

El discurso político deshumanizante empleado para referirse a emigrantes en

Colombia: una mirada desde Judith Butler

Natalia Yuliana Gómez Mojica

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofa

Director

Alicia Natali Chamorro Muñoz

Doctorado

Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Filosofía

Escuela de Ciencias Humanas

Bucaramanga

2023

Agradecimientos

A mi familia, por recordarme la existencia del amor incondicional.

A mi directora, por plantar la semilla del cambio en mi pensamiento, por impulsarme a ser como ella, una mujer de frontera, por brindarme la palabra amiga y, sobre todo, por aprobar este escrito escuálido.

A mis amigos y amigas, porque sus palabras se convirtieron en alientos y me ayudaron a embarcarme tenue y firme a un presente con colores cálidos.

A los profesores y profesoras con los que compartí mi camino de pregrado. Gracias por hacer significativo el proceso de aprendizaje y por promover en mí la filosofía como forma de vida.

Tabla de Contenido

	Pág.
Introducción	6
1.Seres corporales condicionados a otros	8
1.1. La materialización de los cuerpos.....	10
1.2.Precariedad de los cuerpos y precaridad en los cuerpos	14
1.3.La ilusión de una falsa individualidad	18
2.Marcos de reconocimiento articulados en la identificación grupal: fuente de problemas	26
2.1 Reconocimiento, normas y marcos	27
2.2 El rostro borrado y/o enmarcado.....	34
2.3. El duelo será público o no será:	40
2.4. El discurso y sus límites: una herramienta para la exclusión.....	45
3. Los marcos inmunitarios en la figura del venezolano en Colombia.....	50
3.1.Breve contexto de la migración venezolana	50
3.2.El discurso empleado para referirse a migrantes venezolanos en Twitter	55
4. Conclusiones	60
Referencias Bibliográficas	63

Resumen

Título: El discurso político deshumanizante empleado para referirse a emigrantes en Colombia: una mirada desde Judith Butler*

Autor: Natalia Yuliana Gómez Mojica**

Palabras Clave: Ontología social, precariedad, marcos, violencia, migrantes, discurso.

Descripción: En el presente trabajo analizamos cómo pueden surgir marcos excluyentes a partir del poder que tienen ciertos sujetos del discurso político desde la mirada de Judith Butler y cómo se puede ver esto en el trato de migrantes venezolanos en Colombia. Dicho lenguaje se refuerza en la idea de proteger, asegurar y reivindicar la identidad nacional, perpetuando injusticias y violencia en el migrante. Para esto, en un primer momento, vamos a exponer los conceptos de ontología corporal y ontología social y la manera en que estas se articulan. En este punto se tendrá en cuenta el modo en que se da la materialización de los cuerpos, según la filósofa y la distinción entre precariedad y precaridad. En segundo lugar, revisaremos cuáles son las formas en que se aplican los marcos de reconocimiento a partir de las normas sustentadas en los esquemas de inteligibilidad. También, veremos cómo estas normas son aplicadas para capturar o borrar el rostro humano y cómo la pensadora articula el valor del duelo público. En tercer lugar, expondremos con tres noticias de Twitter cómo funcionan los marcos de desrealización. Por último, daremos unas apreciaciones de la necesidad de reflexionar las exigencias que impone la normatividad para que esta sea más comprensiva a la hora de ordenar y captar nuestro mundo.

* Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de filosofía. Directora Alicia Natali Chamorro Muñoz. Doctor en filosofía.

Abstract

Title: The dehumanizing political discourse used to refer to emigrants in

Colombia: a look from Judith Butler*

Author(s): Natalia Yuliana Gómez Mojica**

Key Words: Social ontology, precariousness, frames, violence, migrants, discourse.

Description: This paper will analyze how exclusive to frame can arise from the power that certain subjects of political discourse have from the perspective of Judith Butler and how this can be seen in the treatment of Venezuelan migrants in Colombia. This is reinforced in the idea of protecting, ensuring and vindicating the national identity, perpetuating injustices and violence in the migrant. For this, at first, we are going to expose the concepts of corporal ontology and social ontology and the way in which they are articulated. At this point we will take into account the way in which the materialization of bodies occurs, according to the philosopher and the distinction between precariousness and precarity. Secondly, we will review the ways in which the recognition frameworks are applied based on the norms supported by the intelligibility schemes. Also, we will see how these norms are applied to capture or erase the human face and how the thinker articulates the value of public mourning. Third, we will expose with three Twitter news how derealization frameworks work. Finally, we will give some insights into the need to reflect on the demands imposed by regulations so that they are more comprehensive when it comes to ordering and capturing our world.

* Degree Work

**Faculty of human science. School of philosophy. Director: Alicia Natali Chamorro Muñoz. Doctor of philosophy.

Introducción

El hombre es un animal social y la vida no es fácil para él cuando los lazos se cortan

(Arendt, 2016, p. 361)

Encontrarse en la posición de tener que abandonar el país de origen por diferentes causas que hacen insostenible la vida en ese lugar debe producir un alto grado de desorientación al verse de lleno en la necesidad de transgredir fronteras. Esta confusión de la habitabilidad la han tenido que vivenciar los venezolanos, sobre todo a partir del 2015, dado que la crisis migratoria en Venezuela empezó a aumentar por una combinación de decisiones tomadas por sus mandatarios, así como por factores económicos y sociales.

Es preciso mencionar cinco de estas causas para brindar un contexto coherente: la crisis económica, dado que la economía venezolana ha estado en recesión desde 2014, con hiperinflación, escasez de alimentos, medicinas y otros bienes básicos, y un aumento significativo en la pobreza y la desigualdad; la inseguridad, el país vecino ha experimentado una tasa alta de criminalidad en las últimas décadas, lo que ha llevado a muchos a buscar seguridad en otros lugares; la crisis política, debido a la polarización intensificada en Venezuela en los últimos años, se ha conducido a una represión política y la persecución de opositores y disidentes; la falta de oportunidades, esta carencia laboral y educativa en Venezuela también ha llevado a muchos a buscar nuevas oportunidades en otros países (Koechlin y Eguren, 2018).

Todos estos factores han llevado a un éxodo masivo de ciudadanos venezolanos, muchos de los cuales han buscado refugio en países vecinos como Colombia, Brasil, Perú, Chile y Ecuador. Estos han sido sus principales destinos, porque en muchos casos la única posibilidad de salir de su país es caminando. Esta migración ha generado una crisis humanitaria regional que ha provocado

que los venezolanos enfrenten dificultades para acceder a servicios básicos y oportunidades en los países de acogida.

Lo anterior ha generado preocupaciones en los ciudadanos de los países de acogida; sin embargo, muchos de los miedos, inquietudes y problemáticas que los países receptores nombran y le atañen la responsabilidad a los migrantes “son situaciones que ya existían previamente. La migración venezolana ha llegado a develar carencias y precariedades preexistentes y tendría que ser una oportunidad para que los gobiernos las atiendan de manera más decidida” (Rivero, 2019, p. 4).

En este sentido, la filosofía nos brinda herramientas para analizar y criticar las estructuras políticas y económicas que subyacen a los procesos migratorios, lo que nos permite considerar las desigualdades e injusticias que coaccionan a las personas a migrar. También puede ayudarnos a reflexionar alternativas políticas y sociales más justas e inclusivas para abordar los problemas que enfrentan los migrantes y las comunidades receptoras. De igual manera, posibilita la reflexión de problemas sociales, éticos y políticos implicados en los procesos migratorios, que nos conducen a considerar alternativas políticas y sociales más justas e inclusivas.

Es este un contexto en el que la filosofía de Judith Butler, sobre todo en dos de sus obras *Vida precaria* (2006) y *Marcos de Guerra* (2010) se hace precisa porque desarrolla las nociones de enmarcar una vida a causa de su vulnerabilidad y la posibilidad de un duelo frente a esas existencias enmarcadas. En este contexto nos surge la siguiente pregunta: ¿cómo los marcos de inhumanidad se generan a partir del poder que tienen ciertos sujetos dentro del discurso político desde la mirada de Butler y cómo se puede ver esto en el trato de migrantes venezolanos en Colombia? Para responder este gran interrogante desarrollaremos tres momentos. En primer lugar, vamos a exponer los conceptos de ontología corporal y ontología social y la manera en que estas

se articulan. En este punto se tendrá en cuenta el modo en que se da la materialización de los cuerpos, preguntas que buscamos responder en este apartado son: ¿por qué considerar los cuerpos como un punto de partida para una reflexión sobre la migración?, ¿por qué el espacio y el tiempo son fundamentales para comprender la significación que adquieren los cuerpos?, ¿por qué los cuerpos tienen una dimensión performativa, según Butler?, ¿cuál es la distinción entre precariedad y precaridad? Y ¿cómo debería considerarse un individualismo que refuerce la interdependencia?

En segundo lugar, revisaremos cuáles son las formas en que se aplican los marcos de reconocimiento a partir de las normas sustentadas en los esquemas de inteligibilidad. También, veremos cómo estas normas son aplicadas para capturar o borrar el rostro humano, de qué manera a partir del rostro se desrealiza ciertas existencias, por qué surge un plan divisorio de vidas entre las que son dignas de llorarse de las que no, cómo la pensadora articula el valor de la interdependencia con el duelo público. Para que de esta forma podamos entrever cómo el uso del lenguaje crea marcos de exclusión respecto al significado normativo del ser humano y qué sentimiento se produce en el imaginario social. En tercer lugar, expondremos con tres noticias de Twitter con algunas de sus respuestas cómo funcionan los marcos de desrealización. Por último, se encontrarán las conclusiones y algunas preguntas que surgen de la investigación.

1. Seres corporales condicionados a otros

Las preguntas que pueden surgirnos después de enterarnos de un acontecimiento violento las revelamos desde una configuración epistemológica y ontológica ya establecida. Por esto, en el intento de responder nos vemos encapsulados en regímenes violentos en los que se corre el riesgo de ser silenciado. En este sentido, establecer un debate adecuado en el que se acepte la diversidad de los seres humanos se ve comprometido por el control de lo que es dicho y lo que no, lo que

puede ser mostrado y cómo se muestra, así como las vidas que consideramos dignas de ser vividas de las que no.

Para aclarar el párrafo anterior pensemos en el informe que presenta Paul Preciado (2020) ante la academia de psicoanalistas. El filósofo expone su discurso de hombre trans que se ha confrontado al patriarcado colonial desde el mismo saber y discurso que validaba el régimen violento. Es decir, la identidad al ser producida por la norma intenta determinarnos cegándonos para lograr con su objetivo de producir unos cuerpos y unas identidades inalcanzables. En ese proceso en el que la norma captura las identidades naturalizándolas, los cuerpos queer no son reconocidos, fue por esta razón por la que Preciado (2020) decidió aprender el lenguaje del régimen para apropiarse de una nueva voz y encontró la salida de la binariedad para escoger su propia jaula

Les hablo hoy desde la jaula escogida y rediseñada del «hombre trans», o, para ser más exactos, de «cuerpo vivo de género no-binario», una jaula política que es en todo caso mejor que la de los «hombres» y la de las «mujeres» porque al menos reconoce su estatuto de jaula (p. 21).

Este ejemplo de la realidad violenta que viven los cuerpos queer nos sirve como punto de partida para un acercamiento de lo postulado por Judith Butler en *Marcos de Guerra* (2010), respecto a un problema que atraviesan las vidas al margen de la política contemporánea por seguir reforzando una antigua epistemología y ontología basadas en el individualismo antropocéntrico, el cual da cuenta cómo desde la distribución diferencial de las condiciones sostenedoras de la vida se crean cuestiones materiales y perceptuales en las que algunas vidas no son susceptibles de llorarse. Así las cosas, el objetivo esencial de este capítulo será exponer cómo desde la ontología social y la ontología corporal se han configurado históricamente normativas encargadas de excluir ciertas vidas.

En este orden de ideas, en un primer momento nos interesa hacer una revisión del concepto de ontología de Butler (2010) para comprender la materialidad de los cuerpos conectada a unos significantes relacionados, por ejemplo, las identidades raciales o de género. En un segundo momento, producto del primero, pretendemos mostrar la distinción entre precariedad y precaridad para lograr entrever las implicaciones que determinan para la filósofa pensar en una ontología basada en estos dos conceptos.

1.1. La materialización de los cuerpos

Analizar el mundo social desde la perspectiva de la filósofa Judith Butler implica tener en cuenta el modo en que la realidad ha sido construida a partir del resultado de procesos históricos y políticos con dispositivos concretos de poder encargados de configurar epistemes dominantes, las cuales en su reiteración componen la ontología socio-corporal. El problema ontológico según Butler (2010) responde a la pregunta, *qué es una vida*, de modo que para acercarnos adecuadamente debemos primero preguntarnos por aquello que siempre está expuesto de esas vidas, esto es, el cuerpo.

En consecuencia, el cuerpo según Judith Butler es un fenómeno social, es decir: está formado en el contorno de la vida social, afectado por los factores políticos, culturales y económicos. Esto hace que el cuerpo posea una dimensión pública en la que se encuentra expuesto ante la vista y el contacto de los otros. El cuerpo no puede pensarse de forma ahistórica, porque siempre está situado en un tiempo y un espacio con su respectivo suelo necesario para vivir

No podemos pensar la ontología del cuerpo sin que el cuerpo esté en algún lugar, sin cierta «allídad». Y con esto estoy tratando no de formular un argumento abstracto, sino de considerar los

modos de materialización mediante los cuales el cuerpo existe y mediante los cuales esa existencia puede sostenerse y/o verse en peligro (Butler, 2010, p. 83).

Esta particularidad espaciotemporal determina el modo en que la cultura impone una concepción en lo que entendemos por cuerpo haciéndolo irreductible a una cuestión biológica. Al seguir esta argumentación sería errado asumir a los cuerpos a partir de condiciones basadas en una metafísica de la sustancia. Dicho en otras palabras, nuestras comprensiones del cuerpo están influenciadas por normas binarias que sientan las bases de una estructura social que responden a un espacio y un tiempo, las cuales operan en la percepción, entendimiento, comportamiento, ideas, etc. Preciado (2020) explica que su escape de la servidumbre binaria se dio por no hallarse en las normas que definen a las mujeres: “como en el circo del régimen binario heteropatriarcal a las mujeres les corresponde el papel de la bella y de la víctima y yo no era ni me sentía capaz de ser ninguna de las dos cosas, dejé de ser una mujer” (p. 27). Sin embargo, esa posibilidad del filósofo de darse a la fuga fue posible en parte por encontrarse en un país y en un tiempo específico, con esto no pretendemos decir que su caso no fue revolucionario y una muestra de agenciamiento, sino más bien, que hacer la transición de identidad no sería igual de posible bajo un régimen como el de los talibanes.

En este sentido, en el pensamiento temprano de Butler, sus estudios en diálogo con los feminismos, va a desarrollar con más fuerza la noción de los cuerpos junto a su carácter performativo y la materialización que se solidifica en ellos. La autora busca superar la distinción entre sexo y género emanada de la idea de un esencialismo y de un constructivismo, en donde se asume y se reproduce una lógica binaria construida por el sistema heterosexual. Para superar el problema va a proponer la performatividad como principio básico de nuestros cuerpos; es decir, lo que somos es un proceso de repetición del discurso que de a poco se solidifica en la materialidad

de dichos cuerpos, la filósofa expone en cuanto a la materialización: “las normas reguladoras del “sexo” obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente para materializar el sexo del cuerpo” (Butler, 2002, p. 18)⁶.

Así, Butler sigue el rastro del psicoanálisis para argumentar que en nuestro proceso de identificación emerge el “yo” corporal dentro de una matriz de relaciones de género. Por esto, no somos del todo conscientes de las prácticas e imposiciones identitarias del sistema en el que nuestra identidad no se basa exclusivamente en imitar la imagen de otro, sino que trae implícita la dificultad de encontrarnos en la proyección de una superficie que regula lo posible morfológicamente. En este terreno, lo significantes son una coacción normalizadora que traza una frontera en las posibilidades de la pluralidad identitaria al pretender capturar la realidad de los cuerpos en el binarismo y, al mismo tiempo, producir una constante amenaza por las consecuencias de trasgredir sus límites. A saber, creer que debemos responder a un sexo con un género delimitado por la binariedad nos impide ver con claridad las formas en que podríamos desplazarnos en el mundo y esta dificultad está mediada por las fronteras.

En este orden de ideas, la performatividad tiene una fuerza normativa al influenciar y establecer cuáles son los cuerpos que importan a través de la reiteración de normas que son anteriores al agente social, encargada de configurar los procesos identificatorios en el sujeto al generar los efectos del discurso sometido a las normas bajo un registro regulatorio; sin embargo,

⁶ La materialidad de los cuerpos que propone Butler puede parecer oscura, en tanto al pretender alejarse del constructivismo lo que hace es justificarlo; sin embargo, la materialidad de los cuerpos para Butler no es dada, sino está atravesada “una materialidad producto de los discursos y el poder” (Díaz, 2021, p. 232). En consecuencia, no debe ser entendida como un dato, por el contrario, es un punto de llegada.

Butler indica que en esa fuerza la performatividad tendría un escape porque la materialización no se construye en el tiempo, es en sí misma un proceso temporal (2002, p. 29) y ahí puede presentar su inestabilidad.

El cuerpo entonces se convierte en el lugar donde recaen prácticas discursivas y códigos culturales con el efecto de responder a una legitimidad simbólica que produce identidades, por ejemplo: de género o de raza “la heterosexualidad normativa evidentemente no es el único régimen regulador que opera en la producción de los contornos corporales [...]. Lo simbólico -ese registro del ideal regulatorio- siempre es además una actividad racial” (Butler, 2002, p. 41). Precisamente porque está sujeto a materializar la norma y buscar satisfacer la categoría de los cuerpos que importan; de lo contrario, las identidades que no materializan la norma se sitúan en la categoría de lo abyecto, aquello que perturba con su existencia el orden del sistema “Un cuerpo, en este sentido, es ya siempre un cuerpo significa(n)do; no hay cuerpo sin las significaciones sociales que asume, pero al mismo tiempo que lo forman” (Dahbar, 2017, p. 303).

Podemos ver una conexión de este planteamiento de Butler con los trabajos de Foucault, en la medida en que el filósofo se cuestiona por la vida bajo el análisis del poder político y expone cómo las tecnologías de poder constituyen a los sujetos. Él argumenta en *Defender la Sociedad* (2000) que en el siglo XVIII las tecnologías de poder pasaron de un control meramente disciplinario ejercido sobre los cuerpos por medio del adiestramiento y la vigilancia, al control regularizador sobre el hombre como especie con procesos biológicos, donde esta última encierra a la primera y abre paso al biopoder: un poder ejercido sobre la vida “Estamos, por lo tanto, en un poder que se hizo cargo del cuerpo y de la vida o que, si lo prefieren, tomó a su cargo la vida en general, con el polo del cuerpo y el polo de la población” (Foucault, 2000, p. 229). Sobre este punto del biopoder y la biopolítica volveremos más adelante; no obstante, lo que Foucault

pretendía mostrar era la pretensión normalizadora de la sociedad para atravesar los cuerpos mediante tecnologías específicas de poder “La norma es lo que puede aplicarse tanto a un cuerpo al que se quiere disciplinar como a una población a la que se pretende regularizar” (Foucault, 2000, p. 229). En efecto, el filósofo va a interesarse por la “teoría de la degeneración” impuesta a partir de esa normalización ejercida por el biopoder, la cual busca un equilibrio global en todo el cuerpo social, sus efectos serán la exclusión y la discriminación de los cuerpos no normativizados.

Como resultado de esas tecnologías del poder que se impregnaron en los cuerpos, comprendemos desde Butler la vulnerabilidad que radica en estos al estar siempre arrojados a una sociedad que impone normas y expectativas de cómo debemos actuar, además de estar entregados al cuidado de los otros desde el momento del nacimiento. Bajo esta perspectiva es preciso preguntarnos, ¿cómo se articula la ontología corporal y la ontología social? la filósofa expone la imposibilidad de separarlas; dado que, como decíamos anteriormente, las significaciones sociales recaen sobre el cuerpo. Esta ontología social se basa en reconocer la construcción del ser humano por su interdependencia de las redes sociales de cuidado, normativas y de sociabilidad. Butler argumenta que nuestra comprensión del cuerpo entendida desde de la identidad está determinada por diferentes factores de la sociedad y que estos elementos a su vez influyen en cómo nos comportamos y actuamos. En este sentido, el género y la sexualidad se construyen a través de la performatividad con la repetición. Por lo tanto, para Butler, la ontología social está relacionada con la performatividad al trabajar juntas para construir y reproducir las normas que estructuran la sociedad y que afectan a nuestra comprensión de la realidad junto con la de nuestras identidades.

1.2.Precariedad de los cuerpos y precaridad en los cuerpos

La perspectiva que brinda la vulnerabilidad de encontrarnos en manos de otros desde el momento del nacimiento, así como vernos atravesados por las tecnologías de poder que

administran nuestra condición de vida digna la filósofa las tiene en cuenta para su construcción teórica, con el objetivo de reconsiderar las formas de protección de las vidas por parte de las instituciones. Por tal razón, la filósofa indica que es necesario repensar una ontología social que se distancie del individualismo antropocéntrico y se apoye más bien en la precariedad. De ahí que la escritora diferencie dos nociones: la primera, la noción de precariedad «*precariousness*» condición existencial de los humanos inherente por la vulnerabilidad del cuerpo, un organismo necesitado de cuidados, dado a los otros y expuesto a los otros; la segunda, precaridad «*precarity*» noción política que se manifiesta de forma desigual al producir las vidas que importan y las que son dejadas de lado “la precaridad también caracteriza una condición política inducida de la precariedad, que se maximiza para las poblaciones expuestas a la violencia estatal arbitraria que, a menudo, no tienen otra opción que apelar al Estado mismo contra el que necesitan protección” (Butler, 2010, p. 46).

Para ejemplificar lo anterior, pensemos en las luchas y movimientos de los afrotrateños, quienes desde la abolición de la esclavitud en 1851 han estado sometidos a cierta movilidad de sus cuerpos para lograr su sostenimiento como sociedades negras en Colombia. Esta colectividad identificada primordialmente por sus ubicaciones cerca de ríos continuó sus labores esencialmente con la caza, la pesca y la agricultura para subsistir. Aunque el panorama del colectivo afro en Colombia sea complejo, autoras como Natalia Quinceno (2016) nos muestran desde una perspectiva etnográfica las prácticas de exclusión a las que estuvieron sometidas estas comunidades aún después de lograr su libertad y a las que aún están sometidas. Por esto, Quinceno explica respecto al tema de la movilidad de los cuerpos que para los afrotrateños es una cuestión de adversidad de la que se hace necesaria prepararse y protegerse.

El temor y los rumores que circulan durante el paro armado de 2012 están acompañados por la transformación del paisaje que conlleva la falta de movilidad en la región. Hay un silencio total. No se escuchan motores en el río. En muchos espacios públicos la música desaparece. Los puertos paran. No hay circulación de gente ni de comida (2016, p. 201).

Los afroatrataños a pesar de vivir en una zona con elevados niveles de humedad lograron formas de parentesco y territorialidad por medio de la construcción del colectivo y la resistencia; sin embargo, la violencia ilegítima estatal los ha enmarcado como poblaciones no llorables, fantasmales, sometiéndolos a condiciones indignas de vida, la autora de *Vivir sabroso* (2016) relata: “La gente demanda hospitales, centros de salud, programas educativos, alternativas de saneamiento básico y vivienda, pero la respuesta llega siempre antecedita por la intervención militar” (Quinceno, p. 189).

Los afroatrataños han definido su territorio ancestral no por su importe económico, sino porque ha sido trabajado por la familia, el cual adquirió un valor forjado por vínculos sustentado en la palabra y el respeto, siempre con el límite de no irrumpir en los bosques comunitarios con el objetivo de conservar la selva. No obstante, estos procesos se vieron truncados por el Estado y las empresas por considerarlos lugares vacíos “podía llegar un helicóptero con herramientas para cortar y sacar madera, como si allí no existiera *humanidad*. Con ellos *la palabra y el respeto no funcionaban*” (Quinceno, 2016, p. 42).

Lo anterior refleja el abandono de Estado colombiano frente a esta comunidad, por medio de la manifestación de una mala administración y un mal cuidado de las vidas como si estas no existiesen, además de la irrelevancia que le conceden al cuidado de un suelo lleno de vida para unos beneficios económicos es, sin duda, una práctica para invisibilizar esas existencias.

Esta, entre otras decisiones políticas maximizan, la vulnerabilidad de las poblaciones, de manera que quedan expuestas no solo a esa violencia estatal, sino a otros modos de violencia no aprobadas por el Estado, pero frente a las cuales este no proporciona suficiente protección. De ahí que, en consecuencia de estas prácticas las comunidades que habitan en estos territorios empiezan a ser excluidas. El abandono se vislumbra porque a las personas se les niegan condiciones esenciales para llevar una vida digna, son desconectadas de las redes de apoyo ofrecidas a otras partes de la sociedad.

En el contexto de los afrotrateños la precariedad y la precaridad pueden verse de varias maneras. Por un lado, la violencia en este sector ha generado una gran precariedad reflejada en la economía para muchas personas, especialmente para aquellas que han sido víctimas del conflicto armado o que han sido desplazadas de sus hogares. Esto sin duda ha generado una situación de vulnerabilidad y falta de garantías para las condiciones materiales necesarias para llevar una vida digna.

Además la violencia en esta comunidad también ha generado una precariedad en las relaciones sociales y de seguridad personal; dado que muchas personas viven en un estado de miedo e inseguridad debido a la presencia de grupos armados ilegales, la violencia en el ámbito doméstico y la discriminación basada en género, raza, etnia y otros aspectos identitarios.

Por consiguiente, la noción de precariedad de los cuerpos está vinculada a esa precaridad inducida que implica el estar en manos de otros, fundamentalmente fijada en instituciones, las cuales deberían procurar condiciones básicas para el sostenimiento de la vida que; al contrario, por medio de prácticas buscan restar la responsabilidad de los cuidados que necesitan los cuerpos, a saber: salud, vivienda, educación, justicia, etcétera.

Por lo tanto, la ontología social se encuentra entrelazada con la significación social, pues Butler (2006) indica que, para que un cuerpo «sea» debe encontrarse moldeado por modelos de carácter social y de sociabilidad. Asimismo, la precariedad al reconocer la fragilidad de estos contextos implica la necesidad de abordar la violencia y sus consecuencias en busca de garantizar los derechos humanos y la justicia social. También la necesidad de generar condiciones de seguridad y estabilidad social y económica para este pueblo. Sin embargo, para que sea posible considerarlo debemos apartarnos de las instituciones democráticas sostenidas por la perspectiva neoliberal, las cuales apuntan a la construcción de otro sentido de responsabilidad que radica únicamente en los individuos.

1.3.La ilusión de una falsa individualidad

¿En qué consiste la responsabilidad del sujeto bajo la perspectiva neoliberal?, bien, Judith Butler argumenta que su función es promover la idea de que cada existencia debe ser autosuficiente para proporcionar su propio bienestar y éxito, y que es completamente responsable de tomar las decisiones que asuma para mejorar su vida. La responsabilidad del individuo desde la representación neoliberal también incluye la necesidad de cuidar de sí mismo y no depender del Estado o de otras instituciones para proporcionar su bienestar y seguridad, quienes no logran ser capaces de promover sus condiciones básicas de saneamiento y protección serán consideradas vidas desechables: “Estas nuevas condiciones, apuntaladas por actitudes predominantes en materia de sanidad y seguridad social, nos indican que la racionalidad de mercado es la que está decidiendo a quién es necesario proteger y a quién no” (Butler, 2017, p. 19). De lo anterior, se entrevé un paradigma de la autosuficiencia que crea la ilusión de una falsa individualidad y les atañe la culpa a los individuos por no lograr salir de la precariedad maximizada, en este error se confunde entonces la vulnerabilidad con la debilidad.

En este contexto, es preciso evocar el pensamiento de Hannah Arendt, una gran filósofa del siglo XX que asumió el reto de detenerse a pensar sobre la sombra de su época. Quiso encontrar orígenes y elementos para comprender el mundo y conciliarse con él e intentar destellar una nueva luz. Durante este tiempo de guerra fue sometida al exilio por causa del nazismo, suceso que la hizo considerarse a sí misma *outsider*, esta sensación de no encontrarse en un lugar posible de habitar. Al respecto Bárcena (2006) relata: que ser seguido, no poder habitar un espacio y cimentar a partir de él un hogar, tener que abandonar la propia lengua son experiencias absolutamente particulares y extendidas en nuestro mundo, tal vez esta experiencia de ausencia del mundo a causa de su identidad judía ayudó a Arendt a pensar por sí misma y brindar como resultado una obra particular y extensa que nos socorre para encontrar modos de reflexionar y reconciliarnos con un mundo común. Por este motivo, bajo la perspectiva de Hannah Arendt vamos a diferenciar *grosso modo* la individualidad capturada por un absoluto político y, por otra parte, la individualidad entendida como el poder de un nuevo comienzo, desde dos de sus obras: *Orígenes del totalitarismo* (1998) y *La condición humana* (2009).

En la primera, *Orígenes del totalitarismo*, da cuenta de cómo los movimientos totalitarios pretendían la atomización social y la individualización extrema al infundir terror a través de la ideología, donde esta última se basaba en la lógica de una ley en movimiento que lograba cristalizar la visión del mundo. Arendt (1998) expresa que el movimiento totalitario funcionaba como un anillo de hierro al pretender cocinar a todos los hombres y mujeres para fundirlos en un solo Hombre, hecho que provocaba una humanidad superflua con la aniquilación de cualquier centelleo de espontaneidad:

El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de

reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad (Arendt, 1998, p. 366).

De esta forma, se provocaba en los individuos una única unión producto de una solidaridad negativa, pues no tenían propósitos sociales, políticos y económicos en común. De ahí que, la individualidad se basara en el aislamiento del individuo y en la atomización de sus procesos, convirtiéndolos en una sociedad de masas relevantes solo por la fuerza del número. En este sentido, la individualidad negativa la formaba la máquina perversa del totalitarismo con el objetivo de desarraigar a los seres humanos de la esfera pública y de su vida privada, así resultaban por inmiscuirlos en una ficción en la que percibían un mundo normal y por otorgarles la responsabilidad de sus propios fracasos al dejar sus experiencias cubiertas de culpabilidad. Según Arendt (1998) “Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo” (p. 380).

En la segunda, *La condición humana*, encontramos como contraposición a esta individualidad atomizada, desarrollada dentro de los totalitarismos, una visión de la individualidad adecuada, diversa y plural. La natalidad hace referencia a la posibilidad que tienen todos los humanos de ser un comienzo, también, como indica Bárcena (2006) a que sus vidas enraizadas con algo relacionado a la biología y al tiempo estén destinadas a ser narradas, más allá de una *zoé*. El ser humano indica un ser-en-el-tiempo proporcionando un *bíos* que es el comienzo de algo nuevo “el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar” (Arendt, 2009, p. 23).

Arendt (2009) manifiesta que “la acción no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye” (p. 221). De esta manera, Arendt sostiene el carácter inseparable de la categoría de natalidad y la de

acción; puesto que si bien es imposible volver al instante mismo en el que hemos nacido, por medio de la acción podemos iniciar algo nuevo. Con la acción nos demuestra que es posible resistirse a escribir una filosofía de la muerte, más bien con su filosofía nos recuerda que los humanos no han nacido únicamente para morir, sino para agregar al mundo una novedad, Bárcena en este punto, al seguir los escritos de Hannah Arendt, manifiesta que los humanos no se fabrican como lo quiso asumir el nazismo, sino que nacen y que tampoco son la ejecución de un plan, sino el milagro de un comienzo.

Esta breve explicación nos ayuda a dilucidar una individualidad adecuada en la que se asume la predisposición de nacer en un mundo dado y del problema que muchas veces trae consigo la identidad que se nos atañe; no obstante, estas dificultades no nos condicionan hasta el punto de anular nuestra posibilidad de configurar un mundo nuevo. Vivir como Arendt se autodenominó: *outsider*, brindaría la oportunidad de ser otro y revelar el espacio que posibilita el quién que cada uno es con el presupuesto de una pluralidad donde es posible actuar. Asimismo, de encontrarnos en espacios fronterizos que nos impidan aceptar lo dado para lograr reivindicar una lucha no solo con lo que pretendemos ser, sino también con lo que no somos.

En este orden de ideas, la autonomía entendida solamente como individualidad niega el hecho de que, como sostiene Butler (2006), nuestros cuerpos poseen una dimensión pública y que somos seres para otros, a causa de otros y, sobre todo, que esos otros pueden desintegrarnos. De ahí que, el individuo sigue la idea de la autonomía en la medida en que puede tomar sus propias decisiones sin tener en cuenta el efecto que estas decisiones logran tener en aquellas existencias invisibilizadas. La idea de responsabilidad social que sostiene la filósofa discrepa de la idea de autonomía entendida como individualidad negativa, dado que la autonomía debe enfatizar en que las decisiones tomadas demandan la interdependencia a la que nos encontramos sujetos.

Somos algo más que “autónomos”, pero esto no significa ni fusión ni falta de límites. Más bien quiere decir que cuando pensamos en lo que “somos” y buscamos representarnos, no podemos representarnos como simples seres individuales, porque los otros que originalmente pasaron por mí no solo quedaron asimilados al límite que me contiene [...], también rondan el modo en el que periódicamente, por así decirlo, me desintegro (Butler, 2006, p. 54).

Por lo anterior, para Judith Butler es esencial reflexionar sobre la vida del cuerpo porque en él se ve reflejada la vulnerabilidad y su exposición al poder sufrir consecuencias colaterales de las decisiones de otros. Sin embargo, esto no significa que la individualidad del sujeto sea inadecuada, lo errado, sería más bien, asumirla desde una individualidad atomizada. Tampoco queremos indicar que nuestros cuerpos no sean nuestros y que por esto las luchas por la autonomía no tengan ningún sentido, sino más bien, que en el momento en que luchamos por nuestra autonomía deberíamos partir de una concepción de nosotros mismos como parte de la comunidad.

En este punto entendemos que la vulnerabilidad hace referencia a la fragilidad e interdependencia que caracterizan a la existencia humana. Dependemos de otros para sobrevivir y prosperar; del mismo modo somos vulnerables a la violencia y la opresión. Por su parte, la noción de precariedad alude a las condiciones materiales y sociales que nos permiten vivir con dignidad. Ambas, la vulnerabilidad y la precariedad son aspectos esenciales de los seres humanos negados por un régimen dominante que privilegia la figura del sujeto autónomo y autosuficiente.

Por consiguiente, uno de los efectos surgidos del paradigma de la autosuficiencia es que ayuda a reforzar una división arbitraria entre las identidades que materializan la norma del sistema de aquellos quienes quedan por fuera de esta. Butler (2017) expone: “«precariedad» designa una condición impuesta políticamente merced a la cual ciertos grupos de la población sufren la quiebra de las redes sociales y económicas de apoyo mucho más que otros, y en consecuencia están más

expuestos a los daños” (p. 40). Esto quiere decir que, cuando las personas no se ajustan a la norma a menudo son excluidas de los espacios sociales y económicos, lo cual proyecta en la sociedad una división entre un «nosotros» y unos «otros»; puesto que las normas de género y de raza nos interpelan, nos producen, incluso nos dominan al decidir en qué espacios públicos es permitido aparecer.

Este hecho hace que nos encontremos de lleno en situaciones en las que ciertas vidas pueden verse amenazadas por ser percibidas como un peligro para las otras existencias. Esta cuestión fue abordada desde la modernidad por pensadores como Hobbes, que en su filosofía se centra en la imposibilidad de vivir en un Estado de naturaleza con el objetivo de hacer de ese Estado un artificio para la justificación de las teorías contractualistas. El filósofo pensó el Estado con figuras como la del soberano para ordenar los problemas y autoconservar la vida.

Según Hobbes (2005) el hombre en estado de naturaleza se encuentra en una perpetua condición de guerra en la que cada individuo garantiza su propia supervivencia y seguridad a partir de la violencia; no obstante, la vida en estas condiciones resulta desagradable y solitaria, razón por la cual se hace necesario huir de ese estado y buscar un modo de garantizar la vida de una forma distinta. Así, Hobbes sostiene que los individuos deben renunciar a una parte de su libertad y entregarla a un poder soberano, encargado de administrar el orden, este tipo de poder a su vez es el que debe garantizar la paz y la seguridad de los sujetos, y en su cualidad de garante puede usar la fuerza para castigar a quienes atenten contra otra vida.

El Leviatán no es otra cosa que la coagulación de un cierto número de individualidades separadas, que se encuentran reunidas por un conjunto de elementos constitutivos del Estado; pero en el corazón del Estado, o más bien en su cabeza, existe algo que lo constituye como tal: la soberanía, que Hobbes la redefine como alma del Leviatán (Foucault, 1992, pp. 38-39).

Esta lectura de la Modernidad es uno de los temas centrales en la filosofía de Foucault y expone respecto a este tema que, la teoría de la soberanía ha persistido como ideología y principio de organización de los grandes códigos jurídicos porque ha sido una forma efectiva de ejercer el poder en la sociedad. Foucault argumenta que el poder no es algo que se tiene o se detenta, sino algo que se ejerce y se relaciona. En este sentido, la soberanía ha sido una herramienta efectiva para ejercer el poder, ya que ha permitido a los gobernantes y al Estado establecer una jerarquía de poder y controlar a la sociedad mediante la creación y el cumplimiento de leyes y normas.

El filósofo sostiene que ha existido a lo largo de la historia una dominación y han querido ocultarla en la figura de un poder soberano; por esto, las preguntas que nos competen no deberían ser, ¿quién tiene el poder?, sino, lo importante a captar es la materialización que constituye y sujeta a los cuerpos, además de las prácticas que se han empleado para hacerlo. Dado que, la dominación ejercida por la burguesía dio cuenta en los procesos de separación de lo normal y lo abyecto un beneficio económico y una utilidad política. Como afirma Foucault (1992): “Lo que ha representado, a partir de cierto momento, un interés para la burguesía, son los mecanismos de exclusión, los aparatos de vigilancia, la medicalización de la sexualidad, de la locura, de la delincuencia” (p. 42).

En consecuencia, las prácticas de dominación y exclusión sobre las existencias parecen importantes de sostener para una clase política cuestionable, porque ayudan a replicar el sistema hegemónico y a aprovecharse de los beneficios económicos y políticos que puedan obtener. Además, estas prácticas son usadas para justificar la desigualdad y la opresión de ciertos grupos, como lo dijimos anteriormente, de aquellos que su identidad no responde a lo que es considerado normal y figuran como cuerpos abyectos.

En este sentido, encontrarnos en un régimen violento patriarco-colonial se ve reflejado en el modo en el que la norma captura las identidades y crear unos significantes sociales, en este capítulo lo vislumbramos de manera breve en la cuestión de género, con el ejemplo del discurso de Paul Preciado (2020) y, también con el caso de los afrotrataños. En ambos casos notamos cómo las normas pretenden limitar a ciertas existencias por la manera en que han decidido significar sus cuerpos sometiéndolos a vivir bajo mecanismos que coaccionan sus vidas negándoles condiciones dignas de vida.

A lo largo del apartado trajimos a colación al filósofo Michel Foucault en dos momentos con el fin de vislumbrar el paso de los mecanismos disciplinarios a los mecanismos reguladores, pues este momento es crítico para comprender cómo a partir de allí se empieza a erigir un nuevo modo de poder soberano, en el cual Foucault (1992) se cuestiona cómo ese poder encargado de hacer vivir coaccione la vida y deje morir:

Si de lo que se trata es de potenciar la vida [...], ¿cómo es posible que un poder de este tipo puede matar, reivindique la muerte, exija la muerte, haga matar, dé orden de matar, exponga a la muerte no sólo a sus amigos sino a sus ciudadanos?" (p. 263).

Esta postura nos sirvió para reforzar las ideas de Butler respecto a las nociones de precariedad y precaridad; dado que esta última hace referencia al deber que tienen las instituciones de proporcionar las condiciones dignas de vida para todas las personas que se encuentren bajo su administración; no obstante, en casos como el de los afrotrataños las exigencias por una vida digna están anteceditas por una respuesta violenta, situación que ocasiona una precariedad maximizada en esa población al mismo tiempo que se articula la necesidad inherente por exponer sus cuerpos a una lucha constante para el reconocimiento de sus existencias.

Por este motivo, Butler se cuestionará por las causas y los mecanismos que se utilizan para no reconocer algunas vidas y someterlas a niveles de vulnerabilidad más extenuantes al excluirlas de la ontología social; dado que la persistencia de la vida trae consigo las condiciones que la hagan posible. En efecto, para la pensadora es esencial reflexionar desde la ontología social basada en la precariedad porque logra poner en tela de juicio el antropocentrismo individualista al buscar comprender la existencia humana sujeta a normas culturales y sociales que contribuyen a la precariedad de ciertos cuerpos y grupos. La pensadora indica que, la obligación argumentativa se halla en las condiciones que hacen posible la existencia, no para con la «vida en sí» (2010). De allí que, esta ontología pueda fundar una responsabilidad social coherente al responder a un individualismo adecuado, al sacar a la luz los mecanismos por los que se han constituido los cuerpos y reflexionar cuando las condiciones sostenedoras de la vida fallan.

En este sentido, la filósofa va a considerar el problema epistemológico del verbo *enmarcar*, porque argumenta que allí se encuentra una dificultad para comprender la diversidad de los cuerpos y reconocerlos como existencias dignas de ser lloradas. De este modo, sostiene que hay dispositivos que usa el poder para *enmarcar* nuestra comprensión y nuestra respuesta moral dirigida a ciertas identidades, lo cual permite oprimirlas y desrealizarlas, cuestión que será abordada en el siguiente capítulo.

2. Marcos de reconocimiento articulados en la identificación grupal: fuente de problemas

Quizás cometamos un error si entendemos la definición legal de quiénes somos como descripciones adecuadas de lo que somos (Butler, 2006, p. 51)

En el capítulo anterior mostramos cómo la existencia política no puede pensarse sin los cuerpos, aquellos en los que se encuentra su condición precaria y, además, las formas a las que han estado expuestos por prácticas del poder configuradas históricamente en nombre de la normatividad, las cuales han invisibilizado parte de esas existencias por no ajustarse o salirse de la norma que ha definido a los humanos. En otras palabras: las vidas que quedan por fuera de las normas se delimitan también en el marco de percepción. Esto nos lleva a pensar en el estatus diferencial que tenemos de esa precariedad en la que vivimos en sociedad. Sin embargo, las condiciones para aprehender que la vida del otro es más precaria por asuntos externos a él no siempre resulta satisfactoria. Por esta razón, se hace necesario reflexionar cómo lo humano se produce y cómo se ha derivado un marco de la realidad a partir de esta problemática.

En este contexto de la discusión surgen preguntas como: ¿cómo se crean estos marcos culturales que delimitan lo que es humano?, ¿cómo se instituye el valor de la interdependencia en la sociedad y con qué fin se hace?, ¿qué rol desempeña el discurso en la desrealización del otro? Pretendemos desarrollar estas cuestiones en este apartado con el objetivo de vislumbrar cómo los cuerpos son atravesados por dinámicas de poder que ayudan a que sean pensables y dignos de cuidado o, en cambio, no dignos de aparecer y, por lo tanto, expuestos a un grado mayor de violencia. Por consiguiente, intentaremos buscar en la noción de marcos expuesta por Judith Butler en *Marcos de Guerra* (2010) la forma en que se ejerce el poder político sobre los cuerpos.

2.1 Reconocimiento, normas y marcos

Antes de asumir la problematización de *marco* que plantea la autora es preciso indicar de dónde surge su propuesta, a saber, de su lectura del reconocimiento hegeliano. Para Hegel el reconocimiento es una situación o un momento a partir del cual una autoconciencia busca saber de sí misma, para hacerlo niega todas las cosas que se encuentran a su alrededor, pero únicamente

puede lograrlo por la mediación de otra estructura similar, esto es, otra autoconciencia que busca saber de sí “la autoconciencia desea ser reconocida por otra autoconciencia y, al mismo tiempo, se ve obligada a otorgar ese reconocimiento, pues solo puede ser reconocida por una autoconciencia que también lo sea” (Canseco, 2018, p. 129).

Butler recupera esta interpretación, aunque se aleja del planteamiento hegeliano en tanto la autoconciencia toma lo externo y lo asimila como rasgos internos apropiándose de la otra autoconciencia “la aparición en escena de otro individuo amenaza la autonomía de cada autoconciencia al hacer manifiesto que el yo está objetivado en otro cuerpo vivo” (Abellón, 2020, p. 66). Esto quiere decir que, experimentar la otra autoconciencia con el respectivo extrañamiento la podría superar el reconocimiento recíproco.

En este sentido, la alteridad al encontrarse afuera y luego constituirse en el sujeto dejaría de ser tal porque aniquilaría su diferencia. De ahí que la filósofa haga referencia a una versión extática del sujeto hegeliano, el cual no se encuentra en una lucha por el reconocimiento, sino en un intercambio mutuo donde la exterioridad es inevitable. Así, el reconocimiento se convierte en un proceso en el que se deja de ser lo que se era a merced del propio acto “pedir reconocimiento u ofrecerlo no significa pedir que se reconozca lo que uno ya es. Significa invocar un devenir, instigar una transformación, exigir un futuro siempre en relación con el otro” (Butler, 2006, p. 72).

El acto del reconocimiento se encuentra predispuesto por normas de reconocibilidad culturalmente articuladas que deciden su dinámica. De manera que las normas a través de su reiteración producen los requisitos que configuran los sujetos, esto es así dado que en el hecho de la repetición se empieza a constituir una verdad que se consume en producir y actuar sobre las existencias. Sin embargo, la construcción normativa requiere hacerse en el tiempo, eso implica la imposibilidad de la normatividad para ser determinista y capturarlo todo; es decir, las normas no

nos crean en el sentido exacto de quiénes somos, ni se reducen a ponernos etiquetas, pero sí se encarga de darle forma a los modos de vida que adquirimos a través de ellas en el tiempo. Por esto, la lógica performativa de la norma implica que la materialización nunca es completa, esto es, no puede darse para siempre gracias a la función de su iterabilidad que posibilita poner al descubierto las normas que nos capturan y que, de alguna manera, develan la multiplicidad de caminos que podríamos elegir.

Además, Judith Butler aclara que tales normas en su multiplicidad, en ocasiones se interrumpen entre sí a causa de operaciones de poder mucho más grandes y producen espectros de lo que dicen conocer, vidas que no son reconocibles del todo. En efecto, toda vida se encuentra dentro y fuera de la norma y por más intentos que las vidas hagan por asumirlas en su plenitud nunca es posible, precisamente porque su dimensión ilusoria genera un desfase que imposibilita a las existencias plurales con distintas visiones y objetivos ocupar una dimensión ideal de ser humano. Esto último implicaría la idea de una esencia, una condición completa, terminada, específica de lo humano, donde no podría perderse ninguna característica porque de hacerlo se volcaría a lo antinatural del ser.

En consecuencia, la producción de la vida es incompleta y necesita de la repetición de la norma para mantenerla, aunque esto al mismo tiempo despliega la posibilidad de su desestabilización. Para Butler (2010): “la producción es parcial y está, de hecho, perpetuamente habitada por su doble ontológicamente incierto. En realidad, cada caso normativo está sombreado por su propio fracaso, y de cuando en cuando este fracaso adopta una forma figural” (p. 22). Por esa razón, lo que aparece como un espectro puede ser aprehendido como vivo, pero no siempre es reconocido como tal. De hecho, según Butler, la normativa se encarga de producir esas figuras

vivas cuyo estatus ontológico no puede asegurarse, pero del que siempre surgen posibilidades de aprehensión.

Ahora, para preparar el camino a la reconocibilidad existen condiciones históricas más generales encargadas de establecer el ámbito de lo cognoscible, pues para que algo sea reconocible primero debe ser cognoscible. Dicho de otra manera, en los esquemas de inteligibilidad se encuentra la condición de posibilidad de la reconocibilidad porque origina y crea las normas en las que surge el reconocimiento. Así, cuando la filósofa hace referencia a ellos recurre a los debates vinculados a la noción de persona y al «animal humano» porque ambos pueden distanciarse de lo considerado humano.

Esposito (2011) nos permite comprender este punto desde una de sus obras, *El dispositivo de persona*, en este libro el filósofo expresa la existencia de una paradoja del concepto de «persona» que es habilitado por todo aquello que cae por fuera de su definición. En el primer caso, la persona, designa a un cuerpo construido en un contexto específico que responde a un nivel racional, moral e incluso espiritual, el cual cobra relieve en el lenguaje jurídico “si la categoría de persona coincidiese con la de ser humano, no habría necesidad de ella. Desde su originaria prestación jurídica, es válida exactamente en la medida en que no resulta aplicable a todos” (Esposito, 2011, p. 22). En el segundo caso, Esposito hace referencia al «animal humano» con un desplazamiento de la «doble vida» desarrollado por Bichat en el siglo XIX, este último precisa que el individuo internamente tiene una división entre una vida racional y en todos los sentidos humana y, por el otro lado, se encuentra su carácter asimilable a las bestias por el que puede ser dominado, suceso que lo haría perder su índole humana. De esta idea surgen los debates acerca del momento en que comienza la vida o qué determina la muerte, entre otros correspondientes al nacimiento, muerte, o por qué razones consideramos un ser como humano. Se sigue entonces que, si un humano

no cuenta con las condiciones de los esquemas de inteligibilidad sus vidas no cuentan con reconocimiento ante otras existencias que sí cuente con las condiciones.

Por lo anterior, podemos interpretar que las normas de reconocibilidad originadas en los esquemas de inteligibilidad operan mediante marcos de reconocimiento. La autora se detiene en este concepto y explica cómo se ve reflejado en la historia política de un país, el uso de los medios de comunicación y también, cómo se establecen los lindes de lo humano. En este sentido, la función del marco radica en organizar, encuadrar y delimitar la percepción de la realidad en situaciones específicas al estructurar un reconocimiento diferencial de las vidas dignas de ser lloradas y las existencias no merecedoras de duelo.

Tales marcos son operativos en situaciones de encarcelamiento y tortura, pero también en lo tocante a las políticas de inmigración, según las cuales ciertas vidas son percibidas como vidas mientras que otras, aunque estén claramente vivas, no asumen una forma perceptualmente dicha (Butler, 2010, p. 46).

Así, la operación de los marcos al irrumpir y delimitar la perspectiva nos dirige a tipos de interpretación determinados en lo tocante a las disposiciones afectivas que responden los cuerpos; puesto que se encuentran vinculados a un derecho diferencial del duelo. Lo anterior ocasiona que el sujeto se vuelque en una sola dirección en lo concerniente a las respuestas éticas, porque se encarga de producirnos las respectivas reacciones morales frente a ciertas existencias. Pero, aún nos queda una pregunta pendiente: ¿cómo se regulan las disposiciones afectivas para producir ciertas reacciones morales?, sobre este punto volveremos más adelante.

Con base al funcionamiento del marco, la filósofa recurre a los dos sentidos del verbo en inglés *to frame*: en el primer sentido, un cuadro o una fotografía suele estar enmarcada, por lo que

en el interior se muestra una estructura delimitada de un panorama abierto que lo sostiene; en el segundo, una persona puede estar *framed*, falsamente inculpada (Butler, 2010).

Respecto al primer sentido, Judith Butler se distancia de la argumentación de Sontag (2010), dado que, Susan Sontag afirma que la fotografía necesita un pie de foto para complementar la imagen. Y ambas autoras comparten el mismo interrogante: ¿cómo la fotografía puede producir horror o indiferencia ante la guerra y las pérdidas que en esta se producen?, pero precisamente su distanciamiento radica en la representación que le otorga cada una a la fotografía como herramienta.

Para Susan Sontag las fotografías necesitan circular con una narrativa para que en el espectador se genere una obligación moral, pues si bien la fotografía puede capturar la realidad, no es suficiente para ocasionar una interpretación de esta, la escritora admite la capacidad de impacto que radica en la fotografía en tanto productora de efectos y emociones, pero aún con todo esto, sostiene que no son suficientes para que el público a quien va dirigida logre una acción crítica. Azaovagh de la rosa sigue la interpretación de Sontag y explica: “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” (Azaovagh, 2014, p. 148).

En otras palabras, para Sontag las fotografías circuladas en momentos de guerra al reproducirse masivamente pierden su efecto y se vuelven parte del espectáculo mediático. Aun así Susan Sontag admite que la fotografía es insuficiente para producir un “*pathos* ético” (Butler, 2010, p. 103). Al carecer de continuidad y durabilidad en el momento en que son expuestas, las personas al verlas las pasan rápidamente y esto ocasiona una cualidad de fugaz. Es tal vez por esto

que la autora insiste en la necesidad de un comentario en el pie de foto para lograr captar la precariedad de la vida.

Por otra parte, para Judith Butler la fotografía sí puede entenderse por sí sola y, también, puede guiar nuestra interpretación mediante el uso de los marcos aplicados indisociablemente para acompañarla en el campo de la percepción. Para Butler (2010) el marco de la fotografía ya dirige un condicionamiento en la forma de interpretar “aunque limitar cómo o qué vemos no es exactamente lo mismo que dictar el guión, sí es una manera de interpretar por adelantado lo que se va a incluir, o no, en el campo de la percepción” (p. 99). En consecuencia la escritora de *Marcos de guerra* confirma que este hecho se da en la práctica del periodismo incorporado⁷, donde el poder estatal restringe lo que puede entrar o no en el campo de la percepción.

Butler (2010), en desacuerdo con Sontag sustenta que no es necesario un comentario al pie de foto para comprender la existencia de un trasfondo político porque: “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” (p. 106). En consecuencia el marco funciona al incluir o excluir lo que podemos ver o escuchar y la forma en que lo hacemos y es en ese momento en que el Estado o cada grupo de poder lleva a cabo su poder coercitivo.

El segundo caso del funcionamiento del marco se da cuando una persona puede estar *framed*, es decir, cuando es inculpada falsamente y se organizan supuestas evidencias para asegurar

⁷ Judith Butler usa el término de “periodismo incorporado” para hacer referencia a la manera en que los medios de comunicación se adhieren a las condiciones del Estado y son usados como herramienta para apoyar una narrativa de guerra, lo anterior conduce a que los espectadores tengan una visión restringida de la guerra y puede provocar su legitimación “Un ejemplo claro es la aceptación, por parte de los medios de comunicación, de la recomendación de no mostrar fotografías de los muertos en la guerra” (Butler, 2010, p. 97).

la culpabilidad y conducir al espectador a una conclusión inevitable por unas supuestas pruebas que terminan por incriminar al sujeto. “Ser «*framed*» es ser objeto de engaño, de una táctica mediante la cual una serie de pruebas falsas hacen que una acusación falsa parezca verdadera” (Butler, 2010, p. 27).

A partir de este planteamiento de cómo funcionan los marcos, desde las normas de reconocibilidad comprendemos su dependencia en las condiciones de reproducibilidad y, además, la necesidad de su circulación para su éxito; no obstante, el marco al delimitar un panorama completo tiene la capacidad de romper con lo mismo que intentó estructurar:

«El marco» depende de las condiciones de reproducibilidad en cuanto a su éxito. Sin embargo, esta misma reproductibilidad entraña una constante ruptura con el contexto, lo que significa que el «marco» no contiene del todo lo que transmite sino que se rompe cada vez que intenta dar una organización definitiva de su contenido. [...] Como el marco rompe constantemente con su contexto, este autorromperse se convierte en parte de su propia definición (Butler, 2010, p. 26)

Esto significa que en el marco existe una posibilidad de poner en tela de juicio su propia validez al momento en el que empieza a circular una parte fragmentada de la realidad, y también puede romper el modo en cómo entendemos la realidad a causa de sus excesos.

2.2 El rostro borrado y/o enmarcado

Se trata del rostro que nos piden que matemos, como si el acto de liberar al mundo de ese rostro nos devolviera a lo humano más que consumir nuestra propia identidad (Butler, 2006, p. 187)

Es preciso preguntarnos por la dimensión del duelo y las regulaciones afectivas que llegan a producir los marcos, Jerade (2016) sostiene sobre Butler que: “La vulnerabilidad, los cuerpos

abyectos, despiertan una violencia, un impulso destructor, y es contra éste que la moral surge, anterior a todo discurso, como respuesta” (p. 124).

Lo anterior para explicar la recapitulación que hace Butler a la ética de Lévinas con su categoría del rostro. En su argumentación el filósofo rechaza hacer referencias al uso del verbo ser, porque no alude realmente a un rostro humano con facciones definidas, sino la transmisión de una orden: “*no matarás*”, exponiendo que esta última no se refiere a un lenguaje traducible, más bien, son sonidos de agonía y sufrimiento lo que se pronuncia (Butler, 2006).

El rostro nos demanda una respuesta ética al establecer la relación entre la vulnerabilidad de los cuerpos y el deseo de matar; Judith Butler agrega una reflexión política a esta categoría ética al preguntarse en el recorrido de su obra sobre: cómo vivimos nuestras vidas, podríamos considerar que este cuestionamiento sobre la vida está enlazado a la biopolítica⁸, si entendemos a esta como una política encargada de elegir y administrar desde el poder cuáles son los cuerpos que importan y los cuerpos que no importan, es decir, las vidas dignas de cuidado y las que son desechables. Por lo tanto, no podemos dar por hecho que todos los sujetos son protegidos y sus derechos respetados;

⁸ Para el filósofo Roberto Esposito la biopolítica hace referencia a una forma del poder que pretende regular y controlar la vida a través de la producción de la biología. El pensador argumenta que la biopolítica se concentra en la gestión y regulación del *bíos*, y que esto tiene implicaciones relevantes en la autonomía y libertad de los individuos. Véase en Esposito, *Bíos: biopolítica y filosofía*, 2006.

Michel Foucault respecto a este mismo concepto, manifiesta que es el modo en cómo el poder se ejerce sobre la vida de los sujetos. El filósofo argumenta que el poder se ejerce a través de la regulación biológica y social de las personas y no simplemente por coerción física. La biopolítica para el filósofo incluye la regulación de las instituciones encargadas de los procesos vitales y también se basa en la idea de que el bienestar de la sociedad depende de la regulación de la vida pensada en forma de población. Véase en Foucault, *Defender la sociedad*, 2000.

en contraste, la manera diferencial de reconocer una vida nos conduce necesariamente a considerar aquellas existencias que son tomadas por destruidas o dañadas incluso antes de cualquier muestra de violencia explícita. Lo que intentamos recalcar en este punto es que hay rostros que son borrados incluso antes de estar expuestos a situaciones de violencia explícita

Seguimos sin existir en vida y eso es más complicado cuando morimos. Se podría decir que las personas trans morimos dos veces; primero, cuando nos matan, cuando nos apuñalan, cuando nos ponen el pie encima del Estado negligente. Segundo, cuando la Fiscalía registra las muertes sin legitimar nuestra construcción de género (Juli Salamanca en Cano, 2020).

Esta cita nos ayuda a comprender desde la voz de Juli Salamanca el rechazo y la injusticia que padece la comunidad trans a causa de diferentes prejuicios identitarios que ha internalizado la sociedad y terminan perpetuándose en el borramiento de ciertas identidades. Entendemos entonces, que para Lévinas existe una vulnerabilidad intrínseca a todo rostro que se encuentra desposeído y expuesto y que “responder por el rostro, comprender lo que quiere decir, significa despertarse a lo que es precario de otra vida o, más bien, a la precariedad de la vida misma” (Citado en Butler, 2006, p. 169). Para Butler esta vulnerabilidad tiene una distribución desigual; razón por la cual, la filósofa establece una relación entre la ontología sustentada en precariedad y la capacidad epistemológica para aprehender y, posterior a esto, reconocer una vida.

En este orden de ideas, Butler, que sigue a Levinas, expresa que las normas nos sitúan en el campo de la representación donde se divisan dos mecanismos en los que el rostro es capturado o borrado. El primero, se emplea para determinar el encuadre extremo de otorgarle a un rostro una cualidad específica, la filósofa ejemplifica esta cuestión con la manera en que los medios de comunicación cubrieron el caso del 11-S, respecto a figuras como la de Osama Bin Laden, quien en ese bombardeo mediático fue identificado como el rostro del mal. Su rostro fue capturado para

ser la representación extendida de quienes compartían su misma nacionalidad, los medios de comunicación reforzaban un binarismo maniqueo con el objetivo de justificar la guerra, suceso que terminaba por reiterar los marcos normativos e interpretativos que dividen las vidas dignas de ser vividas y las que no son dignas de llorarse.

En este caso, el lenguaje no traducible de sonidos del sufrimiento y agonía no podían ser escuchados porque la imagen los capturaba y los ocultaba; dado que, si bien para Lévinas el escape ético que podría posibilitar el rostro es precisamente que este no puede ser capturado al no ser la representación directa de una cara humana.

Por otro lado, las normas sirven para borrar el rostro y en referencia a este punto, la representación normativa funciona en el momento en que sustrae la imagen que evita el reconocimiento de que allí hubo una vida. Butler (2006) añade que “el campo público de lo visual se constituye sobre la base de exclusión de esa imagen” (p. 183). Este mecanismo además de invisibilizar ciertas existencias impone, al mismo tiempo una respuesta ética frente al borramiento de esas vidas, reflejado en la insensibilidad del sufrimiento y en el dolor que producen ciertas muertes.

Un ejemplo de esto se muestra en la forma en que los medios de comunicación narran la muerte de personas consideradas delincuentes, migrantes o *queer*, pues muchas veces esas narraciones se encargan de socavar y desrealizar las vidas en base de prejuicios identitarios, pues “la desrealización de la pérdida -la insensibilidad frente al sufrimiento humano y a la muerte- se convierte en el mecanismo por medio del cual la deshumanización se lleva a cabo” (Butler, 2006, p. 184).

En este sentido, la elaboración de la deshumanización se ve reflejada en esta idea de capturar o borrar el rostro en la medida en que se basan en la identificación y la desidentificación

como respuesta a una identidad no superada por la diferencia, sino en la necesidad de anularla. La deshumanización, ilustra la filósofa, suele darse con imágenes triunfalistas: “A veces hay imágenes triunfalistas que nos proporcionan la idea de lo humano con la que nos identificamos” (Butler, 2006, p. 181). Esto ocurre cuando se usan imágenes o símbolos que representen la potestad de un grupo sobre otro, de manera que pueda negarse la humanidad del grupo derrotado o subordinado. Un ejemplo de esto lo notamos en las representaciones visuales de una persona presentada como líder o de un grupo triunfante quienes se exponen en posición de superioridad, mientras que quienes pertenecen al otro grupo se muestran de forma humillante, subyugados o sin rostro. Al presentar al grupo derrotado sin valor, se les intenta quitar su humanidad y se justifica su marginación.

Además, la utilización de estas imágenes puede ser empleada en contextos de guerra o conflictos armados, donde es posible usar fotografías del otro grupo de forma deshumanizada y así justificar la violencia. En *Marcos de guerra* (2010) se señala el caso de las fotografías de los abusos y las torturas de los prisioneros encarcelados en Abu Ghraib, donde los prisioneros eran presentados en condiciones inhumanas; debido a que los guardias con sus actos de crueldad usaron niveles de violencia inimaginables para rebajar y avergonzar a los prisioneros. No obstante, la circulación de estas imágenes en particular nos permite ver de otra forma la vulnerabilidad de las identidades enmarcadas. Butler (2010) sostiene:

La exhibición de las fotos con pie y comentario sobre la historia de su publicación y recepción se convierte en una manera de poner al descubierto e impugnar el circuito cerrado [...] Esa escena se convierte ahora en el objeto, y nosotros, más que ser dirigidos por el marco, nos vemos dirigidos hacia él con una renovada capacidad crítica. (pp. 137-138).

Aquí se encuentra, según Lévinas, la disyunción precisa para encontrar la representación de lo humano “Para que la representación exprese entonces lo humano no solo debe fracasar, sino que debe mostrar su fracaso” (Lévinas en Butler, 2006, p. 180). esta cita que retoma Butler de Lévinas puede ser vista como una crítica a la idea de querer reducir la complejidad de la experiencia humana a una serie de categorías o conceptos. Seguimos la argumentación con el intento de mostrar que no se puede capturar completamente la complejidad y la riqueza de la experiencia humana. Por lo tanto, cualquier intento de representar lo humano en la filosofía debe reconocer y mostrar su propia falla o incapacidad para capturar completamente la complejidad de la vida humana. Asimismo, damos cuenta gracias al análisis de la filósofa norteamericana que el exhibir un rostro desde una cualidad específica no siempre conduce a la humanización y cómo hay casos en los que aquellos rostros que quedan por fuera del marco son los que humanizan.

Por lo anterior, nuestra capacidad de reaccionar depende de cómo las normas han configurado la noción diferencial de lo humano por medio de los marcos, para Butler (2010) “nuestra misma capacidad de discernir y de nombrar el «ser» del sujeto depende de unas normas que facilitan dicho reconocimiento” (p. 17). Ambos mecanismos, capturar o borrar el rostro, son normalizados en los medios de comunicación y en los discursos que circulan habitualmente al emplear la identidad como un escudo de intolerancia, sesgado por un marco encargado de distorsionar la realidad para servir a intereses políticos que ayudan a perpetuar la guerra. En este orden de ideas, comprendemos que Butler retoma la propuesta de Lévinas para cuestionarse por la capacidad de luchar éticamente contra impulsos que apuntan a generar violencia y justificar la guerra. También en la importancia de aprehender el sufrimiento de los otros.

Imágenes como las de Abu Gharaib eran fotos que no debían ser vistas ni circuladas, no obstante, rompieron el campo de la representación y la idea de identidad nacional que habían

construido a partir de lo que pensaban que sucedía en esa prisión. Así, mostraron que la realidad enmarcada puede fracturar el campo hegemónico de la representación y apuntaron a exhibir la precariedad que antes no podía ser vista.

2.3. El duelo será público o no será:

Sólo en unas condiciones en las que pueda tener importancia la pérdida aparece el valor de la vida (Butler, 2010, pp. 31-32)

Ahora bien, es preciso retomar el funcionamiento de la norma para dilucidar la tesis de Butler sobre el funcionamiento del marco para borrar ciertas vidas. Seguimos el proceso argumental de la autora y comprendemos que la norma se encarga de los procesos de realización y estas como decíamos más arriba, son aplicadas a los marcos, los cuales delimitan qué quedará por fuera y qué estará dentro de lo representado; por lo tanto, será reconocible. Dicho en otros términos, las normas demarcan lo que será considerada una vida humana o, por el contrario, lo que no es posible considerar vida humana. Sin embargo, cuando lo humano es mediado por la norma se da 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” (Azaovagh, 2014, p. 151).

La norma, entonces muestra la imposibilidad de incluir sin excluir al tiempo; por tal razón, el problema real es darnos cuenta de que aquello que se encuentra en el exterior, lo abyecto, nos constituye. Butler (2002) expresa:

Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas “invivibles”, “inhabitables” de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo “invivible” es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos (pp. 19-20).

En este orden de ideas, mencionábamos lo que sucede con los cubrimientos noticiosos al exagerar la vulnerabilidad de un grupo y desrealizar la vulnerabilidad de otro, esto llega a ser así por un fuerte cisma que divide y organiza las vidas entre las que pueden ser lloradas y otras que no son dignas de duelo y, por lo tanto, no importa su destrucción. A causa de este cisma divisorio surge la creencia de que no estamos interconectados y que nuestra fragilidad no es tan dañable.

Judith Butler demuestra este punto al especificar que hay maneras de enmarcar lo acontecido durante las guerras y unas pueden poner ante la vista la fragilidad del ser humano con su precariedad, lo cual podría provocar una reacción de indignación cuando son vidas que son torturadas o maltratadas. Pero también hay otro modo de enmarcar que incitan a una capacidad de respuesta negativa respecto al encuadre que muestran. Lo que pretendemos argumentar bajo la noción de Butler (2010) es que a partir de lo que se nos presenta se empiezan a articular las formas en que respondemos al sufrimiento de los demás, así como el surgimiento de críticas morales que de ahí fundamos. En estos escenarios en los que la norma excluye cierta noción de lo humano se produce y se reitera un marco de deshumanización que niega el sufrimiento.

Por consiguiente, este ámbito produce un plan divisorio de vidas que se pone en marcha a través de un ejercicio de control de los sentidos; de esta forma, se establece y se limita lo que podemos escuchar, ver e incluso tocar. Butler (2010) afirma: “La guerra sostiene sus prácticas actuando sobre los sentidos, trabajándolos para poder aprehender el mundo de manera selectiva, anestesiando el afecto como respuesta a ciertas imágenes y sonidos, y vivificando las respuestas afectivas a otras personas” (p. 81). Es decir, el primer paso para aprehender una vida está vinculada con el poder percibir a través de los sentidos. En consecuencia, la violencia utiliza diferentes marcos para vislumbrar lo que puede verse o escucharse. De ahí que, una política del miedo trabaje

en el campo de la percepción y aún más, en la representabilidad con el fin de limitar la aprehensión y controlar el afecto.

La pensadora en *Marcos de Guerra* aclara que nuestra capacidad de respuesta no es subjetiva, sino que viene fabricada en el modo como percibimos el mundo. Sentimos afecto si creemos que nos encontramos en el circuito de «nosotros»; esto es, si reconozco al otro. La filósofa expresa que una buena forma de fortalecer esta idea es preguntarnos en tiempos de guerra, qué vidas se consideran valiosas y merecedoras de ser lloradas (Butler, 2010).

Butler lo ejemplifica con el atentado del 11 de septiembre en el que los obituarios no mostraron las vidas perdidas de inmigrantes, ni las pérdidas de las vidas *queer*, este ejemplo le sirvió para señalar que hay más horror ante la pérdida de ciertas vidas que ante la pérdida de otras y, además que en esta omisión de la pérdida de algunas vidas se ven implícitas las normas de reconocibilidad. En este sentido, la indignación ante la pérdida depende de no cómo consideramos esas vidas, sino del hecho de considerarlas no vidas. Acá damos cuenta bajo la perspectiva de Butler la relación estrecha que guarda la política con la violencia y su complicidad por no reconocer la pérdida de ciertas existencias y articular el dolor para regular las reacciones morales de los demás ciudadanos.

En efecto, el poder del duelo público se ve inmiscuido en la posibilidad de reconocer las vidas perdidas, de no ser así no sería posible exigir una justicia a partir de ellas. Pensemos en las familias y en los amigos de quienes murieron y sus muertes no aparecieron en ninguna parte, a ellos se les negó el luto y tal vez muchos tuvieron que exigir el derecho a vivir el proceso de la pérdida, la filósofa en una entrevista realizada por Enrique Díaz en el 2019 manifiesta: Por lo que exigir el derecho a duelo de manera pública está ligado a la exigencia de justicia política. Si no logramos estar de luto, no reconoceremos las vidas que se han perdido (p. 49).

Para la escritora de *Violencia, duelo y política*, el duelo no es simplemente un proceso psicológico o emocional que una persona atraviesa después de una pérdida, sino también es un asunto social y político que se ve moldeado por las estructuras de poder. En este mismo sentido, el duelo es un trabajo que debe elaborarse en el tiempo para abrir paso a la transformación del dolor. Es un proceso de desorientación “Si bajo estas condiciones llegara a perderte, lo que me duele no es sólo la pérdida, sino volverme inescrutable para mí. ¿Qué soy sin ti?” (Butler, 2006, p. 48). Esos procesos implican diferentes niveles de vulnerabilidad a los que estamos expuestos por el extrañamiento que produce la pérdida. Luego, en el ámbito político esto no es igual a la inacción, sino al hecho de reconocer la necesidad de resistirnos a los procesos de deshumanización para extender nuestro sentido de interdependencia.

Recordemos que este sentido de la interdependencia se da en parte porque nuestros cuerpos poseen una dimensión pública y están expuestos a relacionarse con “otros” que no elegimos tener cerca. De acuerdo con esta perspectiva, es coherente examinar el lugar de la violencia, pues como aclara Butler (2006): “la violencia consiste siempre en la explotación de ese lazo original, de esa forma original por la que existimos, como cuerpo, fuera de nosotros y para otros” (p. 54).

Respecto a esta cuestión, la filósofa retoma la argumentación de Melanie Klein que muestra cómo nuestras respuestas morales están sujetas a nuestro instinto de supervivencia y a la ambivalencia que tiene el duelo. En este caso del 11 de septiembre, el presidente Bush y los medios de comunicación se encargaron de potenciar la idea del nacionalismo para forjar la creencia de interdependencia, a partir de una afinidad, en este caso, nacional. Judith Butler manifiesta que en la proclamación de un «nosotros» ya está implícito el problema de una identidad homogénea que puede provocar efectos violentos y también repercusiones en las vidas que son dignas de duelo “el duelo nos enseña la sujeción a la que nos somete nuestra relación con los otros en formas que no

siempre podemos contar o explicar” (Butler, 2006, p. 49). Notamos entonces al seguir la obra cómo en el duelo está implicado con el sentido de la alteridad

De manera que, negar la categoría de vulnerabilidad por medio de fantasías de dominación, como lo hizo el expresidente Bush, conduce y fortalece la guerra con la pretensión de justificar la violencia. La filósofa recapitula a Klein en este punto “La introspección es el modo mediante el cual se «conserva» un objeto perdido; pero esta solución melancólica puede tener unas consecuencias destructivas” (Butler, 2010, p. 237). Por esta razón Butler intenta argumentar la importancia de realizar el duelo como comunidad política para hacerle frente a la melancolía.

En consecuencia, ¿cómo podríamos activar una reflexión ética ante el sufrimiento de quienes quedan por fuera del marco?, bien, debemos darnos cuenta de las imposiciones que acarrearán las normas diferenciales para notar la existencia del marco. La intelectual sustenta que el duelo es una práctica política que ayuda a crear una ontología de la precariedad porque implica una lucha por el reconocimiento y la visibilidad de ciertas vidas. Además, por la inevitable denuncia que debe surgir por las condiciones políticas y sociales en las que se genera la pérdida.

Como exponíamos al inicio de este apartado, en el duelo se presencia la desorientación; sin embargo, ese proceso de estar fuera de nosotros mismos, si lo trabajamos de forma adecuada tal vez nos conduzcan a reconocer que estamos dentro de un mundo violento, que hay personas que son excluidas, que los espacios siempre están capturados por reglas que los sostienen y en ese sentido, encontrarnos allí es estar politizados. Lo que ganamos en la desorientación de un duelo público es quebrar la barrera del «nosotros» y encontrar horizontes que nos ligen a lo «otro», en esa pérdida se reivindica lo humano y se amplía el campo de la comprensión.

2.4. El discurso y sus límites: una herramienta para la exclusión

Recapitulemos la respuesta que dio Bush a los atentados del 11 de septiembre, la cual estaba cargada de una identidad nacional radical con el objetivo de enaltecer los valores norteamericanos y el patriotismo. La filósofa (2006) en este análisis recalca que el expresidente pretendía acabar con el duelo en nombre de restaurar un orden en el mundo que anteriormente no existía (p. 56) y mostrar así un país fuerte. Veamos una parte de su discurso del 11-S:

Un gran pueblo ha sido llevado a defender a una gran nación. Los ataques terroristas pueden sacudir los cimientos de nuestros mayores edificios, pero no pueden tocar los cimientos de los Estados Unidos. Estos actos destrozaron acero, pero no pueden mellar el acero de la determinación estadounidense.

Estados Unidos fue blanco de un ataque porque somos el faro más brillante de la libertad y oportunidad en el mundo. Y nadie hará que esa luz deje de brillar (Bush, 2001, 20:30).

La insistencia del nacionalismo toma forma en el momento en que se empieza a defender una superioridad frente a un otro, se refleja la necesidad de una seguridad de la nación y, también en el reforzamiento de la identidad cultural. El bombardeo mediático cubrió la noticia e hizo circular una percepción de ataque directo a la nación de los Estados Unidos y a sus valores, esos momentos de “unión nacional” que proclamaba Bush se vieron reflejados en la necesidad de proteger la nación bajo el supuesto de una amenaza: “la fantasía de la acción soberana que estructura la amenaza supone que un cierto tipo de enunciado es al mismo tiempo la realización de la acción a la que el acto de habla se refiere; éste sería un performativo ilocucionario⁹” (Butler, 1997, p. 31)

⁹ John Langshaw Austin en su teoría de los actos de habla distingue el acto ilocucionario: aquel enunciado que crea aquello que expresa, diferente al acto perlocucionario: produce efectos por enunciar algo. Butler se interesa

Una visión adecuada para ejemplificar esta situación, donde se alza un mecanismo de poder soberano para excluir las vidas y marcarlas como irreales que resultan por justificar una respuesta violenta la encontramos en Esposito con su teoría del *paradigma inmunitario*, el cual funciona dentro de la dinámica del “munus” y busca asumir algo negativo como la única forma de llegar a lo positivo en la comunidad

Esto significa que la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una *protección negativa* de la vida. (Esposito, 2006, p.73).

De igual modo, el concepto de inmunidad que desarrolla el filósofo está inmerso en la connotación médica, donde se hace un proceso complejo de generar barreras de inmunidad en el cuerpo para que produzca anticuerpos que lo protejan de infecciones posteriores. Ahora, al comprenderlo en el cuerpo social, los virus se entenderían como esos cuerpos que presentan peligros para el orden de la comunidad; por tal razón, el paradigma se aplicará mediante un sistema de muerte para eliminar aquellas vidas que biológicamente no pueden coexistir con la raza digna y, de tal manera, lograr el desarrollo. Es decir, para poner en marcha el proceso de inmunización se tiene en cuenta quiénes hacen parte de la identidad nacional y, así, se crea condiciones biológicas que faciliten la supervivencia para aquellos quienes “poseen” una vida que sí es digna de ser vivida

En suma, su novedad absoluta reside en que, de manera directa o indirecta, habilita a cada uno para eliminar a cualquier otro. Pero —necesaria conclusión del razonamiento—, si la muerte

en los actos de habla por su teoría de la performatividad, refuerza el argumento en el que esta última es un modo de expresar que el lenguaje por su fuerza es capaz de crear algo nuevo.

en cuanto tal constituye el motor del desarrollo de todo el mecanismo, esto significa que hace falta producirla en dimensiones cada vez mayores (Esposito, 2006, p. 176).

Pero ¿por qué se llega a dar una respuesta violenta por el simple hecho de denominarse a un sujeto que ya está constituido? o ¿por qué este sujeto llega a causar miedo?, Judith Butler (1997) expresa: “ser el destinatario de una alocución lingüística no es meramente ser reconocido por lo que uno es, sino más bien que se le conceda a uno el término por el cual el reconocimiento de su existencia se vuelve posible” (p. 22). En este sentido, el reconocimiento no se da por el simple hecho de existir, sino la existencia se tiene en cuenta porque primero se es reconocido. El discurso interpela a la persona o al grupo que es dirigido porque le impone una posición social, la mayoría de las veces el lugar que toma es de subordinación. No obstante, la cuestión no se da únicamente en el lenguaje dicho; es decir, no es la existencia del discurso explícito deshumanizador con sus respectivos efectos, sino también en las fronteras que impone las normas de reconocibilidad en el discurso, se sigue que, en la elipsis del discurso desaparecen las muertes de las vidas espectrales.

La pensadora en *Lenguaje, poder e identidad* retoma la formulación de Mari Matsuda referente al lenguaje de odio para manifestar que estos discurso constituyen al sujeto en la medida en que el acto de habla efectúa la dominación en la estructura social, por lo que estos actos son la reproducción de los efectos previsibles del poder, escribe Butler (1997): “Matsuda supone que en el momento en el que se da una enunciación de odio se enuncia una estructura social; el lenguaje de odio invoca de nuevo la posición de dominación, y la consolida en el momento del habla” (p. 42). Comprendemos a partir de lo anterior que para Matsuda el lenguaje de odio deshumaniza y deslegitima a ciertos grupos y puede producir efectos dañinos en quienes recae esa violencia simbólica.

En este caso el discurso se usa para la desrealización de las existencias a las que menciona. El lenguaje se vuelve violento en la medida en que asume la performatividad lingüística, donde los enunciados constataivos invocan la repetición, con el objetivo de invisibilizar por completo esas vidas espectrales, porque a pesar de la subordinación y las múltiples palabras humilladoras “dichas vidas tienen una extraña forma de mantenerse animadas” (Butler, 2006, p. 60). Por lo tanto, es necesaria la repetición de la violencia. La pensadora sostiene en este asunto la condición de vidas espectrales; puesto que las normas de reconocibilidad, que operan dentro del marco de lo humano, facultan la disposición de hacerlas caer por fuera de este.

En esta repetición se hace posible la articulación de la hegemonía discursiva, en la cual se crea una producción del significado de ciertos términos encargados de delinear unos momentos y un contexto en los que serán aplicados casi necesariamente por el uso que se les otorga; no obstante, estas palabras pueden ser renovadas para estar actualizadas en la reproducción de la guerra, Judith Butler (2006) explica esto con el término “terrorista”: “El término “terrorista”, por ejemplo, es utilizado por el Estado de Israel para describir cualquier acto de resistencia palestino, pero no se aplica a ninguna de sus prácticas de violencia estatal” (p. 28).

De esta manera, cuando ocurren acciones severas se pone en funcionamiento el marco que permite pensar en más violencia. Es decir, al producir un discurso de odio, el marco opera en la configuración del “otro”: enemigo, extranjero, ladrón, trans, etc. Dichos marcos se refuerzan a través de mecanismos como los medios de comunicación. En otras palabras, en la dinámica social en la que se desea y se pretende la dominación de un grupo surge el discurso agresivo que posibilita la violencia (Guizado y Guzmán en Puerta, 2008) manifiestan:

Se trata de una violencia de la intolerancia cuando es ejercida desde una posición dominante y busca perpetuar una posición en las relaciones sociales, es ahí donde se originan grupos de limpieza,

de autodefensa, o de carácter paramilitar, o puede tratarse de una violencia del reconocimiento cuando se produce en una búsqueda por cuestionar el orden existente (p. 203).

Por otro lado, el uso del discurso para desrealizar el otro puede darse también por omisión. Seguimos la argumentación de la filósofa acerca del duelo, en el cual se sustenta que si algunas vidas perdidas no causan dolor, no eran consideradas vidas. Así, los obituarios son esa herramienta, donde se distribuye públicamente el duelo. Butler (2006) escribe: “La deshumanización surge en el límite de la vida discursiva [...]. Lo que está funcionando aquí es menos un discurso deshumanizante que un rechazo del discurso cuyo resultado es la deshumanización” (p.63).

En efecto, los medios de comunicación pueden tener narrativas revictimizantes al cubrir ciertas muertes o simplemente no nombrarlas nunca. El domingo 22 de enero de 2023 fue encontrado el cuerpo sin vida de Valentina Trespalacios en una maleta. Los medios convirtieron su muerte en un espectáculo de tráfico digital exhibiendo la ausencia de pedagogía en el enfoque de género. Un ejemplo de esto fue el titular del medio internacional CNN: “Las claves del homicidio de Valentina Trespalacios y del arresto de John Poulos” (Fernando Ramos, 2023). Por los hechos y las pruebas que se dieron al momento de encontrar su cuerpo, Valentina fue víctima de feminicidio. El no reconocer que su muerte se tipifica como feminicidio refuerza los prejuicios y la discriminación de género en un país con tendencias heteropatriarcales y se disponga una respuesta moral revictimizante para quienes leen la noticia; dado que, los medios actúan como “voz pública” y al reproducir la falta de reconocimiento se perpetúa a los violentadores. La esfera pública está constituida por lo que puede aparecer en ella y eso tiene el objetivo no solo de sostener ciertas conductas, sino también se encarga de eliminar las indistintas maneras de sanar.

En el siguiente capítulo pretendemos profundizar la cuestión de los dos modos en que el discurso desrealiza a los seres humanos y estructura formas públicas de sentimientos, tanto en la

vida de quienes son deshumanizados como en las consecuencias que se replica en el imaginario social.

3. Los marcos inmunitarios en la figura del venezolano en Colombia

A los que no le gustaban los venezolanos no les quedó otra que fusionarse con ellos en el amor y la unidad (Barragán, 2018, p. 233)

Ahora bien, en este capítulo analizaremos *grosso modo* cómo son aplicados los marcos de inhumanidad y las disposiciones afectivas que estos generan en tres noticias expuestas en la red social Twitter. Para esto, primero daremos un breve contexto de la crisis migratoria en Venezuela, para comprender las causas que han conducido a este grupo de personas a una migración forzada. En un segundo momento, presentaremos los tuits elegidos a partir de una metodología cualitativa aplicada entre los años 2021 y 2023, este lapso se tuvo en cuenta esencialmente por la posteridad de la pandemia causada por el COVID-19, por el mandato del entonces presidente Iván Duque y porque los casos por analizar se tornaron mediáticos. Reconocemos de antemano que la observación de esta problemática pudo ser más detallada y profunda; sin embargo, para llevarlo a cabo era necesaria una metodología mixta muy similar a la que se emplea en estos trabajos relacionados con los discursos en Twitter, los cuales en la mayoría de los casos son financiados para proporcionar las herramientas y las técnicas para realizar la minería de datos adecuada. Aún con todo esto, lo importante a observar en este capítulo es comprobar o desmentir los efectos que puede llegar a tener el discurso en la vida de las personas, en este caso, los migrantes venezolanos en Colombia bajo la perspectiva de Judith Butler.

3.1. Breve contexto de la migración venezolana

Una de las grandes problemáticas latinoamericanas de los últimos diez años se ha presenciado en la crisis política que atraviesa Venezuela y que ha desembocado en un fenómeno

de migración de su población sobre todo a países de Latinoamérica y del Caribe. Lo que ha causado una gran interacción cultural entre esta población con políticas públicas y habitantes de los países anfitriones.

Para entender el fenómeno de la migración debemos dirigirnos a las raíces del problema que tienen sus cimientos en la década de los ochenta, donde según Koechlin y Eguren (2018) Venezuela empieza a sumergirse en una crisis de restricciones migratorias y retorno de extranjeros que causan un pequeño flujo migratorio de venezolanos a causa de la recesión económica y de fuertes problemas de descomposición social y falta de confianza en la institución.

Este problema se incrementaría después de los mandatos y muerte de Hugo Chávez y la posterior designación de Nicolás Maduro como presidente, momento en el que se empiezan a ver varias formas de fraude de parte del gobierno para mantenerse al mando y obtener cada vez más poder. Las consecuencias fueron políticas públicas basadas en el autoritarismo hegemónico que desembocaron en el descontento de los venezolanos y su fenómeno migratorio. En palabras de Koechlin y Eguren (2018):

Aumentaron entonces la persecución política y la conflictividad social; se radicalizaron las medidas económicas orientadas a preservar el modelo productivo sostenido durante más de tres lustros, no obstante sus implicaciones negativas reflejadas en una gran contracción económica que está acompañada de un fuerte proceso inflacionario que ha erosionado completamente el poder adquisitivo de la población, que ha causado enormes niveles de escasez de productos básicos y de todo tipo, así como deficiencias en todos los servicios públicos; todo ello traducido en la pérdida profunda en la calidad de vida de la población (p. 11).

Es entonces a partir del 2015 que la crisis migratoria en Venezuela empieza a aumentar y que las familias venezolanas comienzan a asentarse en distintas partes del mundo para buscar

mejores condiciones de vida. Justamente la particularidad de la migración venezolana es que se da en gran cantidad por las decisiones políticas de sus mandatarios, es por ello por lo que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos ha manifestado en los comunicados del 25 de febrero de 2017 y del 14 de marzo de 2018, que esta problemática de peregrinación debe ser tipificada como migración forzada (Koechlin y Eguren, 2018).

Esta migración forzada ha generado que los venezolanos deban tomar medidas extremas con tal de buscar mejores oportunidades en otro país, como es el caso de atravesar la selva conocida como El Tapón del Darién para cruzar a Estados Unidos. A pesar de que distintas instituciones y organizaciones han advertido del gran peligro de esta selva fangosa, esta medida ha tomado mucha fuerza debido a que Estados Unidos difícilmente puede deportar a los ciudadanos venezolanos a causa de la ruptura de relaciones diplomáticas con Nicolás Maduro y el cierre de la embajada en 2019. Por ello, las personas de Venezuela prefieren correr el riesgo con tal de llegar al país norteamericano (Turkewitz, 2022)

Los países seleccionados con mayor recurrencia entre la población venezolana son los de América Latina y el Caribe, debido a la cercanía ya que es de público conocimiento que gran parte de la población se desplaza hacia al país que pretende llegar solo usando sus pies como medio de transporte, lo que hace que este proceso de transición sea lento, agotador y bajo condiciones de precariedad y peligro.

En cifras de la Plataforma Regional de Coordinación Interagencial para Refugiados e Inmigrantes de Venezuela (R4V) (2022) “hay más de 7,10 millones de personas refugiadas y migrantes de Venezuela fuera de su país de origen, con 5,96 millones viviendo en ALC (América Latina y el Caribe) (84,9%), a partir de septiembre de 2022” (p. 12).

Sin embargo, “la imposición de la obligación de visado en todos los países de América Central y México redujo drásticamente la capacidad de las personas venezolanas para acceder a los vuelos con destino al norte desde Venezuela” (R4V, 2022). Esto ha causado que principalmente para los países de Latinoamérica se vuelva normal el contacto y la interacción con la población venezolana, además que la cultura local sea permeada por las costumbres e idiosincrasia del país dirigido por Nicolás Maduro

Este proceso migratorio complejo somete a la población migrante a la inmersión dentro de nuevas culturas en las que tienen que enfrentarse a distintos retos como la informalidad, la falta de garantías, la ausencia de oportunidades y la mirada juzgadora de una sociedad que les puede llegar a reconocer como invasores de su territorio y por lo tanto como personas que no son bien recibidas.

Según la Oficina del Alto Comisionado de la ONU para los Derechos Humanos, Venezuela, actualmente es uno de los cuatro principales países expulsores de personas a nivel mundial y entre todos los países de las regiones mencionadas anteriormente, es Colombia el principal destino de la emigración venezolana tras desplazar a Estados Unidos de esta posición como lo expone la Encuesta Nacional de Condiciones de Vida (Koechlin y Eguren, 2018).

Es por ello por lo que los colombianos han vivido este fenómeno en el que han tenido que adaptarse a la llegada permanente de personas del vecino país. Asimismo, las instituciones gubernamentales se han visto en la obligación de responder a sus deberes y gestionar la implementación de políticas públicas para el tratamiento de la problemática migratoria y han dedicado parte de su discurso a referirse a este tema y sentar una posición frente al tema.

Las declaraciones acerca de esta problemática son reproducidas por mandatarios, líderes políticos, medios de comunicación y personajes influyentes en la sociedad; puesto que se vuelve determinante para el país en calidad de anfitrión buscar soluciones. Por tal razón, sobre estos

personajes recae una particular responsabilidad que define si se puede ayudar a la población vulnerable o si se da un proceso de revictimización de sus vidas.

Los hechos de discriminación y rechazo hacia los venezolanos en las poblaciones fronterizas y el estado de inquietud de la opinión pública que se detecta en algunos países respecto a esta inmigración pueden producir posturas políticas no tan solidarias como hasta ahora. Porque la opinión pública es muy sensible a la información que reciben de los medios de comunicación social. Y de ahí que la responsabilidad de estos va a ser muy importante para no provocar rechazo ni xenofobia por parte de la ciudadanía de estos países (p. 16).

En el caso de Colombia, algunos de estos personajes, medios e instituciones, por medio de su discurso, han promovido una imagen negativa generalizada hacia los venezolanos, lo que ha causado que cada día se vean casos de xenofobia hacia la población venezolana, a causa de que muchos colombianos se sienten amenazados por las pocas oportunidades laborales del país que ahora deben compartir con los migrantes y por los casos de delincuencia en los que se han visto involucrados algunos venezolanos en Colombia. Esto origina rechazo por parte de los habitantes del país anfitrión y, también se generaliza la población venezolana en un marco de enemistad.

Rivero (2019) Agrega que “El crecimiento de sentimientos xenófobos y discriminatorios alimenta la fractura social de los países de acogida; además, incrementa notablemente los riesgos y vulnerabilidades que enfrentan las personas migrantes, en especial, las mujeres y las niñas” (p. 17). Situación que se ha visto en Colombia, pues en repetidas ocasiones, la intolerancia y la generalización desproporcionada ha desembocado en actos que atentan contra la integridad y la vida de personas de origen venezolano.

3.2.El discurso empleado para referirse a migrantes venezolanos en Twitter

En el contexto de esta investigación nos preguntamos: ¿la vida de una persona que es obligada a salir caminando por las condiciones precarias de su país es igual de valiosa a la vida de una persona que vive cómodamente?, veámos hasta este punto las diferentes dificultades que tienen que atravesar algunas existencias por su precaridad y precariedad. La situación de los migrantes en Colombia se ha intensificado por la dificultad por parte de algunos ciudadanos de ver esas vidas como dignas de ser lloradas y se asevera más por la narrativa que circula en referencia a este grupo vulnerable. En efecto, ¿qué se pone en juego en la narrativa de los migrantes venezolanos?, ¿qué muestran las noticias o medios de comunicación con relación a estas vidas?, ¿cómo podríamos salir del marco violento de repetición?

Estos interrogantes nos conducen a retomar las dos maneras en que el discurso desrealiza a los seres humanos, las cuales fueron desarrolladas en el capítulo anterior. Así las cosas, la paranoia dentro de un marco explicativo es utilizada como herramienta estatal. Se presenta como un dato y establece una relación causal que no es necesariamente real. Se sigue entonces que, relatan una historia falsa, porque es más fácil evitar las causas como método para una no explicación de hechos violentos y así no considerar la importancia moral del discurso.

Un ejemplo de este punto son las veces en las que se difunde la falsa creencia que por hacer x o y cosa nos convertiríamos en Venezuela. El año pasado antes de las elecciones Camilo Silva, gerente de Valorak analitik publicó un vídeo del presidente de seguros bolívar, Miguel Cortés, y cita en su descripción: “El pueblo votó por el cambio total, y Venezuela dio un gran salto al vacío, vacío del que llevan más de 24 años cayendo” (Silva, 2022). En vídeo se expresa la preocupación en nombre de empresarios, periodistas, educadores y demás personas intelectuales por poder perder la libertad, la democracia, la estabilidad laboral, la libertad de prensa, entre otras

cuestiones importantes para el desarrollo de una vida floreciente de los colombianos si llegan a votar por el presidente Gustavo Petro.

Esta política del miedo no pretende buscar causas reales por las que se ha llegado a este punto de la historia, sino que ayuda a la configuración de un marco explicativo. Apela a la falacia de la autoridad para reforzar su retórica y crea la paranoia a partir de la vulnerabilidad a la que han estado sometidos los venezolanos. De ahí que, en las redes sociales con el marco explicativo en funcionamiento no abre la posibilidad a las explicaciones, se queda en una exhibición mediática, pues el marco anula el punto de vista de la otra persona y se restringe en parte su discurso. Puesto que, desde la articulación hegemónica que adquieren ciertos términos no pueden escucharse ambas perspectivas desde una posición aparentemente lógica, porque de hacerlo se igualaría la vida de los venezolanos con la de los colombianos y eso de por sí resultaría una ofensa. Butler explica: “Nuestro temor de pensar otro punto de vista oculta el temor más profundo de ser atrapados por él, de encontrarlo contagioso, de sufrir una peligrosa infección moral por pensar en el presunto enemigo” (Butler, 2006, p. 32).

Por otra parte, la alcaldesa de Bogotá, Claudia López, publicó un vídeo con la siguiente descripción: “La nacionalidad nada tiene que ver con la criminalidad, pero la impunidad sí incrementa criminalidad e inseguridad. Los criminales no van a hacer fila en Migración para que los identifiquemos y judicialicen. Tenemos que salir, identificarlos y capturarlos para judicializarlos” (2019). En el relato del vídeo explica la necesidad de la creación de un Comando de Atención Inmediata (CAI) únicamente para los venezolanos regulado por Migración. Y una de las respuestas con más Retweets manifiesta: “Adelante alcaldesa @ClaudiaLopez. No solo Bogotá sino el país completo apoya la iniciativa. Mientras el oportunismo político en campaña la gradúa

de xenófoba, los ciudadanos de a pie vemos inermes como campea la criminalidad y la impunidad” (Arbelaez, 2021).

El discurso de la alcaldesa da entender que la criminalidad sí tiene que ver con los migrantes, pues si bien primero indica que no es así, en tanto en la descripción como en el vídeo hace referencia que los encargados de delincuencia común no hacen las filas en migración para obtener sus papeles. Esto hace que se encasille inmediatamente al venezolano en la figura de criminal que además queda impune por la falta de acción que debería ejercer Migración. Con esto, como indica Butler (2006), no pretendemos absolver de la culpa a los delincuentes ni culpabilizar a quienes han sido víctimas de delincuencia común. Sin embargo, es de suma importancia ir más allá del condenamiento de la violencia y preguntarnos también por las causas que han llevado a que esta se dé.

Se hace necesario asumir un tipo diferente de responsabilidad individual y colectiva, donde la primera para ser presupuesto de la segunda debe basarse en la idea diversa y plural y no, en una individualidad entendida desde el neoliberalismo como lo exponíamos en el primer capítulo. Preguntarnos desde la perspectiva de Butler por los modos de ser que nos han sido impuestos por un régimen político es el primer paso para entender cómo se constituyen nuestros diferentes modos de relacionarlos basados en una capacidad de supervivencia, cómo identificamos las formas diferenciales en que reaccionamos a la violencia de los otros, cómo la violencia vive en mí. Los cuestionamientos son fundamentales para intentar desestabilizar el marco y romper las estructuras de su reiteración.

La filósofa propone su ontología basada en la precariedad para mostrarnos que es posible resistirnos a los presupuestos que operan en los marcos que reproducen un discurso deshumanizante. Para que sea posible una responsabilidad social deben considerarse la relación

entre condiciones y actos. Con esto la pensadora no quiere replicar la falsa creencia en la que se atañe toda la culpa a las condiciones, sino al hecho de reconocer que nuestros actos están condicionados por estructuras más grandes que administran y regulan nuestras formas de vida; por lo tanto, la coacción actúa sobre nosotros al mismo tiempo en el que actuamos, razón por la cual la responsabilidad se encuentra en la articulación de ambas cuestiones.

Por último, expondremos el caso del niño y el joven asesinados en Tibú, Norte de Santander, en el año 2021. La noticia relata el momento en que un niño y un joven intentaban robar un almacén en Tibú, Norte de Santander, Colombia. Ellos no logran llevar a cabo el robo porque los amarran y los “protegen” de quienes los quieren golpear porque la finalidad de los dueños del negocio es esperar a que llegue la autoridad. Sin embargo, en medio del revuelo entran dos personas hasta ahora no identificadas con arma de fuego y sacan al niño y al joven, quienes posteriormente aparecen muertos con letreros en sus pechos que decían “ladrones”.

A partir de lo anterior podemos vislumbrar una respuesta violenta ante la vulnerabilidad de un niño y un joven, a quienes las condiciones sostenedoras de vida digna los excluyeron. Las personas que pertenecen a la comunidad ven al “otro” en este caso el venezolano con su precariedad maximizada como alguien peligroso que atenta contra la libertad de las personas y contra la conservación de la vida. Podríamos pensar en la respuesta a partir del paradigma inmunitario, puesto que, no tiene que ser justo, sino debe estar destinado a proteger el cuerpo social negando los propios rompimientos que generan peligros. De este modo, como decíamos anteriormente bajo la perspectiva de Esposito: la inmunidad se encarga de evitar los riesgos futuros.

Lo que ocurrió con los niños fue una respuesta violenta desmedida, la cual expone la división entre quienes sentirán rabia y temor por esas vidas perdidas y quienes justificaran que no

son dignas de llorarse. Es evidente que hay una negatividad en el supuesto derecho de conservar y proteger la sociedad a partir de la división articulada entre un “nosotros” y los “otros”, la cual refuerza los límites de quienes pertenecen y necesitan protección contra todo “otro” que se presente como un peligro.

Por consiguiente, cuando se establece el exceso de inmunidad en nombre de la seguridad y la protección se crean ámbitos de lo cognoscible que condiciona toda vida, suceso que determina los otros modos de existir por fuera de sí mismo y de lo común. La norma, entonces puede llegar a ser perversa porque está basada en esquemas de inteligibilidad que niega y excluye lo que está por fuera de ella: “las persecuciones raciales se basaron desde siempre en el presupuesto de que la muerte de unos refuerza la vida de otros” (Esposito, 2006, p.11).

Aún con toda la atrocidad de este caso, el actual ministro de educación, Alejandro Gaviria (2021) publicó en su Twitter: “El asesinato de dos jóvenes en Tibú muestra la violencia paramilitar convertida ya en costumbre, legitimada de muchas maneras. Dos vidas segadas que resumen nuestro principal reto del futuro: recuperar la seguridad territorial y generar oportunidades para millones de jóvenes”. Esta respuesta a pesar de no revelar de manera inmediata un discurso de odio, si está velado por la exigencia de una “seguridad territorial”, lo cual refuerza la idea de que vivimos en un país inseguro por dos razones en este caso: la primera, la presencia de venezolanos; la segunda, por la violencia paramilitar.

El sentimiento de inseguridad impide reconocer la vulnerabilidad otorgada por la distribución desigual de las condiciones sostenedoras de la vida. Reconocemos en el cuerpo el punto de partida para pensar la dignidad humana y en estos casos es arrebatada de una manera violenta y desmedida. No bastó con quitarles la vida al niño y al joven, sino que en la acción de

ponerles un letrero después de muertos vislumbra un deseo de humillación en el sentido en que remite a la negación del reconocimiento social de esas vidas perdidas.

Estos comentarios en los que ni siquiera se menciona el nombre de los fallecidos no apelan a la posibilidad de un duelo y no lo hacen porque son existencias que no son dignas de ser lloradas, Butler (2006) manifiesta que estas vidas son eliminadas desde el instante en que parecen vivir en un estado moribundo. Los marcos al funcionar a nivel social y político impiden ver la posibilidad de lamentar esas existencias públicamente, lo que genera prácticas de humillación y deshumanización. La organización de odio alinea el cuerpo del inmigrante con la figura del ladrón y el lenguaje mal usado para cubrir estos casos incitan al odio y a la violencia.

4. Conclusiones

En conclusión, hicimos un pequeño recorrido por la situación que atraviesan los migrantes venezolanos en Colombia bajo la perspectiva de dos grandes obras de Butler, a saber: *Vida precaria* (2006) y *Marcos de guerra* (2010). Tuvimos en cuenta la cualidad performativa que radica en todos los cuerpos y explicamos cómo funciona la materialización de estos, con el objetivo de vislumbrar cómo la existencia no puede pensarse sin esos cuerpos expuestos, vulnerables y entregados a otros desde el momento del nacimiento. A su vez, los cuerpos están cargados de los significantes sociales articuladas a lo largo de la historia; por tal motivo, si bien en los años analizados el asunto de los discursos deshumanizadores o por omisión es dirigido a las personas venezolanas, en otro momento de la historia en que se puede presentar otra crisis pudieron ser los migrantes de otra nacionalidad o, en otro lugar del mundo, los migrantes podríamos ser los colombianos.

Por tal motivo, ontología corporal siempre es una ontología social, estas en su articulación y si llegaran a basarse en la precariedad, permitirían repensar un mundo en el que la violencia

puede disminuirse, este es el propósito de Butler (2010): “afirmar que, si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad, antes tenemos que apoyarnos en una ontología corporal” (p. 15). En este orden de ideas, es la distribución desigual de la precaridad la que nos impulsa a reflexionar sobre la ontología social y las formas en que la precaridad se aplica un marco de reconocibilidad que impide reconocer ciertas vidas.

Por lo anterior, era esencial argumentar cómo para la filósofa operan las normas y dar cuenta que la problemática radica en cómo estas sostenidas en esquemas de inteligibilidad asignan el reconocimiento diferencial de lo humano. Pero al mismo tiempo, las normas posibilitan la reconocibilidad en la medida en que la lógica performativa de la norma indica que su materialización nunca es completa y requiere su reiteración, pero por más intentos que tenga la norma de capturar las vidas siempre hay algo que se le escapa, porque los seres humanos no nos podemos definir como si fuésemos seres completamente terminados, más bien, como indica Blumenberg (2011), solo podemos describir lo humano.

Por esto, la filósofa sigue el rastro de la ética de Lévinas para demostrar que es posible reflexionar sobre los mecanismos dominantes de representación y apuntar a una mirada crítica que no capture los rostros o los borre, para que de esta forma se abra paso a la aprehensión y el reconocimiento de la precariedad del otro y de su dolor.

Comprender que las fronteras siempre son permeables es fundamental para reconocer la pluralidad de los cuerpos a los que siempre estaremos expuestos así no lo queramos, para superar el cisma que divide el “nosotros” de los “otros” debemos movilizarnos hacia la noción de precariedad generalizada. Si la vida de los otros es destruible, la mía también, la destructividad de una vida puede ser maximizada por formas sociales y políticas.

La responsabilidad frente al cisma divisorio no radica en la posibilidad de eliminar el afecto, sino más bien, en considerar la respuesta desde un marco de saber político que cuestione la guerra y la violencia para evitar que actúen sobre los afectos y se vuelva efectiva. La pretensión de enmarcar el marco debe conducir a crear resistencias que amplíen los marcos normativos y un lenguaje público que reconozca el multiculturalismo. Butler (2006) propone nuevas constelaciones para pensar la normatividad que muestren el conflicto para dejar de enmarcar la realidad.

En este orden de ideas, también hablamos del discurso deshumanizador por lo que dice y también por lo que omite, acá nos preguntamos si hay algún modo de romper la continuidad del discurso de odio, pensamos entonces que siempre existe la posibilidad de resignificarnos, tomar nuestros cuerpos y lo que han dicho de ellos para reestructurar nuevos horizontes. Es preciso que las palabras que pretenden herir caigan en un contexto distinto; un ejemplo de esto, son las personas *queer*, quienes le atribuyeron un nuevo significado a la palabra «marica». Esto también puede suceder con los migrantes, aunque estas comunidades al encontrarse en un estado fronterizo se hacen más difícil asumir una agencia para la resignificación.

Por este motivo, necesitamos establecer una cadena de manos para resistirnos y oponernos a repetir las ofensas, así tal vez reducir la xenofobia para que sea posible reivindicar la vulnerabilidad y los derechos de todos apuntando a un mundo en el que sea posible la justicia social. Las fronteras son porosas y siempre estamos en ese vaivén de cruzar los límites. Vivimos en una herida abierta porque habitamos un espacio de conflicto y opresión, hecho que implica tener que enfrentar constantemente las situaciones de exclusión y marginación, vivir en la herida, entonces significa habitar un espacio de vulnerabilidad y de resistencia. Nos quedan algunas dudas que valdría la pena trabajar en otro escrito, ¿cómo cultivar una cultura que reconozca el estado limítrofe?, ¿cómo desestabilizamos y reelaboramos la norma frente aspectos de género o raza?,

¿qué prácticas realizamos para resistirnos a la deshumanización?, ¿cómo reestructurar el discurso para no desrealizar las existencias a partir de este?, ¿sería necesario una censura en las redes sociales para evitar cierto tipo de violencia simbólica?, en otras palabras: ¿cómo hacer permeables las fronteras del mundo?, estos interrogantes quedan abiertos a la reflexión como una muestra de resistencia para mantenernos receptivos respecto a un mundo en el que podamos habitar porque sus fronteras se vuelven franqueables y los sujetos puedan resignificar sus cuerpos.

Referencias Bibliográficas

- Abellón, M. (2020). La concepción posthegeliana del reconocimiento en la filosofía de Judith Butler. *Contrastes*, vol (2). 61-80
- Arendt, H. (1998). *Orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2016). Nosotros, los refugiados en J. Kohn y R. Feldman [Ed's.], *Escritos judíos* (pp. 353- 365). Paidós.
- Arbelaez, F. [pipear83]. (2021, 19 de agosto). *Adelante alcaldesa @ClaudiaLopez. No solo Bogotá sino el país completo apoya la iniciativa*. [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/pipear83/status/1428344815100612616>
- Azaovagh, A. (2014). Judith Butler: La representación desigual de la humanidad en los medios de comunicación. *Cuadernos del Ateneo*, vol (32), 142-155.
- Bárcena, F. (2006). *Hannah Arendt. Una filosofía de la natalidad*. Herder Editorial. <https://www-digitaliapublishing-com.bibliotecavirtual.uis.edu.co/a/61395>
- Barragán, L. (2018). *El gusano*. Bogotá: Ediciones vestigio.
- Blumenberg, H. (2011). X. Cuerpo conciencia y realidad en [Trad.]. *Descripción del ser humano*. Fondo de cultura económica. 491- 579.

Butler, J. (2019). El poder político del duelo público / Entrevistada por Enrique Díaz. Revista de la universidad de México. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/9648a57f-6498-4885-9c63-32d3d3ab8ae4/entrevista-con-judith-butler>

Butler, J. (2017). [Trad.]. *Cuerpos aliados y lucha política*. Paidós.

Butler, J. (1997). [Trad.]. *Lenguaje, poder e identidad*. Editorial Síntesis.

Butler, J. (2002). Los cuerpos que importan. En A. Bixio [Trad.], *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Cultura libre.

Butler, J. (2009). [Trad.]. *Marcos de guerra*. Paidós.

Butler, J. (2006). [Trad.]. *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.

Bush, G. W. (2001, 11 de septiembre). Mensaje del presidente a la nación. Oficina del secretario de prensa. La casa blanca. <https://georgewbush.whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010911-16.es.html>

Cabal, M. [@MariaFdaCabal]. (2022, 12 de junio). *Este video demuestra que el 28 de mayo de 2021, en el barrio Ciudad Jardín de Cali, hubo una toma guerrillera* [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/MariaFdaCabal/status/1536088139978182659>

Cano, L. (2020, 8 de junio). Ser una persona trans en Colombia es una sentencia de muerte [en línea]. <https://pares.com.co/2020/07/08/ser-una-persona-trans-en-colombia-es-una-sentencia-de-muerte/>

Canseco, A. (2018). Matrices y marcos: dos figuras del funcionamiento de las normas en la obra de Judith Butler. *Areté*, vol (1). 125-146.

Chamorro Muñoz, A. N., Suárez Ortiz, G. y Unger Parra, B. (2021). Morir dos veces: injusticia epistémica e identidad de género en Colombia. *Universitas Philosophica*, 38 (77), 15-41. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.ieig

Dahbar, V. (2017). Ontología socio-corporal en la filosofía de Judith Butler. Para volver a pensar la acción política. *Isegoría*, vol (56), 297-318. doi: 10.3989/isegoria.2017.056.15

Díaz, I. (2021). La noción de cuerpo en Judith Butler y Rosi Braidotti.

Praxis Filosófica, vol (53), 225-238. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i53.11526>

Escobar, N. (14 de junio de 2022). Fiscalía imputó cargos contra Andrés Escobar, cuatro civiles y 12 miembros de la Policía. *Asuntos:legales*.

<https://www.asuntoslegales.com.co/actualidad/fiscalia-imputo-cargos-contra-andres-escobar-cuatro-civiles-y-12-miembros-de-la-policia->

Esposito, R. (2006). [Trad.]. Bíos: biopolítica y filosofía. Mutaciones.

Foucault, M. (2000). Clase del 17 de marzo de 1976. En M. Bertani., A, Fontana [Eds.], *Defender la Sociedad* (217-237). Fondo de cultura económica.

Foucault, M. (1992). [Trad.]. Genealogía del racismo. Altamira.

Gaviria, A. [@agaviriau]. El asesinato de dos jóvenes en Tibú muestra la violencia paramilitar convertida ya en costumbre, legitimada de muchas maneras. [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/agaviriau/status/1447350827203575815>

Hobbes, T. (2005). *Leviatan*. Fondo de cultura económica.

Jerade, D. (2016). Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo en Judith Butler. *Open Insight*, vol (11), 119-137.

Koechlin, J. E. y Eguren, J. (2018). El éxodo venezolano: entre el exilio y la emigración. Colección OBIMID Volumen N.o 4

López, C. [@ClaudiaLopez]. *La nacionalidad nada tiene que ver con la criminalidad, pero la impunidad sí incrementa criminalidad e inseguridad*. [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/ClaudiaLopez/status/1428337878514507777>

Plataforma Regional de Coordinación Interagencial para Refugiados e Inmigrantes de Venezuela (2022) Análisis de Necesidades de los Refugiados y Migrantes (RMNA). Disponible en: <https://www.r4v.info/es/document/rmna-2022-analisis-de-necesidades-de-refugiados-y-migrantes>

Preciado, P. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Editorial anagrama.

Puerta, C. (2008). Discurso político y violencia en Colombia. O cómo se construye un enemigo 1949-1980. *Estudios de Derecho*, vol (145), 191-220.

Quinceno, N. (2016). *Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afrotrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia*. Universidad del Rosario.

Ramos, F. (25 de enero de 2023). *El homicidio de Valentina Trespalacios, una DJ de música electrónica de 23 años, conmueve a Colombia*. CNN.

<https://cnnespanol.cnn.com/2023/01/25/valentina-trespalacios-homicidio-dj-electronica-colombia-orix/>

Rivero, P. (2019). Sí, pero no aquí: percepciones de xenofobia y discriminación hacia migrantes de Venezuela en Colombia, Ecuador y Perú. Oxfam Library. Disponible en: <https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/620890/bp-si-pero-no-aqui-251019-es.pdf>

Silva, C. [@CamiloSilvaJ]. (2022, 20 de mayo). “El pueblo votó por el cambio total, y Venezuela dio un gran salto al vacío” [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/CamiloSilvaJ/status/1527823496507703296>

Turkewitz, J. (2022, 7 de octubre). ‘Necesito un futuro para mis hijos’: miles de venezolanos se arriesgan en una selva mortal para llegar a EE. UU. The New York Times. <https://www.nytimes.com/es/2022/10/07/espanol/darien-venezolanos.html?smid=wa-share>

Uribe, M. (2018). *Antropología de la inhumanidad un ensayo interpretativo sobre el dolor en Colombia*. Bogotá. Editorial: Uniandes.

