



REVISTA DEL ÁREA DE CIENCIAS SOCIALES DEL CIFFyH

ISSN 2618-4281 / Nº 6 - Año 2020 / [revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/](http://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/)

ACADEMICUS

## ¿Quién eres? Entre Judith Butler y Edward Said

*Who are you? Between Judith Butler and Edward Said*

**Prof. Sasha Hilas**

*sofihilas@gmail.com*

Universidad Nacional de Córdoba  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Córdoba - Argentina

CORRECCIÓN LITERARIA  
Agostina Bravo

Recibido: 6 de mayo de 2020 / Aprobado para publicación: 26 de mayo de 2020



Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFFyH está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

## Resumen

El siguiente artículo se enmarca en el estudio de mi tesis doctoral, en el Doctorado de Filosofía, sobre la formulación reciente de Judith Butler en torno a una ética de la cohabitación. Uno de los momentos de dicha investigación es la discusión en torno a las normas culturales que delimitan el campo de lo humano. Me refiero a los “marcos de reconocimiento” (Butler, 2010) que operan como recorte de lo real, a partir de los cuales la categoría de lo humano es distribuida diferencialmente. A pesar de que todos seamos vulnerables y necesitemos de instituciones y de otros para subsistir, no todos somos vulnerables del mismo modo. Hay quienes no son consideradas vidas dignas de cuidado y su vida y muerte sucede sin despertar globalmente indignación moral frente a la violencia que sufren. Teniendo en cuenta la cartografía actual de lo humano, el artículo se propone indagar entorno a la lógica de oposición entre Occidente y Oriente Medio en donde las vidas árabes-musulmanas son consideradas menos que humanas y por lo tanto no meritorias. En esta tarea, propongo un diálogo posible entre el filósofo Edward Said y Judith Butler, rescatando del primero su concepto de “orientalismo” (Said, 2008), caro al análisis de los marcos culturales que delimitan la frontera de lo humano.

**Palabras clave:** marco de reconocimiento, orientalismo, cultura.

## Abstract

The following article is framed within the study of my doctoral thesis, in the Doctorate of Philosophy, on the recent formulation of Judith Butler around an ethics of cohabitation. One of the moments of this research is the discussion around the cultural norms that delimit the field of the human. I am referring to the “recognition frames” (Butler, 2010) that operate as a cut of the real, from which the category of human is differentially distributed. Although we are all vulnerable and need institutions and others to survive, not all of us are vulnerable in the same way. There are those who are not considered worthy lives and their life and death happen without globally awakening moral outrage at the violence they suffer. Considering current human cartography, the article sets out to investigate the logic of opposition between the West and the Middle East, where Arab-Muslim lives are considered less than human and therefore not meritorious. In this task, I propose a possible dialogue between the philosopher Edward Said and Judith Butler, recovering from the first his concept of “orientalism” (Said, 2008), important to the analysis of the cultural frames that delimit the border of the human.

**Keywords:** recognition frames, orientalism, culture.

# ¿Quién eres? Entre Judith Butler y Edward Said

## I. Estar enmarcado, ser reconocido

El presente artículo se propone presentar un diálogo posible entre la filósofa norteamericana Judith Butler y el filósofo y crítico literario Edward Said. Este estudio está animado por la cuestión de la gestión y distribución diferencial de la precariedad -*precariousness*- que, aunque dentro de la ontología social y corporal de Butler es una condición ontológica, es maximizada para unos y minimizada para otros. Me refiero a que, en tanto cuerpos, somos vulnerables al daño y al amor, a las pasiones más diversas, a la violencia de otros. Necesitamos redes institucionales y humanas para subsistir y para algo más que eso. Frente a esa realidad aparece otro dato importante: algunas vidas son más estimadas que otras y, por consiguiente, resguardadas y cuidadas. Sus vidas y sus muertes importan. En el mapa geopolítico actual, las muertes por acción de la guerra en Medio Oriente son aceptadas globalmente sin suscitar mayor indignación moral, de modo tal que ni sus vidas ni sus muertes son valoradas públicamente. Intento señalar con esto que no todos tienen el mismo acceso al duelo público, en donde otros que no conocen necesariamente a las víctimas, y que se encuentran lejos de ellas por distancias culturales, lingüísticas y nacionales, que no son sus familiares y amistades directas, pueden responder afectivamente, pueden sentirse tocados por esas muertes. Mi interés aquí es utilizar la noción de “marco de reconocimiento” de Butler en conjunto con la noción de “orientalismo” de Said,<sup>1</sup> para mostrar cómo hay marcos

---

<sup>1</sup> Una de las teorizaciones que Butler toma para su noción de marco es la dupla *ergon/parergon* de Derrida, tomada de *La verdad en pintura* (2005). El vínculo entre ambos términos del binomio está signado por su complementariedad. El *parergon* es aquello que enmarca la obra, enmarca al *ergon*, no limitándose a estar meramente por fuera sino interviniendo en ella. *Parergon* se vuelve un autocomentario de la obra, amenaza con participar de algún modo en el interior, pero sin dejar el terreno del afuera. En este sentido, es tanto parte de la obra como del contexto, de modo tal que los bordes entre *parergon* y *ergon* se borran o, al menos, se tornan difusos. el marco cumple su función

culturales -normas culturales- detrás de la lógica de oposiciones entre Occidente y Oriente Medio, a partir de la cual las vidas árabes-musulmanas son consideradas menos que humanas.

En *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010), Butler ofrece un análisis exhaustivo de las estructuras político-culturales que posibilitaron la aceptación y el apoyo de parte de la sociedad norteamericana a la Guerra de Irak y de la acusación de “apoyo al terrorismo” a la puesta en discusión de la guerra. La autora se propone desentrañar los marcos normativos que regulan los afectos y la distribución de la categoría de humano, a partir del análisis de los “modos culturales de regular nuestras disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre de la violencia selectivo y diferencial” (Butler, 2010: 13). Para empezar, uno de los conceptos claves dentro de la formulación ontológica de Butler es el de reconocimiento que toma a partir de sus estudios tempranos de la obra de Hegel. El “drama del reconocimiento” comienza cuando el yo no puede narrar su origen. Así comprueba “que ese ‘sí mismo’ ya está implicado en una temporalidad social que excede sus propias capacidades narrativas” (Butler, 2009: 19). El sujeto no es autofundante, en la medida en la que no es dueño de sus condiciones de emergencia. En su formación está dada su desposesión: “La razón de ello es que el «yo» no tiene una historia propia que no sea también la historia de una relación –o conjunto de relaciones– con una serie de normas” (Butler, 2009: 19). Somos difusos para nosotros mismos y los otros, al mismo tiempo que ellos lo son para ellos mismos y nosotros, es una experiencia compartida y a la vez distinta e intransferible (Canseco, 2017: 33).

En la escena del reconocimiento ¿qué expropia al sujeto? No sólo su relación con otro. Hay una mediación entre el yo y el otro, y se trata de las normas sociales que posibilitan esa escena. Estamos mediados por estas normas y también constituidos por ellas. En otros términos, no hay un yo sin aquellas normas que lo preceden y exceden. El reconocimiento “no es posible fuera de las prácticas consuetudinarias en las que tiene lugar” (Canseco, 2017: 37). Con relación a esto, no contar con dicho reconocimiento implica no tener lugar dentro del orden social parcial o totalmente. Por ello, somos todos dependientes de reconocimiento y de las formas en las que éste tiene lugar dentro de la sociedad: “Lo que puedo ser, de modo

---

cuando logra *desaparecer*, borrar sus límites, mezclarse con el *ergon*. En efecto, en la conceptualización de los marcos hecha por Butler, éstos se borran u ocultan en la realidad.

muy literal, está restringido de antemano por un régimen de verdad que decide cuáles serán las formas de ser reconocibles y no reconocibles” (Butler, 2009: 37). Nuestra desposesión constitutiva se expresa en que, en cada instancia en la cual ofrecemos el reconocimiento, estamos también vehiculizando -y siendo vehiculizados por- un conjunto de normas que lo delimitan de modo tal que la relación entre el yo y el otro estará siempre mediada -muchas veces, incluso, en carácter de lucha- por las normas. Por ello, la discusión que Butler intenta dar a partir de *Vida precaria* está centrada en la posibilidad de “una apertura crítica a preguntas tales como ¿qué es real? ¿Qué vidas son reales? ¿Cómo podría reconstruirse esa realidad?” (Butler, 2006: 59). Como Butler aclara en múltiples partes de su obra, nuestra relación con las normas de reconocimiento no es definitiva. En cada instancia en la que estas se reiteran aparece también la oportunidad de discutir las y deslegitimarlas, en vistas de crear normas de reconocimiento más amplias y democráticas que posibiliten un mundo más habitable.

Siguiendo a Butler y su concepto de precariedad como condición comúnmente compartida, en tanto cuerpos somos dependientes de y estamos condicionados por un exterior que nos sostiene. No habría vida sin que existieran sostenes tanto humanos como institucionales y ambientales que la garantizaran. En contraste a esta condición compartida, a lo largo del mundo se ve a través de la limitación y violación de derechos básicos, la destrucción sistemática de las condiciones de vida -institucionales, ambientales y humanas-, el encarcelamiento, la tortura y la muerte, formas de maximizar la exposición a la violencia para aquellas poblaciones o partes de la población que han sido previa y sostenidamente marcadas como menos que humanas si no es como amenazas a la vida humana. Se trata de vidas que quedan fuera de los marcos normativos de reconocimiento, formando lo que se denomina “su exterior constitutivo”. En este sentido, la precariedad de estas vidas es tanto una cuestión material como perceptual: es necesario ser inteligido y reconocido como vida valiosa para contar con políticas de cuidado y sostenimiento, y en caso de perderse generar duelos públicos.

Aparece aquí la relación entre la noción de marco y la noción de reconocimiento. El marco aparece al plantear el problema de la reconocibilidad. Una vida tiene que ser inteligible como vida, debe ajustarse a concepciones

determinadas de lo que es ser una vida. Así, no existe ni la vida ni la muerte sin estar en vínculo a una serie de normas que hacen que algunos sean más difícilmente reconocibles que otros. Sin esto, esas vidas que no cuentan dentro del espacio público deberán soportar diferentes formas de violencia institucional, política y militar, y su sufrimiento quedará o bien justificado, o bien silenciado bajo la indiferencia pública. En palabras de Butler: “parte del problema de la vida política contemporánea estriba en que no todo el mundo cuenta como sujeto” (2010: 54). En consecuencia, parte de la materialidad está condicionada por ese mismo orden normativo. Es por esto que Butler dirá al comienzo de *Marcos de guerra* que nuestra capacidad de respuesta afectiva está siempre mediada por “marcos” que brindan interpretaciones de la realidad, creando y sosteniendo determinados sentidos que direccionan nuestra afectividad.

Frente a esto ¿cuáles son las condiciones de producción de los marcos? Ellos sólo pueden circular en virtud de su estructura re-iterable. Su reproducción introduce el riesgo estructural de romper consigo mismo, en la medida en la que el marco entraña una constante ruptura con el contexto de origen. En otros términos, el marco no contiene todo lo que transmite, y se rompe cada vez que intenta dar una organización definitiva de su contenido. En esta posibilidad estructural de fisura Butler ve la posibilidad de la crítica que llamará “enmarcar el marco”. Así, en esas fisuras se pueden abrir otras posibilidades, otros proyectos normativos que circulan como versiones minoritarias de la norma. En virtud de la vulnerabilidad estructural de los marcos es que otras versiones de lo real circulan o están camino a producirse: “algo excede al marco que perturba nuestro sentido de realidad [...] algo ocurre que no se conforma con nuestra establecida comprensión de las cosas” (Butler, 2010: 24). Los marcos fijan una versión de la realidad mediante la cual una determinada versión de lo humano se establece como paradigmática, como lo que contará como humano; en su reverso, dejarán afuera aquello que no queda enmarcado bajo los marcos dominantes, y que por lo tanto no será reconocido por ellos. Al esclarecer estas relaciones se hace posible preguntar por aquello que queda afuera. En la medida en la que delimita lo que contará como humano, el marco se vuelve condición de nuestro sostenimiento. Podríamos decir que no hay humano sin los marcos que delimitan quién cuenta como tal: “la percepción y la política no son más que dos modalidades del mismo proceso por el cual el estatus ontológico de una

determinada población se ve comprometido y suspendido” (Butler, 2010: 51). Es por lo que la autora entiende que la tarea crítica se trata de disputar los límites del reconocimiento humano, de interrogar acerca de quién cuenta y quién no como vida valiosa, y cuáles son los criterios a partir de los cuales se traza esta delimitación.

Si bien la obra *Marcos de guerra* parte de la experiencia de la Guerra de Irak, quisiera reflexionar, de aquí en adelante, sobre un aspecto importante de la ontología de social-corporal que recorre la obra. Este está relacionado con la interdependencia, noción vinculada a la cohabitación que permite revisar de manera crítica las oposiciones entre Occidente y Oriente Medio que son, la mayoría de las veces, el fundamento sobre el cual se construyen las narrativas que justifican la supresión de derechos, la desposesión, las guerras, la violencia y la muerte de poblaciones presuntamente musulmanas tanto en Oriente Próximo como en países occidentales. *Marcos de guerra* permite mostrar cómo se establecen marcos culturales en torno a lo humano para delimitar qué vidas tendrán relevancia en el espacio público, y por lo tanto serán valiosas y cuidadas, y cuáles otras quedarán fuera, a partir de normas de reconocimiento vehiculizadas en arreglo a criterios culturales, espaciales, y temporales. Aunque la violencia quede expuesta en los relatos e imágenes que nos llegan de la guerra, esta está “ya enmarcada”. Se decide qué contará como contenido dentro de la comprensión pública de la violencia, y con ello se pone en cuestión el estatus ontológico de aquellas poblaciones que están en un territorio en conflicto, y que han sido marcadas como no meritorias, prescindibles. Butler entiende que nuestra dimensión afectiva está mediada. Las respuestas afectivas a la violencia normativa “apelan a y realizan ciertos marcos interpretativos” (Butler, 2010: 59). Tanto el acto interpretativo como nuestras respuestas afectivas no son espontáneas, sino que se producen dentro de determinado campo de inteligibilidad, dependen de él. Por supuesto, esto no quiere decir que estén definidas de una vez y para siempre, ya que el marco siempre puede romper consigo mismo al reproducirse. Decidir qué contará como contenido y qué quedará fuera, qué imágenes se mostrarán y cómo, qué relatos se contarán, que vidas serán lloradas, qué nombre sabremos pronunciar, quienes quedarán enmarcados como víctimas y quienes como amenaza a “mi vida” o a la de “mi comunidad” nos lleva a la discusión en torno a las vidas meritorias y al duelo abierto. La cuestión del duelo público abre la pregunta por cuáles vidas son las meritorias y

qué regulación del afecto funciona allí, en donde nuestras respuestas morales están reguladas por marcos interpretativos que pretenden inmunizar los límites del “nosotros”. En *Vida precaria* (2006), Butler advierte que podría establecerse una suerte de “escala de duelos”, al llamar la atención sobre los obituarios como género de escritura. Allí las vidas que desaparecen son humanizadas: cuentan como una vida que valió la pena ser vivida. Sin embargo, las vidas que desaparecen en Medio Oriente por acción del ejército norteamericano no cuentan con el mismo acceso a la aparición pública. Sus nombres y rostros no aparecen, poco podemos llegar a saber sobre su vida personal o profesional, como si no hubiera nada digno de mención y tras su desaparición física fuese imposible rastrear los fragmentos de su vida. Hay aquí marcos culturales que dificultan la aprehensión de la pérdida para aquellos que quedan fuera de los límites culturales de lo humano, haciendo su muerte soportable y, hasta en algunos casos, justificable. Señala la autora:

“¿En qué medida los árabes, en su mayoría practicantes del Islam, caen fuera de lo “humano” tal como ha sido naturalizado en su molde “occidental” por la labor contemporánea del humanismo? ¿Cuáles son los contornos culturales de lo humano que están funcionando aquí? ¿De qué modo nuestros marcos culturales para pensar lo humano ponen límites sobre el tipo de pérdidas que podemos reconocer como una pérdida? [...] si alguien desaparece y esa persona no es nadie, ¿entonces qué y dónde desaparece, y cómo puede tener lugar el duelo?” (Butler, 2006: 59).

Se trata de aquellos que quedan fuera del paradigma de lo humano y que no son considerados parcial o totalmente humanos, y de una realidad que está determinada por marcos culturales que se encargan de realizar esa distinción. Llamar la atención sobre los obituarios es poner sobre la mesa un medio por el cual una vida toma relieve en el espacio público. Siguiendo con algunos planteos de *Vida precaria*, Butler comenta cómo los obituarios de dos familias palestinas asesinadas por el ejército israelí fueron rechazados por *San Francisco Chronicle* bajo la excusa de no querer ofender a nadie (Butler, 2006: 62). Bajos ciertos marcos, la manifestación pública del duelo y de dolor por una pérdida puede resultar ofensivo y contar con una censura explícita. Hay ciertos contornos que dejan a determinadas vidas fuera de las políticas de cuidado y fuera de los discursos públicos con relación a quién cuenta como pérdida para una determinada comunidad. Estamos hablando de cómo

nuestras respuestas afectivas y nuestras reacciones morales están siendo reguladas por marcos normativos de reconocimiento, poniéndonos ante la tarea de comprender cómo lo que sentimos está, de hecho, condicionado.

Qué vidas quedan enmarcadas en un “nosotros”, qué vidas son valiosas y por las cuales me siento afectado moralmente cuando corren peligro o sufren algún tipo de vulnerabilidad, y qué muertes cuentan como pérdidas -algo que hemos perdido, que deja un vacío y hace tambalear nuestra unidad- nos lleva a la pregunta por la responsabilidad, por quiénes me siento responsable y respecto a qué criterios puedo distinguir esa diferencia. El concepto de responsabilidad en el mundo neoliberal adquiere múltiples significados que tienden a abandonar a los sujetos a su suerte apelando a sentidos diversos de la responsabilidad individual y por aquellos que son próximos, quienes conforman el conjunto difuso del “nosotros”. Si nuestras condiciones ontológicas ya ponen a otro en el centro de mi existencia, basar mi sentido de responsabilidad en una comunidad determinada, limitándolo exclusivamente a ella, reafirma la idea de que soy responsable sólo de aquellos que son reconocibles como parecidos a mí, como un yo; atinadamente, Butler se pregunta “¿cuáles son los marcos implícitos cuando ‘reconozco’ a alguien ‘como’ yo?” (Butler, 2010: 61). Como adelantamos, hay normas culturales, espaciales y temporales que funcionan como criterio a la hora de distribuir “diferencialmente” la categoría de humano. Los “otros culturales”, aquellos musulmanes y árabes o quienes puedan serlo, son aquellos que en la distribución global del duelo público son considerados vidas no meritorias; en la medida en la que no comparten rasgos culturales con Occidente, no encajan con el paradigma cultural que sirve como norma para distribuir a la humanidad. La oposición entre Occidente y Oriente Medio está en la base de las narrativas que favorecen la desposesión de aquellas poblaciones musulmanas y árabes. Estas narrativas se cimientan sobre normas culturales bien específicas que ponen a Occidente como lugar y momento específico en donde la humanidad encuentra su mejor desarrollo y progreso. Esto puede verse, por ejemplo, en la intención de Estados Unidos de “llevar la democracia y la libertad” a Afganistán e Irak, muchas veces instrumentalizando incluso las luchas por los derechos y libertades de las mujeres y las minorías sexo-genéricas (Bush, 2001). Las poblaciones mencionadas muchas veces son ubicadas en el terreno de “lo otro”, lo

desconocido, lo primitivo, lo abyecto y lo amenazante. No como vidas vulnerables dignas de cuidado, sino como aquello que vulnera y amenaza la vida.

En la próxima sección me gustaría retomar la idea butleriana de marcos de reconocimiento, vinculados con normas culturales, para pensar la relación existente entre Occidente y Oriente Medio, trayendo a la conversación al pensador Edward Said. Particularmente, subrayando la idea de Oriente Medio como el otro de Occidente, construido y formado por él.

## II. Oriente Medio, el gran otro

Quisiera de manera breve recuperar algunas consideraciones del pensador palestino Edward Said en su obra *Orientalismo*, como una forma de llevar adelante una crítica de los marcos culturales que regulan quién cuenta como humano y bajo qué criterios. En ellas, Said intenta describir y vincular una serie de grandes falacias respecto a Medio Oriente que están en la base no sólo de las actitudes de Occidente en su relación con Oriente, sino de la identidad y la comprensión de Occidente mismo. Estos prejuicios históricos operan como justificación de los intereses coloniales e imperiales de Occidente, siendo la base teórica de la definición de los pueblos y culturas árabes y musulmanes como primitivos, no del todo racionales y, en fin, menos que humanos. La relación histórica entre Occidente y Oriente se basa en catalogar a Oriente en contraposición a los valores e ideales europeos, como una suerte de exterior constitutivo que le ha servido a Occidente para definirse. Oriente no sólo constituye la imagen que Europa necesita para definirse, sino que además es parte de su misma cultura y civilización. El orientalismo constituye una disciplina, una corriente de estudios y documentos que intenta trazar una frontera entre Oriente y Occidente en un vaivén que va desde la ontología, la historia, y los estudios culturales, hasta la biología y un pseudo darwinismo racista y etnocéntrico. El esfuerzo de Said por dar cuenta de toda esta complejidad de discursos sobre Oriente demuestra, en un encuentro inesperado con el pensamiento benjaminiano, que Oriente “es una idea que tiene historia”. Además, esta frontera imaginaria traza la grieta entre un “nosotros” europeo -presuntamente blanco- y un “ellos” no europeo -presuntamente de color-, que parece decirnos algo sobre cómo Occidente entra en

contacto y se relaciona con el *otro*. En otras palabras, *Orientalismo* muestra cómo los relatos hegemónicos sobre Oriente Medio son una invención de Occidente, basados en sus propias representaciones y no en materiales contrastables por estudios históricos y sociológicos; que termina definiendo más a Occidente que a Oriente, en la medida en la que previamente se distingue de un otro que ocupa el lugar de su exterior constitutivo.

Said advierte que el orientalismo comprende un campo de estudio que presupone como base una unidad geográfica, cultural, étnica y lingüística llamada “Oriente”; una imagen homogénea en donde habita “el oriental”. Además de la extensión geográfica donde el orientalismo radicaba su supuesto material de estudio, los orientalistas estaban interesados casi exclusivamente en el Oriente clásico, sin prestar demasiada atención al Oriente moderno, su contemporáneo. Por lo tanto, el material de estudio se reducía a documentos y manuscritos, descartando la experiencia en las culturas y pueblos orientales como parte enriquecedora de sus estudios. La relación entre el orientalista y Oriente era puramente hermenéutica, anulándose una visión de este último como realidad experimentada, sentida, lo que marca una distancia casi infranqueable. Esto los llevaba a formular un conjunto de afirmaciones sobre la “civilización” oriental que luego eran difíciles de contrastar con el Oriente moderno, con su propio contexto y devenir histórico. Estas afirmaciones se elevaban al lugar de verdades indiscutibles, en donde la presencia de un Oriente moderno que no se ajusta a ellas quedaba rotulado como lo decadente y degenerado. Hay una relación interesante entre conocimiento, tiempo y geografía:

“Pero si estamos de acuerdo en que todas las cosas en la historia, como la historia misma, están hechas por el hombre, debemos ser conscientes de hasta qué punto es posible que a muchos objetos, lugares y épocas se les asignen papeles y se les den significados que adquieren una validez objetiva solo después de que se hayan realizado las asignaciones” (Said, 2008: 86).

Este proceso descrito por Said es más recurrente cuando se trata de realidades “extrañas”, en contraste con otras que llama “familiares”. Se generan documentos y conocimiento válido sobre Oriente, a partir de esta dinámica de familiar-extraño. Y continúa sus apreciaciones: “la práctica universal de establecer con la mente un

espacio familiar que es ‘nuestro’ y un espacio no familiar que es el ‘suyo’ en una manera de hacer distinciones geográficas que pueden ser totalmente arbitrarias” (Said, 2008: 87). Las geografías imaginarias funcionan como formas negativas de atribuir(se) identidad, ya no requieren que los “otros” reconozcan estas distinciones y fronteras; éstas se producen sin necesidad de mutuo acuerdo, ya que al trazar las fronteras entre el “nosotros” y los “otros”, estos últimos, su territorio y cultura quedan enmarcados como lo diferente a lo “nuestro”. Esta dinámica de oposición se sostiene gracias a una idea bastante superficial sobre lo que es el “exterior” y el “otro”.

Oriente se convierte así en una serie de trazados, de ideas culturales y religiosas, y de geografías imaginarias que hablan a través de la fantasía occidental. Además, suponen un Occidente que “ha vencido” a ese otro hostil y amenazante que constituye Oriente a quien se le atribuyen “sentimientos de vacío, de pérdida y de desastre” (Said, 2008: 89). Este hablar-a-través-de significa que sin los documentos orientalistas, la voz de Occidente, Oriente constituirá un espacio informe, silencioso y peligroso, extendiéndose más allá de las fronteras de “lo familiar”. Como bien aparece representado al comienzo de Orientalismo con la anécdota de la muchacha egipcia de Flaubert, Occidente “habla por” Oriente, lo traduce, lo vuelve cognoscible y manipulable. Al mismo tiempo éste funda su exterior constitutivo, aquello que ayuda a formar la identidad de Occidente. El marco que recorta a Oriente da forma a la percepción y al contacto que Occidente tiene con él, de modo tal que aquel Este extraño y hermético es reemplazado en su otredad por imágenes y conceptos que lo sitúan dentro de lo no-tan-extraño, cercano a lo familiar. Explicará Said, una categoría intermedia que traduce realidades extrañas como versiones de lo ya conocido. Por eso los estudios orientalistas no tienen como objetivo “conocer a Oriente” sino sólo volverlo asimilable en la medida en la que representa para él una amenaza que hay que controlar. El mundo oriental, y particularmente el islam, irrumpe en el Medioevo europeo como un peligro inminente, teniendo la hegemonía cultural y militar desde la muerte de Mahoma -año 632 d. C.-. Fue una realidad militar y cultural que atravesó gran parte de la historia del continente europeo y asiático y que también se fue fundiendo dentro del tejido que podríamos denominar “histórico-cultural” de occidente (Said, 2008: 93). Oriente se le escapaba de las manos a Occidente, era un misterio extraño del que no se tenía control. El

orientalismo no tenía como objetivo conocer a Oriente: era una forma de convertirlo en algo conocido. La forma de aprehender a este gran otro cultural fue pensarlo y construirlo como una versión fraudulenta y degradada del cristianismo y su cultura.

Muchas de las atribuciones hechas por Occidente a Oriente respecto a sus culturas y religiones responden a la operación de adaptarlas a las exigencias morales occidentales, cristianas, y en las últimas décadas- liberales y “seculares”. La representación de Oriente y sus culturas constituye un círculo cerrado que nunca es contrastado con el exterior, con Oriente vale decir, sino con estudios orientalistas que producen y reproducen prejuicios sobre él:

“En efecto, Oriente (‘allí’, hacia el Este) es corregido e incluso penalizado por encontrarse fuera de las fronteras de la sociedad europea, de ‘nuestro’ mundo; Oriente así se orientaliza, proceso que no solo afecta a Oriente en tanto que provincia del orientalismo, sino que obliga al lector occidental no iniciado a aceptar las codificaciones orientalistas [...] como si fueran el verdadero Oriente. En resumen, la realidad está en función del juicio erudito y no del material en sí mismo, que con el tiempo parece deberle al orientalismo incluso la existencia” (Said, 2008: 102-103).

Así, se producen y refuerzan las categorías que sitúan a Occidente como la civilización, y a Oriente como lugar de vacío y carencia. De esto se sigue que el orientalismo se ha constituido como una autoridad y consenso respecto a Oriente -sobre todo desde el siglo XIX-, formando una manera de ver, entender y adaptarlo. El oriental pertenece a una forma cultural que necesita de la tutela del occidental; si Occidente es la civilización, sólo él conoce lo que significa el autogobierno. En este sentido, las culturas orientales quedan del otro lado de la frontera temporal de lo contemporáneo, perteneciendo al mundo de lo decadente y primitivo, ya que los orientales modernos son leídos como la sombra de las épocas de grandeza que supieron tener en el pasado. Para esta perspectiva, sólo Occidente se desarrolla, progresa, en detrimento de Oriente que carece de capacidad de transformación. Percibiendo su contemporaneidad siempre bajo la rúbrica del “esplendor pasado” y de la decadencia actual, Oriente se vuelve así algún tipo de eternidad sin devenir.

Como su exterior constitutivo, Oriente Medio concommita con Occidente oponiéndose a los ideales que definen a la civilización occidental -según, claro,

Occidente mismo-, tales como libertad, progreso, ciencia y secularismo. El orientalismo como registro que “hace hablar” a Oriente sin necesidad de que Oriente hable, construye lo que será su identidad, sus límites, su geografía, sus valores y su sensibilidad siempre en oposición a Occidente. Pudimos ver hasta aquí cómo el orientalismo se conforma como una perspectiva que está presente aún hoy en los marcos culturales normativos que distribuyen la categoría de humano diferencialmente. En la visión orientalista actual rasgos como el turbante, la barba, el hiyab y el burka son reordenados con cierta independencia a sus complejos significantes culturales propios. Aparecen en el horizonte occidental como símbolos del atraso, la represión y el autoritarismo tanto para quienes supuestamente llevan la democracia y la libertad a países predominantemente musulmanes (Spivak, 1998), como para las feministas que reprodujeron en su activismo y estudios los prejuicios orientalistas (Monhanty, 2008). Estas normas culturales ubican a las poblaciones musulmanas y árabes como las que aún no han alcanzado el paradigma cultural y por lo tanto humano. En consecuencia, su cultura y su vida no tienen el mismo valor que el del occidental, no merece las mismas redes de cuidado y protección.

### III. ¿Quién eres? Consideraciones éticas

Traer a Said al texto es importante principalmente porque su trabajo en *Orientalismo* es ya una crítica a los marcos culturales normativos, y como tal, una mirada crítica capaz de hacer circular otros proyectos de reconocimiento, otras normas minoritarias más amplias -en la medida en la que no hay un “afuera” de las normas desde la mirada de Butler-. Al cepillar la historia a contrapelo, demuestra el carácter de prejuicio e invalidez epistemológica de la perspectiva orientalista, presente, como dijimos, aun hoy, y desmonta los marcos normativos, enmarca el marco. Se ponen en discusión con estos marcos los criterios según los cuales unas poblaciones reciben el cuidado global, mientras que otras son violentadas sin tener mayores repercusiones. Las vidas de los árabes y musulmanes perdidas por la acción de las guerras comenzadas por países del norte global no son dignas de duelo público y permanecen como números en las cifras de “daños colaterales”; por otro

lado, las muertes occidentales por la acción -supuesta o comprobada- del terrorismo suscitan en todo el mundo duelos públicos, obituarios, reconocimientos internacionales y alianzas entre diferentes pueblos con el compromiso de luchar contra la violencia que les puso fin a esas mismas vidas.

En un diálogo posible entre Said y Butler, como el que intenté proponer aquí ¿Por qué el trabajo crítico de enmarcar el marco tiene el potencial de hacer circular otros proyectos de reconocimiento? Porque interroga las normas culturales hegemónicas sobre las cuales están fundamentadas nuestras respuestas afectivas al dolor y sufrimiento de los demás. Estos marcos distribuyen diferencialmente la categoría de humano, regulan nuestras disposiciones afectivas y con ello nuestra capacidad de respuesta. Enmarcarlos permite abrir la pregunta por aquellos por quienes nos sentimos responsables, accediendo a través de ello a nuevos horizontes normativos y éticos (Butler, 2010). Interrogar nuestras respuestas afectivas, cuándo sentimos indignación moral y dolor, y por quiénes, significa hacer tambalear la hegemonía de ciertos marcos culturales hegemónicos que apartan a los otros culturales y los consideran vidas de segunda que no merecen cuidado, protección o reconocimiento. En muchos casos los otros son definidos como menos que humanos, o como aquello que hace peligrar la vida de los occidentales. Este hecho pone sobre la mesa la cuestión de qué vidas y destinos se nos acercan, qué sufrimientos se nos presentan como significativos, y cuáles no.

Aquí hay una particular puesta en juego de las posiciones “familiar” y “desconocido”, lo “próximo” y lo “lejano”. Muchas veces nos llegan imágenes del sufrimiento de quienes son próximos y cercanos, y otras de quienes no tienen lazos culturales, lingüísticos, comunitarios, y nacionales manifiestos con nosotros. Estos destinos se nos presentan cercanos o lejanos, en una administración y regulación de nuestras respuestas afectivas, de nuestra indignación moral frente a la violencia y la vulnerabilidad maximizada sobre otros. La proximidad inesperada a la que estamos sometidos por la interdependencia hace aparecer al otro en el centro de la propia vida, por el cual puede uno ser afectado y requerido éticamente. Las representaciones que nos llegan del dolor y sufrimiento de otros muestran el dinamismo que tiene esta gestión de lo cercano y lo lejano, donde “se nos puede acercar el destino de otros o hacerlo parecer muy lejano, y aun así, los tipos de exigencias éticas que se plantean a través de los medios dependen de esa

reversibilidad de la proximidad y la distancia” (Butler, 2017: 122). En la cartografía global y también en nuestra historia nacional,<sup>2</sup> el otro cultural es el árabe-musulmán, con sus múltiples producciones orientalistas; esos otros se nos presentan lejanos, amenazantes y desconocidos.

Interrogar por quiénes nos sentimos responsables, es discutir qué vulnerabilidades suscitan una respuesta afectiva, a quiénes podemos sentir cercanos. Lejos de poner un punto final a estas cuestiones, quisiera proponer un último apunte que orbita sobre la pregunta o interpelación ética “¿quién eres?”, que conlleva ser solicitado más allá de uno mismo, poniendo en foco la relacionalidad y la proximidad. Esta pregunta debe quedar abierta tomando la forma de una solicitud. Lo más importante son los contactos posibles que quiebran las fronteras que parecen separar lo conocido de lo desconocido, lo reconocible de lo no reconocible. La interrogación puede servir como una impugnación a los marcos temporales que usa la modernidad secular como norma, como paradigma cultural que diferencia entre las vidas meritorias y las no meritorias. El otro cultural hace referencia a una perspectiva cultural sostenida por el prejuicio orientalista, no sólo como si existiese como “una entidad cognoscible e íntegra, sino que también asumen que todo el mundo está de acuerdo acerca de la referencia” (Butler y Athanassiou, 2014: 95). La pregunta “¿quién eres?” puede servir como una doble interrogación, utilizada para quebrar el centro de ese conjunto de presunciones, en la medida en que puede ser dirigida al autodenominado “Occidente” por aquellos que funcionan como sus otros culturales, quienes siempre ocupan el lugar de lo desconocido e irreconocible. Butler ensaya una serie de reformulaciones de la pregunta original “¿Quién eres para construir mi mundo de esta manera?, significando no sólo ‘¿quién te crees que eres?’ sino también ‘¿cómo la articulación de tu propia posición cultural requiere esta orientalización del complejo mundo en el que vivo?’” (2014: 95). Esta pregunta parece tender un puente entre la ética y la política. Vista por Athanassiou y Butler, la cuestión que se abre es “cómo hacer de la ética un camino para abrirse a

---

<sup>2</sup> El 1994, Argentina sufrió el atentado a la AMIA y a la Embajada de Israel, en un contexto político donde, de la mano del gobierno de Menem, Argentina mantenía relaciones estrechas con EEUU. La mayor pista de los responsables apuntó a Irán y al partido del Hezbolá, como pista más legible que prácticamente fue aceptada sin mucha discusión. Aunque la cuestión otro cultural árabe-musulmán parece no tocarnos tan de cerca, las relaciones con EEUU, el ataque con objetivos judíos más grande desde la Segunda Guerra Mundial y la sospecha por el involucramiento de personas orientales no-judías como terroristas, señala un camino para la revisión de nuestra historia reciente en vínculo con las apreciaciones del norte global respecto a las poblaciones musulmanas.

nuevos modos de sociabilidad política” (2014: 93), cómo encontrar nuevas formas políticas que intenten reducir la precaridad y puedan permitir entrever un horizonte de igualdad.

### **Bibliografía**

Bush, G. (2001). *Discurso en el capitolio*. Disponible en: <http://www.filosofia.org/his/20010921.htm>.

Butler, J. (2017). *Cuerpos en alianza y lucha política*. Buenos Aires: Paidós.

----- (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.

----- (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorroutu.

----- (2006). *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

17

---

Butler, J. y Athanasiou, A. (2014). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Canseco, A. B. (2017). *Eroticidades precarias: la ontología corporal de Judith Butler*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.

Derrida, J. (2005). *La verdad en pintura*. Buenos Aires: Paidós.

Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. En: L. Suárez Navaz y A. Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra.

Said, E. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.



Spivak, G. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? En: *Orbis Tertius*, N. 6. En línea: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf).

## **Sobre le autore**

SASHA HILAS es Profesorx de Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía en la misma casa de estudios. Participa como miembrx de diversos equipos de investigación en el CIFYH-UNC desde el año 2016. El área de estudio a la que se dedica actualmente se ubica en los encuentros entre filosofía política contemporánea y ética, los estudios feministas y queer dentro de la corriente del giro afectivo, explorando las modulaciones entre violencia normativa, cohabitación y temporalidad.