibilidad”: modelo de discurso hegemónico que naturaliza, normaliza y visibiliza determinados cuerpos, sujetos y vidas. Suerte de *a priori* histórico en el sentido foucaultiano del término, que funciona de manera normativa y excluyente estableciendo los ámbitos de lo cognoscible. En este sentido, nos dice Butler:

Una vida tiene que ser inteligible como vida, tiene que conformarse a ciertas concepciones de lo que es la vida, para poder resultar reconocible. Por eso, así como las normas de la reconocibilidad preparan el camino al reconocimiento, los esquemas de la inteligibilidad condicionan y producen normas de reconocibilidad (Butler, 2010a: 21).

La vida no reconocible en los discursos hegemónicos de saber-poder es una suerte de no-vida, una vida que no merece la pena ser vivida, una vida cuya inexistencia no produce ningún tipo de dolor o aflicción. La vida ininteligible se torna precaria, se vuelve dañable, expuesta al riesgo de violencia arbitraria, llevando consigo y de forma implícita historias de vida y muerte: de muertes olvidadas, no lloradas, indiferentes, nunca recordadas, sin obituarios ni homenajes posibles. De este modo, cuando la vida se ve atravesada por la precaridad puede transformarse de manera arbitraria en una vida perdible, desechable y, por ende, indelible.

3. El afuera del sujeto o la precariedad que me constituye

Si, como venimos viendo, la norma confiere existencia, si la norma reguladora se materializa en nuestros cuerpos y, literalmente, nos hace; en primer lugar, podemos preguntarnos ¿qué significa eso de que una cosa sea hecha, incluso, deshecha por una palabra?; “¿qué significa que una palabra pueda no solo nombrar, sino en cierto sentido realizar, y en concreto realizar lo que nombra?” (Butler, 2004: 80); ¿qué puede significar, entonces, estar fuera de la norma, convertirse en su afuera, habitar sus márgenes constitutivos?; “¿cuáles son estas normas a las que se entrega mi propio ser, que tienen el poder de establecerme o, por cierto, desestablecerme como sujeto reconocible?” (Butler, 2009a: 38). Si la norma es, en definitiva, un hacer, ¿acaso puede esta misma norma deshacernos, anularnos, descartarnos, excluirnos?; ¿qué significa ser deshecho por la norma?; ¿qué mundo habitan los desechos, los que no entran dentro de nuestros parámetros de inteligibilidad social?

Para Butler, “la constitución del sujeto es *material* en la medida en que tiene lugar mediante *rituales* y estos materializan las ideas del sujeto. Lo que llamamos ‘subjetividad’, entendida como la experiencia vivida e imaginaria del sujeto, se deriva ella misma de los *rituales* materiales que constituyen a los sujetos” (Butler,

2001c, 136). Sujeto es siempre, en Butler, el lugar designado a la contradicción; es el espacio de una paradoja: Butler retoma la escena de la sujeción-subordinación, escena descrita tanto por Foucault como por Althusser o el propio Lacan cuando define el sujeto como una “excrecencia lógica”. Dicha escena se encuentra claramente representada en el término francés *assujettissement*, término que recoge esta complejidad del sujeto entendido como el proceso de interacción del sí mismo con el otro en una multiplicidad de relaciones de diferencia. El sujeto, entendido como *assujettissement*, se define al mismo tiempo como devenir sujeto, en el sentido de adquirir subjetividad en un proceso complejo de prácticas materiales (institucionales) y discursivas (simbólicas), y devenir subordinado al poder, en el sentido estricto de “sujeción”, de estar atravesado por el dominio del otro. En definitiva, la escena de la interpelación, tal y como la hemos descrito más arriba, es una escena de sumisión primaria: uno deviene sujeto en tanto que sujeto reconocido. El reconocimiento forma, trae a la existencia al sujeto, siendo su condición de posibilidad, así como el comienzo de su subordinación⁶:

La sujeción es, literalmente, el hacerse de un sujeto, el principio de regulación conforme al cual se formula o se produce un sujeto. Se trata de un tipo de poder que no solo actúa unilateralmente sobre un individuo determinado como forma de dominación, sino que también activa o forma al sujeto (Butler, 2009a: 31).

Asimismo, en esta escena de la sujeción, la distancia con el otro se torna fundamental y constitutiva. El sujeto establece, además, los límites y fronteras necesarias para ser concebido como subjetividad, excluyendo todo aquello que no termina de adecuarse a las mismas. “El sujeto —nos dice J. Butler— se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es ‘interior’ al sujeto como su propio repudio fundacional” (Butler, 2002: 20). Pues, en definitiva, ¿en qué consiste el reconocimiento?, ¿a qué o a quién reconocemos con nuestras normas de inteligibilidad? ¿qué y quién se autofundamenta como sujeto?, ¿qué y quién es considerado como sujeto, y quién no?, ¿cómo se construye aquello que llamamos sujeto? Las mismas normas que producen los sujetos rigen y circunscriben el ámbito de lo socialmente vivible, de lo reconocible como subjetividad. Ser reconocido por las normas nos garantiza una existencia social reconocible, identificable, aceptable. Si una sumisión primaria nos hace inteligibles como sujetos, una forclusión originaria nos forma como subjetividad. Dicha forclusión produce un campo de sociabilidad mediante el repudio de un significante primario que va a aparecer como lo rechazado, lo excluido, lo abyecto. Se establecen así zonas de inhabitabilidad, zonas abyectas y precarias que constituyen los límites y las fronteras de toda subjetividad⁷.

⁶ Sin embargo, la escena del reconocimiento resulta tan ambivalente como la propia condición de la subjetividad. Y, precisamente, en dicha ambivalencia reside la posibilidad de resignificar, modificar, incluso de rechazar la interpelación normativa que nos constituye (Butler, 2002 y 2004).

⁷ Afirma Butler en este sentido: “La abyección [...] implica literalmente la acción de arrojar fuera, desechar, excluir y, por tanto, supone y produce un terreno de acción desde el cual se establece la diferencia. Aquí la idea de desechar evoca la noción psicoanalítica de *Verwerfung*, que implica una forclusión que funda al sujeto y que, consecuentemente, establece la poca solidez de tal fundación. Mientras la noción psicoanalítica de *Verwerfung*, traducida como ‘forclusión’ produce la sociabilidad a través del repudio de un significante primario que produce un inconsciente o, en la teoría lacaniana, el registro de lo real, la noción de *abyección*

En numerosas ocasiones, Butler se ha valido tanto de la noción de forclusión como de abyección para abordar desde ellas no solo la condición de posibilidad de la subjetividad, sino también la apertura de lo social y lo político. Como hemos afirmado, Butler va a utilizar la teoría de la abyección tal y como aparece en la noción de forclusión psicoanalítica para formular la noción de “vida inteligible” contra la de “vida precaria”, aquella vida abyecta que queda fuera tanto del discurso como de las ontologías del reconocimiento. Literalmente, lo abyecto es lo excluido, lo arrojado fuera, lo rechazado. *Abiectio*, en latín, es la acción de rechazar, desechar, alejar, expulsar. Lo abyecto, nos dice Kristeva, repugna y produce asco por su impureza y suciedad (Kristeva, 1998: 27). Lo abyecto es el más repugnante de los desechos: corrompido, pervertido, desviado. La abyección supone en sí misma una bajeza, una suerte de degradación ontológica que afecta al orden mismo del ser. Las existencias abyectas son aquellas marcadas por la marginalidad, la perversión y la ambigüedad. Forman el espacio de los excluidos. Para Kristeva, lo abyecto viene definido no tanto por su condición de impureza o suciedad, sino por ser un factor de perturbación: lo abyecto siempre perturba e inquieta un orden, un sistema, una identidad. Se trata de “aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas” (Kristeva, 1998: 11). En definitiva, lo abyecto posee siempre una condición liminar. Para Butler, dicha condición señala los límites de lo humano: “Es lo inhumano, lo que está más allá de lo humano, lo que es menos que humano, la frontera que afianza lo humano en su ostensible realidad” (Butler, 2006a: 52). Sin embargo, dicha condición liminar es absolutamente necesaria para la constitución del sujeto, dado que no hay identificación sin un proceso previo de repudio, sin la creación de un campo de abyección (Butler, 2002: 20)⁸.

La vida musulmana en Guantánamo o la vida homosexual durante la crisis del sida sirven a Butler de ejemplo de esa precaridad y repudio que marca los cuerpos de aquellos que se sitúan en el afuera de esta reconocibilidad: suerte de vida dañada, suspendida en ocasiones de la propia humanidad, carente de todo valor político y, en definitiva, de todo valor. Repensar la noción de vida supone, para Butler, repensar la construcción de lo humano, como ya hemos visto. Pues “vida relaciona lo humano con lo que no es humano y viviente, y establece lo humano en medio de esta relacionalidad. Para que lo humano sea humano, debe relacionarse con lo no humano, con lo que está fuera de sí mismo pero que es continuo consigo mismo en virtud de su interimplicación en la vida” (Butler, 2006a: 29).

Para Butler, las normas del reconocimiento establecen lugares “ontológicamente habitables”, espacios de vidas inteligibles, vidas humanas que merecen vivirse (que adquieren el estatuto de lo vivible como tal), y al mismo tiempo sumen en la oscuridad, desechan y marginan aquellas vidas ininteligibles y abyectas que no se corresponden con los parámetros del ser. Las normas del reconocimiento continuamente producen una especie de región de sombras, un espacio de no-ser,

designa una condición degradada o excluida dentro de los términos de sociabilidad. En realidad lo forcluido o repudiado dentro de los términos psicoanalíticos es precisamente lo que no puede volver a entrar en el campo de lo social sin provocar la amenaza de psicosis, es decir, de la disolución del sujeto mismo. Lo que sostengo es que, dentro de la sociabilidad hay ciertas zonas abyectas que también sugieren esta amenaza y que constituyen zonas de inhabilitación que el sujeto, en su fantasía, supone amenazadoras para su propia integridad pues le presentan la perspectiva de una disolución psicótica” (Butler, 2002: 19-20).

⁸ Tal es la llamada “matriz excluyente” como condición de emergencia del sujeto, la cual “requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son ‘sujetos’, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos” (Butler, 2002: 19).

una zona árida y periférica en la que habitan aquellos cuerpos que quedan fuera del proceso de idealización. Por ejemplo, dicha zona de no-ser era para Frantz Fanon el emplazamiento del negro. “Algunos humanos —nos dice Butler— dan por supuesta su humanidad, mientras que otros luchan para poder acceder a ella” (Butler, 2010a: 112).

La teoría del sujeto en Butler tiene que ver, por tanto, con esa llamada “teoría del afuera del sujeto”: la pregunta por el sujeto no es tanto la pregunta por su interioridad, no se trata de una onto-interrogación por la esencia de lo que somos, sino que, por el contrario, se trata de una pregunta por la vulnerabilidad de nuestras fronteras y por la relación de nuestra subjetividad con los otros. Asimismo, se trata de una pregunta por esa precariedad intrínseca que nos constituye y nos enfrenta al otro: “Los otros nos desintegran” (Butler, 2006b: 50). Somos en tanto que nos exponemos al otro; somos en tanto que rechazamos, excluimos y marginamos al otro, para así dar consistencia a nuestra inteligibilidad social; somos-con el otro, suerte de *expeausition*, de contacto con el otro, tal y como J.L. Nancy definió cierta condición de la comunidad a través del tacto, de la materialidad de la piel y del cuerpo (Nancy, 1992).

El cuerpo —nos dice Butler— implica mortalidad, vulnerabilidad, agencia: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros pero también al contacto y a la violencia. El cuerpo también puede ser la agencia y el instrumento de todo esto, o el lugar donde “el hacer” y “el ser hecho” se tornan equívocos. Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los mismos cuerpos por los que luchamos no son nunca del todo nuestros. El cuerpo tiene invariablemente una dimensión pública; constituido como fenómeno social en la esfera pública, mi cuerpo es y no es mío. Desde el principio es dado al mundo de los otros, lleva su impronta, es formado en el crisol de la vida social; solo posteriormente el cuerpo es, con una innegable incertidumbre, aquello que reclamo como mío (Butler, 2006a: 40-41).

La mortalidad define para Butler no solo nuestra máxima vulnerabilidad hacia el otro, también nuestra reconocibilidad; porque “la capacidad de ser llorado es un presupuesto para que toda vida importe” (Butler, 2010a: 32). Y, como mayor ejemplo de esa mirada del otro que nos reconoce, nos vuelve inteligibles o, por el contrario, nos hace vulnerables, irreconocibles, irreales, periféricos y precarios, Butler ahondará en el trabajo de duelo y su distribución diferencial: la experiencia del duelo, como una experiencia de desposesión radical, nos permite analizar y repensar la distribución diferencial de la precariedad cada vez más patente y más obscena en la geopolítica contemporánea.

4. Duelo y melancolía: hacia una comunidad política de la pérdida

En el duelo —afirmaba Freud en su conocido artículo de 1915— el mundo aparece desierto y empobrecido ante los ojos del sujeto (Freud, 1993: 3). Dos son las tesis que atraviesan el texto freudiano. La primera de ellas, relaciona el duelo con un estado de pérdida, no patológico, pero sí individual. La segunda, contrapone dicho

estado a la melancolía, esta última sí es considerada como un estado morboso en el que el sujeto queda atrapado por la apatía, el desinterés hacia el mundo exterior, la incapacidad de amar y la inhibición de todas las funciones. Podríamos, pues, definir la relación existente entre duelo y melancolía como la consecuencia directa que se produce cuando no tiene lugar la elaboración y resolución del trabajo de duelo. La melancolía encierra al sujeto en la repetición compulsiva, lo instala directamente en el trauma, lo liga infinitamente al objeto perdido, haciéndolo incapaz de salir del círculo enfermizo del recuerdo. “Siguiendo los conceptos de Freud —afirma Dominick Lacapra—, podría sugerirse que se considere el duelo como una socialización o ritualización homeopática de la repetición-compulsión” (Lacapra, 2009: 61). El duelo, en definitiva, nos permite sortear la pulsión de muerte, reelaborando la pérdida y nos vuelve a situar en el seno de la comunidad y de la vida social. Por ello, nos dice Derrida, “no hay política sin organización del espacio y del tiempo del duelo” (Derrida, 1998: 103), sin esta tentativa de dialectizar lo indialectizable (Derrida, 1998).

Ahora bien, ¿qué ocurre en aquellos casos en los que el trabajo de duelo no solo no puede tener lugar, sino que es arrebatado, negado o diferido al infinito? ¿Cómo reelaborar ese espacio del duelo, no ya individual, sino colectivo, y reinscribirlo en el espacio de lo político? Recordemos la contundente sentencia de Creonte: “No habrá aquí ningún duelo posible”, ante la terquedad de Antígona por enterrar a su hermano. El tirano ejerce toda su violencia incapacitando al vivo a asumir su deber ante la muerte del otro. La carne desnuda de Polinices, pudriéndose bajo sol de Tebas, reclamaba una responsabilidad infinita hacia su cuerpo y sus restos, hacia el ser ya inerte que desde su muerte nos enfrenta a nuestra vulnerabilidad más extrema. Iniciaba de este modo Creonte la concepción más política del duelo que, a diferencia de la freudiana, lo define en tanto que acontecimiento primigenio para la constitución de una comunidad de semejantes. No hay duelo privado, no hay trabajo de duelo individual. La pérdida del ser querido nos recuerda continuamente la fragilidad de nuestra propia existencia, al tiempo que nos expone al otro y a su irreductible singularidad. Reducir el trabajo del duelo al acto privado, nos dice Butler, supone en cierto modo despolitizarlo, vaciar dicha experiencia de la responsabilidad ética que tenemos ante la muerte del otro y eliminar los lazos que nos unen a aquellos que han vivido una situación semejante. Precisamente Nicole Loraux, en su célebre *Madres en duelo*, nos relata que el luto es una de las tareas femeninas por antonomasia en la Antigua Grecia, tarea que se llevaba a cabo dentro de los límites del hogar y no en la esfera pública (Loraux, 2004). Cuando el luto de la mujer se hace público y salta al orden cívico (como en el caso de Antígona), supone una amenaza y la desestabilización del mismo (Butler, 2001b: 24).

Asimismo, cercar e imposibilitar el duelo es, en definitiva, otro acto más de violencia política. Situarlo en la intimidad del afectado implica romper toda posible comunidad, cualquier “tenue nosotros” que surja de la fraternidad que otorga el dolor infinito y el vacío ante el otro que ya no está. En este sentido, Butler nos recuerda que la condición de vida política está vinculada necesariamente con los procesos de reconocimiento e inteligibilidad; procesos que actúan tanto en la vida como en la muerte. Aquellas vidas que merecen el estatuto de “vidas humanas”

serán también vidas inteligibles y reconocibles a la hora de su muerte, en celebraciones, rituales, homenajes recordatorios, duelos públicos y obituarios:

La violencia contra aquellos que no están 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 (Butler, 2006b: 63).

Un claro ejemplo de la violencia ejercida bajo la forma de la negación del duelo es la figura del detenido-desaparecido, figura siniestra propia de las últimas dictaduras del Cono Sur. Se calcula que casi medio millón de personas fueron asesinadas, torturadas, apresadas y devoradas por la gran maquinaria del terror que fueron las dictaduras militares latinoamericanas durante la década de los 70. Muchas de esas personas fueron literalmente borradas, aniquiladas, desaparecidas (en el argot concentracionario se decía que uno era “chupado”, esto es, engullido, devorado o deglutido por la maquinaria de la muerte). La célebre frase de Jorge Rafael Videla, quien llegó a definir los 30.000 desaparecidos argentinos como los *N/N*: “Ni vivos, ni muertos” es un claro ejemplo de esta lógica del terror. “Si no están —aclaró el criminal—, no existen y como no existen no están”. Por definición, el desaparecido carece de entidad. Es una incógnita. Imposible de definir y clarificar. Se trata, como afirma Gatti, de una verdadera catástrofe, en la que “los cuerpos se separan de las identidades y hasta las palabras se disocian de las cosas” (Gatti, 2006: 27). Un muerto-vivo, un vivo cuya propia muerte es arrebatada y negada. La oscura frase pronunciada por Videla, *more* leibniziana, apelaba a la nada frente al ser, al vacío de un ser cuya existencia y muerte quedan suspendidas en una detención infinita, incluso después de muerto. El desaparecido es una especie de oquedad, un agujero negro por el que la vida y la muerte se esfuman. Al igual que Valdemar, el personaje de Poe hipnotizado justo en el momento de morir, retenido y apresado en su propia muerte, el desaparecido supone asimismo un diferimiento absoluto, repetitivo e indefinido de un muerto en vida, de una vida suspendida para siempre en la muerte, anclada en una detención indefinida, ilegal e ilocalizable. Y, por ende, supone un duelo perpetuo, inconcluso y nunca resuelto para aquellos familiares que continúan con su incesante búsqueda.

La distribución diferencial del derecho al duelo forma parte de los marcos de normatividad y de legitimidad en los que se inscriben las vidas políticas. Las vidas precarias y abyectas, suspendidas de la humanidad misma y encarnadas en cuerpos vulnerables, precarios y superfluos son, asimismo, las vidas no susceptibles de ser lloradas. Vidas al margen de todo duelo:

Sin capacidad de suscitar condolencia, no existe vida alguna, o, mejor dicho, hay algo que está vivo pero que es distinto a la vida. En su lugar, ‘hay una vida que nunca habrá sido vivida’, que no es mantenida por ninguna consideración, por ningún testimonio, que no será llorada cuando se pierda. La aprehensión de la capacidad de ser llorada precede y hace posible la aprehensión de la vida precaria. Dicha capacidad precede y hace posible la aprehensión del ser vivo en cuanto vivo, expuesto a la no-vida desde el principio” (Butler, 2010a: 32-33).

Hay vidas que no dejan huella visible, cuerpos que se desvanecen en la tierra, restos irreconocibles, fosas anónimas, olvidadas en el tiempo, ocultas en el silencio. “Tales muertes —afirma Butler— desaparecen no tanto dentro del discurso explícito sino más bien en las elipsis por las cuales funciona el discurso público” (Butler, 2006b: 61).

Por tanto, la resignificación de la vida sin duelo, del resto y del muerto no reconocido, así como su consecuente reincorporación al universo de la identidad, la comunidad y el espacio público suponen una exigencia ético-política inexcusable. El devenir-tumba de la fosa o el devenir-cadáver del resto, del mero fragmento insignificante y solitario, desgajado de su totalidad, supone un acto de restitución, de memoria y de justicia. El duelo asume esa responsabilidad infinita que nos reclama el muerto: la necesidad de la identificación, de la localización de los despojos, la ontologización de un pequeño trozo y su correlativo ingreso, nuevamente, en la escena de la comunidad política. Recordemos que, tal y como indicara Aristóteles, fuera de la *polis*, no hay ciudadanía posible, esto es, tras las fronteras de la comunidad político-lingüística y funeraria, diríamos, solo pueden residir las bestias o los dioses⁹. Fuera de la *polis*, del espacio de lo político y de la ciudadanía, no hay tumba posible, solo los restos del cuerpo de Polinices expulsado de los límites de la comunidad y convertido en mera carroña para buitres. Tras las fronteras de lo político, las cunetas y fosas, los desiertos y pozos, los lugares no identificables ni localizables a los que ir a llorar. Todo certificado de defunción, nos recuerda Derrida, funciona en definitiva a la manera de un performativo: una constancia, un dar la muerte oficial y aceptado que visibiliza y admite la pérdida, que la sitúa en el lugar que le corresponde (Derrida, 1997)¹⁰. La muerte, cual *khôra*

⁹ Si bien retomamos con la sentencia aristotélica el debate filosófico-político sobre la construcción de la ciudadanía enmarcada en los lindes de la polis, no debemos olvidar que dentro de la misma emergen aquellas vidas precarias condenadas a la invisibilidad política, esto es, a habitar determinadas fronteras internas que, si bien no producen un efecto de expulsión hacia fuera, sí generan la negación existencial en tanto que sujetos políticos. El propio concepto de “vida precaria” de Butler recoge, tal y como hemos visto, esta especie de saturación de invisibilización, en contraposición al agambeniano *nuda vida*. Son imprescindibles, además, los debates que ha mantenido Butler con autoras como Spivak o Athanasiou a propósito de ciertas formas de desposesión que producen fenómenos de inhabitabilidad en el seno mismo de la polis (tal es el caso de los inmigrantes indocumentados, las formas de ocupación, colonización, precarización económica y alienación capitalista, etc.). Remitimos para una mayor profundización a Athanasiou, A. & Butler, J. (2013) y Butler, J. & G. Spivak (2007).

¹⁰ Sucede lo mismo con el obituario. De la misma manera que el certificado de defunción de una persona certifica, como su nombre lo indica, da por hecho de forma cuasi performativa que la muerte ha tenido lugar y que, por ende, a los restos de la persona en cuestión les corresponde un lugar determinado (esto es, un espacio señalado para situar y emplazar al muerto), el obituario forma parte del ritual de esta identificación, aceptación y memoria de la persona que nos ha dejado. El obituario público funciona, nos recuerda Butler, como otro instrumento a través del cual se distribuye el duelo en lo social: “Se trata de un medio —afirma— 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” (Butler, 2006b: 61). Butler recuerda a

platónica, paradójicamente lleva implícita toda una política del lugar, una lógica del lugar. La muerte no es ni puede ser lo *a-topos* por antonomasia. Representando al mismo tiempo, tanto lo radicalmente otro, como la responsabilidad que asumimos hacia dicha la alteridad, la cual nos reclama e interpela desde su singularidad única e irreductible.

La distribución geopolítica de la vulnerabilidad corporal lleva a Butler a la formulación de la llamada “matriz de melancolía”, que nos va a servir para analizar esa suerte de proscripción que pesa sobre el duelo. Con dicha expresión, Butler se refiere, siguiendo la tesis de Freud, a la consecuencia cultural de un duelo negado y prohibido. La melancolía opera, no solo a nivel individual, sino cultural, social y político. Señala aquellas vidas reconocibles, dignas del duelo y del recuerdo, y por ello, funciona como una matriz de distribución desigual de dicho reconocimiento. Es aquí donde encontramos el hilo conductor que señalábamos al comienzo del artículo, puesto que “el mismo mecanismo que excluye la posibilidad de que la vida sea reconocida y considerada como sustentable excluye también la posibilidad de que esa vida sea objeto de un duelo” (Butler, 2009b: 185).

Retomando la definición freudiana de melancolía, Butler llevará a cabo un giro de repolitización de este concepto que es preciso analizar. El propio Freud había definido al melancólico como el sujeto anclado en la pérdida, condenado al desierto infinito de su duelo y, por ello, abstraído del mundo, enfadado con este, en una actitud de revuelta hacia lo que lo rodea. En una actitud de queja y de rabia hacia el mundo, la persona melancólica hace de su pena y dolor un asunto público, interpellando constantemente a los otros, reclamando su atención (Butler, 2009b: 183). Es este espíritu de revuelta el que le interesa a Butler y el que inviste de acción política el estado de la melancolía:

Cuando se piensa en la melancolía como manifestación ambivalente de un sujeto, parece que se trata de cierta pérdida que se articula y sintomatiza en el acto de dirigirse al otro y que se percibe como pérdida de sí mismo y dentro de sí, como un yo que experimenta cierta merma de su identidad personal. Sin embargo, tal vez sea más importante que, además del sufrimiento de la privación de sí, este proceso implica también cierto tipo de rabia que todavía no está articulada o que de algún modo se articula en contra del yo, enredada o confundida en la estructura que la alberga. En esta rabia alojada en la melancolía —cuya expresión indirecta es la “queja”—, también encontramos una cierta promesa política. Homi Bhabha lo ha mostrado claramente indicando, por ejemplo, que Freud ve en la melancolía una instancia potencial de revuelta (Butler, 2009b: 184).

aquellas muertes que nunca tienen un espacio ni en los periódicos ni en los medios, aquellas muertes que, al no merecer nuestro dolor, no son dignas de obituario público. El análisis de Butler en torno a la esquila u obituario nos trae a la memoria el magnífico trabajo que comenzó a realizar el diario argentino *Página 12* a finales de los años 80. *Página 12* fue el único periódico argentino que ofrecía, de forma gratuita, un espacio a familiares de desaparecidos de la dictadura militar para publicar sus esquelas. Este hecho, aparentemente simple, significó un reconocimiento público y político de lo que significa la muerte por desaparición forzada. Asimismo, suponía la oportunidad para miles de familias de realizar su trabajo de duelo, aún bajo la forma del simple obituario. Los mensajes recordatorios, los homenajes, las denuncias, incluso los gritos desesperados de dolor, de madres, esposas, hijos que nunca conocieron a sus padres se multiplicaron y se convirtieron en una señal de identidad de este periódico. Hoy se han recopilado, gracias a Virginia Giannoni, en el libro titulado *Poesía diaria*.

Si la violencia sufrida en el inerte impide el trabajo del duelo para esa vida desrealizada, si la distribución diferencial del duelo insiste en borrar del mapa toda huella, todo resto y toda identidad, la memoria de aquellos a los que se negó la posibilidad misma de la despedida nos reclama y requiere. El duelo irresuelto, infinito, al que se somete a poblaciones enteras ha adquirido para muchos la fuerza y la consistencia de un acto político y de resistencia. Porque “el duelo, en fin — afirma Gatti—, constituye lazo social, no solo va a comunidades de corto alcance: va más allá, se extiende a la sociedad toda, supera los límites del círculo de quienes sufren la pérdida, abarca incluso a aquellos que no están ligados por los lazos del parentesco con los ausentes, desaparecidos o muertos” (Gatti, 2013: 9-10). Y si en la medida que se condena a miles de personas a un duelo anquilosado, diferido en la eternidad y nunca resuelto; si en cierto modo se obliga a determinadas vidas y sujetos a morar en la melancolía, en el desierto de la incertidumbre, en el vacío de la soledad más extrema, será tarea urgente repolitizar este estado y otorgarle un estatuto diferente. En este sentido, se pregunta Butler: “¿Qué oposición podría ofrecer el ámbito de los excluidos y abyectos a la hegemonía simbólica que obligara a rearticular radicalmente aquello que determina qué cuerpos importan, qué estilos de vida se consideran ‘vida’, qué vidas vale la pena proteger, qué vidas vale la pena salvar, qué vidas merecen que se llore su pérdida?” (Butler, 2002: 39).

5. Conclusiones

Decía Bataille en sus textos sobre la tragedia que los seres humanos solo se reúnen por los negocios o por las heridas. “Y el individuo que participa de la pérdida es oscuramente consciente de que esa pérdida engendra a la comunidad que lo sustenta”. La propuesta de algo así como una comunidad basada en la vulnerabilidad y la pérdida no responde, según Butler, a ninguna razón política. Por el contrario, supone un fracaso de la misma y el reconocimiento de que la esfera pública se ha construido sobre la base de la negación, el rechazo, la persecución y violencia sobre determinadas vidas. Se trataría de una comunidad especial, más allá de las lógicas identitarias y de copertenencia. Quizás, una suerte de espacio en común, un estar-juntos diferente que afirme la separación y la distancia como condición de posibilidad. Una comunidad sin comunidad, por utilizar la expresión de Nancy, que habita la melancolía de la ausencia.

Es, sin embargo, este “tenue nosotros” el que en cierto modo abre la posibilidad de esa repolitización, pues es el lazo de la pérdida el que une a aquellos que se han visto atravesados por la vulnerabilidad y la precaridad. Hemos, pues, intentado seguir este hilo conductor dentro de la compleja obra de Butler: ese hilo que nos lleva de los marcos de inteligibilidad a los de exclusión, ahí donde se produce la vida precaria y es expulsada, repudiada o invisibilizada de la esfera pública. Puesto que del mismo modo que una vida no inteligible tiene su origen en el lenguaje y en los discursos, en esa esfera de reconocimiento y de poder, el cuerpo vulnerable es expuesto a la violencia incluso más allá de su muerte. En este sentido, nos dice Butler:

¿Cómo podemos comprender este dilema del lenguaje que surge cuando lo “humano” toma un doble sentido, el normativo basado en la exclusión radical y el que surge en la esfera de lo excluido, no negado, no muerto, quizás muriendo lentamente, sí, seguramente muriendo por una falta de reconocimiento, muriendo, de hecho, de una circunscripción prematura de las normas por las que se puede otorgar el reconocimiento de ser humano, un reconocimiento sin el cual lo humano no puede convertirse en ser sino que debe permanecer alejado de ser, como aquello que no está bien cualificado para eso, que es y puede ser? ¿No será esto una melancolía de la esfera pública? (Butler, 2001b: 109).

6. Bibliografía

- Agamben, G. (1997): “Política del exilio”, *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*, Barcelona, Nº 26-27.
- Athanasidou, A. & J. Butler (2013): *Dispossession: the performative in the political*, Cambridge, Polity Press.
- Balza, I. (2013): “Tras los monstruos de la biopolítica”, *Dilemata*, nº12, año 5, Madrid.
- Butler, J. (2000): “Imitación e insubordinación de género”, *Revista de Occidente*, nº 235, Madrid, diciembre.
- Butler, J. (2001a): *El género en disputa*, México, Paidós.
- Butler, J. (2001b): *El grito de Antígona*, Barcelona, El Roure Editorial.
- Butler, J. (2001c): *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra.
- Butler, J. (2002): *Cuerpos que importan*, Barcelona, Paidós.
- Butler, J. (2004): *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis.
- Butler, J. (2006a): *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.
- Butler, J. (2006b): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires. Paidós.
- Butler, J. (2009a): *Dar cuenta de sí mismo*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu.
- Butler, J. (2009b): “Transgénero y ‘el espíritu de la revuelta’”, en *Historias, teoría(s), prácticas culturales*. Boletín Hispánico Helvético. Número doble 13.14 (primavera-otoño).
- Butler, J. (2010a): *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós.
- Butler, J. (2010b): *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*, Buenos Aires, Katz Editores.
- Butler, J. (2017): *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Barcelona, Paidós.
- Córdoba, D. y C. Meloni (2011): “A propósito de las vidas precarias: Entrevista a Judith Butler”. Valencia, *Revista de Estudios Culturales “La Torre del Virrey”*, número 10, (enero-junio).
- Deleuze, G. y F. Guattari (1980): *Mille Plateaux*, Paris, Minuit.
- Deleuze, G. (2013): *El saber. Curso sobre Foucault*, Buenos Aires, Editorial Cactus.
- Derrida, J. (1974): *Glas*, Paris, Galilée.
- Derrida, J. (1997): *El tiempo de una tesis*, Barcelona, Proyecto "A" Ediciones.
- Derrida, J. (1998): *Aporias*, Buenos Aires, Paidós.
- Gatti, G. (2006): “Las narrativas del detenido-desaparecido (o de los problemas de la representación ante las catástrofes sociales)”, México, *Revista CONfines*, 2/4.

- Gatti, G. (2015): “Duelos felices, teoría ágiles”, País Vasco, *Papeles de CEIC* (Centro de Estudio sobre la Identidad Colectiva), vol. 2015/3 [papel 135], Universidad del País Vasco.
- Foucault, M. (1997): *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard.
- Freud, S. (1993): “Duelo y Melancolía”, en *Obras Completas*, Tomo XIV. Buenos Aires, Amorrortu.
- Kristeva, J. (1988): *Poderes de la perversión*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Lacapa, D. (2009): *Historia y memoria después de Auschwitz*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Lorau, N. (2004): *Madres en duelo*, Madrid, Editorial Abada.
- Nancy, J. L. (2014): *La Communauté désavouée*, Paris, Galilée.
- Spivak, G. Ch. & J. Butler (2007): *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*, Chicago, Seagull Books.