

# Cuerpos desgarrados, vidas precarias: violencia, ritualización, performance\*

RODRIGO DÍAZ CRUZ\*\*

## Abstract

TORN UP BODIES, PRECARIOUS LIVES: VIOLENCE, RITUALIZATION, PERFORMANCE. *This work explores the contemporary ritualization of violence: those actions that strategically focus on the dissolution of the symbolic unity of the body, the sight of its disfigurement –as Adriana Cavarero calls it–, whether through vendettas among drug dealers, pornography or international organ trafficking. Such forms of violence constitute performative acts: they create facts and social realities, they produce the enemy and build a fictitious invincibility of power. When we look at the victims instead of looking at the warrior drawing his sword, we change the way we think about life, about political community, the body, violence, pain and all those ideas of boundary that are birth and death. He who names suffering, who appeals the language of pain, is not referring to an internal state of the subject –as a reference– but claiming recognition from the others. Other’s pain is not asking for language’s dwelling, but for the body’s home; other’s pain is not the one we find, but the one that finds us and demands acknowledging our shared vulnerability.*

**Key words:** *body fragmentation, ritualisation of violence, performance, organ trafficking, bio-power*

## Resumen

*Este trabajo explora la ritualización de la violencia contemporánea: esas acciones que focalizan estratégicamente la disolución de la unidad simbólica del cuerpo, el espectáculo de su desfiguración –como la llama Adriana Cavarero–, sea a través de las vendettas entre los narcos, la pornografía, el tráfico transnacional de órganos. Tales formas de violencia constituyen actos performativos: crean hechos y realidades sociales, producen al enemigo, erigen una ficticia invencibilidad del poder. Y cuando desplazamos la atención, no hacia el guerrero que blande la espada, sino hacia las víctimas, cambiamos las formas de pensar la vida, la comunidad política, el cuerpo, la violencia, el dolor y esas nociones límite que son el nacimiento y la muerte. Quien nombra al sufrimiento, quien apela a los lenguajes del dolor, no está señalando un estado interno del sujeto, como si se tratara de un enunciado referencial, antes bien está reclamando reconocimiento del otro. El dolor del otro no pregunta por la morada del lenguaje, sino por la casa del cuerpo; el dolor del otro no es aquel que hallamos, sino el que nos encuentra y demanda reconocimiento en nuestra vulnerabilidad compartida.*

**Palabras clave:** *fragmentación del cuerpo, ritualización de la violencia, performance, tráfico de órganos, bio-poder*

---

\* Artículo recibido el 05/12/13 y aceptado el 22/07/14.

\*\* Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Av. San Rafael Atlixco núm. 186, col. Vicentina, delegación Iztapalapa, 09340, México, D. F. <rdc@xanum.uam.mx>.

## El atentado

**A**mín Jaafari, médico israelí de origen palestino, conversa con sus colegas en la cafetería de un céntrico hospital de Tel Aviv. Está exhausto, acaba de realizar una cirugía. Súbitamente, una explosión hace temblar las paredes del hospital. Algunos se asoman por los ventanales de la cafetería, aún vibrantes, y alcanzan a ver una columna de humo negro que, como un mal presagio, lentamente se espiga. A los pocos minutos la información comienza a llegar, como un rumor incompleto: “fue un carro-bomba”, “una auténtica carnicería”. El director del hospital corrige con el celular pegado en la oreja: “un kamikaze se ha volado en un restaurante. Hay varios muertos y muchos heridos”. Declara situación de crisis. Todos se movilizan. Amín Jaafari no dejará de atender a los heridos hasta bien entrada la noche: cuerpos desmembrados, llenos de cortaduras, con insólitas quemaduras; se acerca a un herido que grita y jadea, ha perdido mucha sangre, tiene el vientre abierto, no cesa de dar puñetazos en el aire –un gesto que acelera la hemorragia–. Mira al médico, saca fuerzas, ¿de dónde?, tal vez de la muerte que lo acecha, y alcanza a gruñir: “me niego a que un árabe me toque. Antes, muerto. Le prohíbo que me ponga la mano encima”. Le escupe. En la barbilla del médico la saliva escurre.

Al fin Amín Jaafari llega a su casa a dormir un rato. El teléfono lo despierta: lo necesitan con urgencia. Sus colegas y amigos del hospital lo esperan ansiosos, en silencio. Alguno le dice: “Tenemos un cadáver y debemos ponerle un nombre. Creemos que se trata de Sihem, tu mujer”. Levantan la sábana ensangrentada. “Siento que me desintegro –se dice el cirujano–; he visto cuerpos mutilados en mi vida, los he remendado por decenas, algunos estaban tan destrozados que resultaba imposible identificarlos, pero los miembros despedazados que tengo aquí sobre esta mesa sobrepasan todo lo concebible. Es el horror [...] Extrañamente ilesa, sobresale la cabeza de Sihem, como si estuviese durmiendo tranquilamente y a punto de abrir los ojos para sonreírme”. Esta escena nos ofrece una lección. Si el *terror* reclama el movimiento y la huida, si hace mover los cuerpos, un terror que es desorden y pánico, el *horror* –el horror que en ese momento sobrecoge al doctor Amín Jaafari– es su opuesto: petrifica, paraliza, deja agarrotado al cuerpo, lo bloquea, una violencia más inaceptable que la propia muerte. “La muerte no ofende la dignidad –ha escrito Adriana Cavarero (2009: 24; véase 19-24)– mientras el cuerpo muerto conserve su unidad simbólica: un semblante *mirable*”. Horrorizado, la nombra, “Sihem”, apenas se escucha –una palabra vacía

que cae sobre la carne despedazada–, y el esposo se desploma, sucumbe en un abismo del que no saldrá ileso. Su sufrimiento apenas comienza, ha entrado en una vorágine, en una espiral de dolor y perplejidad. Trata de poner un poco de orden en su honda aflicción cuando enfrente de él se para el capitán de la policía. Le notifica que “la mujer que se ha volado, la kamikaze, es su mujer: la desmembración del cuerpo presenta las heridas características de los kamikazes integristas”. La voz del capitán se le arroja como una ola oscura que lo deshace. A Amín esto ya le parece un exceso. ¿Quién va a creer esta historia? En realidad Sihem, le contestó, se fue a visitar a su madre al pueblo natal. Debe estar a muchos kilómetros de ahí, viva, a salvo. Sihem no era desde luego esa mujer destrozada que vio en la mesa, cubierta por la sábana. Él lo sabe perfectamente: 15 años ha estado casado con ella, como si no la conociera! Sihem es una mujer educada, sensible, incapaz de ejercer violencia contra nadie, mucho menos colgarse explosivos en el vientre –como si estuviera embarazada– para hacerse estallar en un restaurante repleto de gente.

Cuando niño, le habían enseñado a Amín Jaafari que quien mira el mar da la espalda a las desgracias del mundo. Pocos días después del atentado cometido por Sihem, sentado frente al mar, se tapa la cara y solloza, aúlla, gime como un poseso en medio del estrépito del oleaje. Ha decidido no darle la espalda a los infortunios del mundo, quiere despojarse del velo que le ocultaba la vida fundamentalista y secreta de su mujer. ¿Qué caminos tuvo que recorrer Sihem para verse morir, con la cabeza flotando en el aire, esa mañana, al tiempo que mataba a muchos más. “No hay nada, *absolutamente nada* –le había dicho su padre cuando era estudiante de medicina–, por encima de tu vida... Y tu vida no está por encima de la de los demás”.

Amín comenzó a conocer y a introducirse en las redes del fundamentalismo árabe, que coincidían a veces con las redes de parentesco de su mujer. Por estar espiándolos, lo encierran en un sótano apestoso por seis días para que aprenda a odiar, para que descubra el odio y se aficione a él. Le dice un miliciano: “he querido que comprendas por qué hemos tomado las armas, doctor Jaafari, por qué esos chavales se abalanzan sobre los tanques como si fueran bomboneras, por qué nuestros cementerios están repletos, por qué quiero morir empuñando un arma [...] por qué tu esposa se voló con una bomba en un restaurante [...] Mientras llega el momento de entregar el alma, no piensa uno más que en una cosa: ¿cómo morir con dignidad tras haber vivido *miserable, ciego y desnudo*?” El cirujano está por descubrir la trama en la que

participó su mujer, una trama encabezada por un jeque, un líder religioso que ahora ve salir de la mezquita que rebosa de gente. Los milicianos protegen al líder que sale apresurado, los fieles quieren tocarlo. Un frenesí que cautiva. Delante de la mezquita un coche se detiene chirriando. El líder se mete rápido en su vehículo y agita una mano tras el cristal blindado, mientras sus guardaespaldas se sientan a su lado. Observa el médico cómo un miliciano con su *walkie-talkie* señala febrilmente hacia arriba, otro escruta el cielo con unos prismáticos. La amenaza de un ataque aéreo comienza a circular. La masa de fieles evacua la mezquita a trompicones. Alguien pide calma y grita: “puede ser una falsa alarma”. De pronto algo desgarrar el cielo y resplandece. La onda expansiva del misil golpea a la multitud y al vehículo del jeque, que da un brinco enorme y comienza a arder. “¿Qué está pasando?”, se pregunta el doctor Amín Jaafari: “Una avalancha de polvo y fuego me succiona bruscamente y me catapulta entre mil proyectiles. Tengo la vaga sensación de estar deshilachándome, disolviéndome en la onda expansiva [...] No entiendo por qué nadie se ocupa de mí. Se detienen, me miran y se van. Un anciano se arrodilla ante mí. Evoca el nombre del Señor, posa su mano sobre mi rostro y me cierra los párpados. Todas las luces y ruidos del mundo desaparecen de improviso. Un miedo absoluto se apodera de mí. Un hombre me toma el pulso y deja caer mi mano [...] ‘Éste está listo. No se puede hacer nada por él’. Dos camilleros me levantan, se acerca una ambulancia con las puertas abiertas. Me avientan en medio de otros cadáveres”.

Aunque me he permitido ciertas libertades narrativas, esta historia proviene de la conmovedora novela *El atentado*, de Yasmina Khadra, seudónimo femenino del escritor argelino Mohamed Moulessehouli.<sup>1</sup> Un relato que con sus horrores nos plantea interrogantes y nos confronta con varios desafíos. El primero tiene que ver con el acto mismo de nombrar la violencia, pues éste desde luego no se reduce a una mera dificultad semántica, nos introduce de hecho en arenas y batallas de orden político, legal, cultural, existencial. Quien nombra la violencia profiere un enunciado performativo, esto es, un proyectil verbal –para usar la elocuente descripción de Malinowski (1935: 70)–. Y es que la experiencia de la violencia no puede sino estar atravesada por un marco desde donde se le piensa: qué preguntas pueden plantearse y cuáles no; qué exploración histórica propicia o qué prejuicios y estereotipos retrotrae; qué puede decirse y qué se calla u

oculta. Qué acciones desencadena decir de un atentado que es un acto terrorista, una declaración de guerra o un sacrificio heroico; qué implicaciones jurídicas, políticas, existenciales tiene un ataque donde los explosivos se ocultan en el regazo de una mujer, y cuáles en el que los misiles provienen de un avión militar con cobertura nacional e incluso internacional.

Proyectiles verbales, en efecto, porque cómo sea nombrada la violencia que se ejerce –contra el “eje del mal”, contra los “infeles” o mera *vendetta*– puede despojar a los otros de rostro, o hacer de sus rostros unos símbolos del mal, peligros que acechan, amenazas ubicuas. Y al no tener rostros o al ser rostros abyectos, la violencia se justifica y opera contra sujetos que, se asume, no son reales, vidas negadas, que no merecen duelo alguno, que no deben vivirse: vidas que están en una *condición de espectro* –como señala Judith Butler (2006: 60)–. Los actos de duelo públicamente autorizados, a juicio de la filósofa, establecen y producen las normas que regulan qué muertes valen la pena, qué vidas, en su dignidad, han dejado huellas; y también, por exclusión, cuáles deben ser borradas, no recordadas, cuáles son innombrables. En estos casos –ya sea nombrar la violencia, ya efectuar actos de duelo públicamente autorizados o bien borrar la muerte de esos otros– debe producirse y mantenerse un mínimo de verosimilitud. Recordemos el Aristóteles de la *Poética*: no “decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud”, o bien lo imposible pero verosímil (cit. en Trueba, 2002: 25-26). Con qué héroes se ha identificado a los bomberos neoyorquinos del 11/09, con qué monstruosidades o con qué referencias religiosas, según sea el caso, se ha identificado el atentado de Sihem. Estos actos demandan una enorme *inversión performativa* para sostenerse.

Después de los ataques del 11/09, Bush advirtió que era una declaración de guerra. Sean del bando que sean, las inversiones performativas suelen ser ejecutadas y mantenidas desde el furioso e históricamente seductor horizonte que provee la espada y mirada del guerrero. Es tiempo de modificar y criticar este horizonte, pues cuando desplazamos la atención, ya no hacia el guerrero que blande la espada, sino hacia las víctimas, no sólo cambiamos de paisaje y transformamos una perspectiva, también las formas de pensar la vida, la comunidad política, el cuerpo, la violencia, el dolor y esas nociones límite que son el nacimiento y la muerte. Recorro a un clásico para abundar. En un trabajo publicado de manera póstuma, Victor

<sup>1</sup> Originalmente publicada en 2005. La tradujo al castellano Wenceslao Carlos Lozano para Alianza Editorial en 2006.

Turner escribió que el hombre es un animal *autoperformativo*, un *Homo performans*, pues sus actuaciones en la vida social son, en un sentido, reflexivas, porque al actuar revela su yo, su nosotros, a sí mismo y a otros en la historia, en los procesos y dramas sociales (1987: 81). A través de las *performances* crea su presencia, y ésta es (re)creada y restaurada por otras *performances*. Richard Schechner revitalizó estos argumentos a partir de la categoría de *conducta restaurada* en los siguientes términos: “mi yo comportándose como si fuera alguien más”, o “como si yo estuviera a un lado de mí mismo”, o “como si yo no fuera yo”, al modo en que ocurre con los trances. Pero la conducta “como si fuera alguien más” puede también ser “mi yo en otro estado de sentimiento o existencia”. La conducta restaurada ofrece a los individuos y a los grupos la oportunidad de volver a ser lo que una vez fueron; o incluso, y con más frecuencia, de volver a ser lo que nunca fueron pero quisieron haber sido, o lo que quieren ser (Schechner, 1985: 37-38). La restauración de la conducta, ejercicio performativo, no es ajena a la historia de la filosofía moderna. En algunas de sus notas dominantes se ha empeñado en erigir a su guerrero: un sujeto racional, libre, moralmente responsable, ese yo autónomo, autosuficiente, que tiene fronteras delimitadas con nitidez, una duradera presencia que ha sido (re)creada y restaurada de modo sistemático, un efecto y una forma de operación singular de las posibilidades del *Homo performans*. Ese guerrero que ha emergido de la filosofía ha ignorado la vulnerabilidad humana, ha omitido la interdependencia a la que estamos sujetos desde el nacimiento. Éste es uno de los temas centrales para la construcción de la comunidad política en la obra de Hannah Arendt. Antes que mortales, decía, debemos decirnos *natales*. Mejor: las mujeres y los hombres, aunque debemos morir, no nacimos para ello, sino para comenzar (1974: 21). Hemos entrado al mundo por el nacimiento y éste nos deja una huella: nos incorporamos a una comunidad que está dada de antemano, a una pluralidad de existencias de la que dependemos y que, si hemos de sobrevivir, habrá de ser mínimamente hospitalaria. Al asumirnos genuinamente vulnerables estaremos en mejores condiciones para asumir y recuperar una responsabilidad colectiva por las vidas físicas de los otros. Por ello el nacimiento apunta a un cuerpo vulnerable que, como fenómeno social, está siempre en la esfera pública: “cada uno de nosotros –escribió Butler (2006: 46)– se constituye políticamente en

virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos –lugar de deseo y vulnerabilidad física, lugar público de afirmación y de exposición”. No está de más recordar que el énfasis de Arendt en el nacimiento como una categoría política tiene que ver con su vivencia y análisis del nazismo y de los regímenes totalitarios, donde el “ser humano ha llegado a ser superfluo”, sometido a la disolución, a la demolición. No creo que sea inútil volver a estas reflexiones de Arendt, pues aquello que alguna vez creímos que quedaba detrás de nosotros, que por fin estaba superado –el abuso del mal–, no nos abandona: ocurre reiterada, abierta o embozadamente, en nuestra circunstancia y tiempo.

### El espectáculo de la desfiguración

En *El hombre sin cabeza*, Sergio González Rodríguez nos ofrece esta tétrica imagen de la narcoviencia en nuestro país: si colocáramos una sobre otra las cabezas decapitadas en 2008 alcanzarían la insólita altura del monumento a la Independencia (2009: 49). Cada una de esas cabezas amontonadas tiene su propia historia, acaso imposible de reconstruir: aquella colocada en la cajuela de un carro, ésta aventada a la orilla de una carretera, esa otra escondida en una hielera, aquellas cinco arrojadas a la pista de baile, cuidadosamente desangradas, en una pequeña localidad del norte del país mientras se celebraba un bautizo. En 2012 el ejército encontró en Cadereyta, Nuevo León, 49 cadáveres mutilados y decapitados: ninguno tenía las extremidades inferiores, tampoco las superiores. El vocero de la Secretaría de Seguridad del estado dijo perspicazmente que “ello dificultará su identificación”.<sup>2</sup> Puedo continuar, por desgracia, con la vorágine del horror, pero no es necesario. Me parece que en ésta existe una práctica más o menos compartida, la que llamaré *ritualización de la violencia*. Dado que utilizo el término *ritualización* para un asunto delicado, debo indicar que es una categoría controvertida que requiere alguna precisión.<sup>3</sup>

Fue el antropólogo Max Gluckman quien propuso la aplicación de esta categoría a los comportamientos convencionales y estilizados que segregan o distinguen roles en un sistema jerárquico de posiciones y relaciones. En Gluckman (1962) la ritualización es pertinente para comprender las acciones sociales en las llamadas sociedades simples, pues en ellas, según él, cada individuo desempeña en un pequeño escenario

---

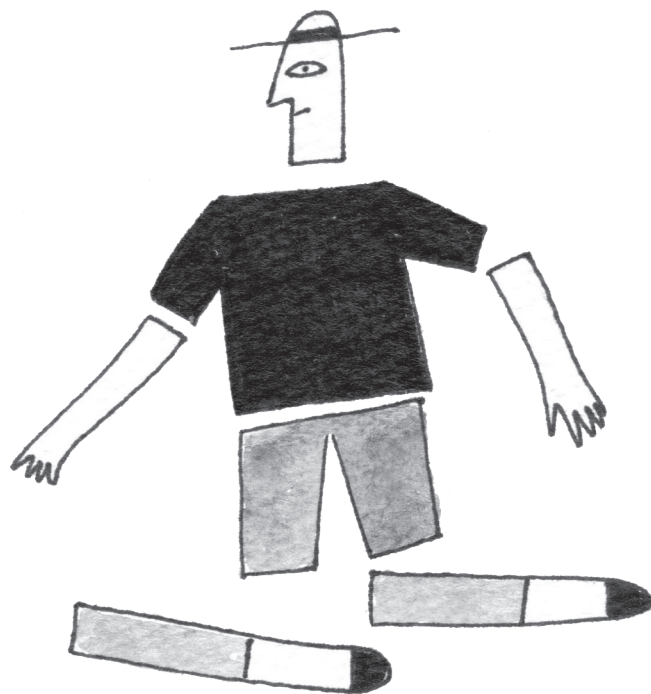
<sup>2</sup> Véase *Proceso*, 13 de mayo de 2012 <<http://www.proceso.com.mx/?p=307395>> [16 de marzo de 2013].

<sup>3</sup> Ritualizamos las conductas crueles y la violencia, como se verá, pero también la compasión, el amor y el erotismo.



la mayoría de sus roles –como padre, ejidatario, mayordomo o líder de una organización política– en asociación estrecha con aquellos con quienes se relaciona –otros padres, ejidatarios, miembros del sistema de cargos o de la organización de la cual es líder–. Para evitar confusiones en torno al carácter de la relación que se despliega, se desarrollan observancias o convenciones culturales para informar y enfatizar si un individuo interactúa con otro bien sea como padre, como ejidatario, como miembro del sistema de cargos o bien de la organización política. Al operar con esta noción, Gluckman subrayó su sesgo normativo, y la ubicó como parte de una estructura regular de estatus, posiciones y roles a desempeñar para el “correcto” funcionamiento de la sociedad, en desmedro de los usos situacionales –no siempre apegados a normas y reglas– de los procesos de ritualización. Sin embargo, la noción es potente y puede extenderse su hondura heurística.

Con Gluckman acepto que las ritualizaciones segregan e integran a los actores humanos en ciertos contextos, es decir, *incluyen* y *excluyen* a los actores respecto de la ejecución de ciertas acciones en situaciones singulares; y en contra de él sostengo que esas ritualizaciones ni son siempre dependientes del desempeño de roles en un sistema jerárquico de posiciones, ni exclusivas de las sociedades simples, pues son por entero pertinentes a las complejas. Atendamos este ejemplo de ritualización corporal. Cuando un chavo banda se tatúa la piel, no sólo está *textualizando* su cuerpo (un cuerpo que se “lee” de distintas formas), también está segregándose tanto de otros chavos banda que no lo han hecho, como de una enormidad de actores que difícilmente lo harían, al tiempo que se integra a una colectividad con la que acaso comparta una constelación de significados, prácticas, discursos, creencias, valores y actitudes, representaciones y autorrepresentaciones, en torno a ese acto simbólico y performativo que lo inviste como un sujeto peculiar. De este modo puedo indicar que las ritualizaciones están configuradas por acciones simbólicas que segregan e integran, que expresan y revelan *algo*, y que las interpretaciones posibles de ese *algo* gestan tensiones, están en conflicto, a debate: para ciertos sectores sociales tal tatuaje no ilustraría más que la descomposición en la que ciertos jóvenes de la sociedad han sucumbido; acaso para el mismo tatuado sea un acto religioso, uno de resistencia y rebelión a las con-



venciones, a la policía, a las instituciones asistenciales, o un acto nihilista.

He escrito “las ritualizaciones están configuradas por acciones simbólicas”, porque quiero hacer hincapié en que ellas no se encuentran aisladas: conforman en realidad redes de acciones en las que intervienen tanto actores humanos como *actores no humanos*.<sup>4</sup> La ritualización demanda a los individuos una mirada a algunos aspectos de la realidad, los focaliza, al tiempo que aísla y excluye otros. Al oponer determinados elementos en una situación dada vincula a otros, exhibe e inhibe rasgos de la vida social, prescribe conductas y torna invisibles o prohíbe otras posibilidades de actuar; devela y revela el valor de aquellos objetos simbólicos significativos para una red de acciones. Sin duda un tatuaje focaliza la atención en ciertos aspectos de una realidad construida, ya sea desde el intenso dolor que implica su inscripción en el cuerpo, ya su exhibición en ciertos contextos. Además puede estar en oposición a otras marcas corporales socialmente aceptadas, como el maquillaje en las mujeres. A su vez, el tatuaje y el maquillaje ponen en

<sup>4</sup> Michel Callon (1995) fue quien propuso esta categoría, en un sentido no determinista, a partir de sus estudios sobre innovación tecnológica. Ese trabajo dio lugar a lo que se conoce como la teoría del actor-red (véase Latour, 2008). Por analogía defiende que los objetos simbólicos no son elementos pasivos en la ritualización, sino constitutivos de ellos.

juego y hacen circular una serie de prácticas e instituciones, de representaciones y autorrepresentaciones que están en competencia. En la ritualización, entendida como red de actores y acciones simbólicas, son tan importantes los actores humanos como los no humanos. Los tatuajes, los anillos matrimoniales, la credencial de membresía al Club de Admiradoras de Luis Miguel, un crucifijo, las sustancias psicotrópicas, alguna ropa, las medicinas del curandero, la bandera, constituyen actores no humanos que están sujetos a densas cargas de prácticas, discursos, creencias, valores, actitudes.

Puedo señalar que la ritualización es sobre todo una forma estratégica de actuar que busca diferenciarse de otras; produce esta diferenciación, este contraste, y está enraizada en el cuerpo, opera sobre el cuerpo, lo manipula, lo transforma, aunque sea de manera fugaz. Distingue, focaliza, privilegia lo que se está haciendo: el proceso de tatuarse tanto como el tatuaje. Por eso la ritualización produce al mismo tiempo a un *actor ritualizado* –humano o no humano– y, en la medida en que integra y excluye, genera una serie de jerarquías, de relaciones de dominación y subordinación, tal vez de resistencia, de contrastes: diferencias. La ritualización, como señaló Catherine Bell (1992: 196-197), forma parte de la producción, negociación y ejercicio de las relaciones de poder.

Lejos estoy de querer trivializar el enorme sufrimiento que acompaña a la violencia contemporánea, pero cuando me refiero a la *ritualización de la violencia* aludo a esas acciones que distinguen y focalizan estratégicamente la disolución de la unidad simbólica del cuerpo, el *espectáculo de su desfiguración* –como la llama Cavarero (2009: 25)–, la fragmentación sistemática del cuerpo. Nos debe interesar ofrecer una mirada que supere la comprensión puramente instrumental de ciertas formas de violencia –donde incluyo la tortura–.<sup>5</sup> Formas de violencia que además son actos performativos: crean hechos y realidades sociales, producen al enemigo, establecen fronteras entre los grupos y erigen una ficticia invencibilidad del poder. Más aún, las víctimas no sólo son tratadas como subhumanos, la práctica de la ritualización los produce. Elaine Scarry (1985: cap. 1) ha señalado que estas modalidades de violencia transforman el dolor en insignia del poder; mejor: son la escenificación del poder. Pero no se trata de indicarlo o mostrarlo sólo a través del dolor físico y el abuso verbal, de la ver-

güenza, la deshonra y la humillación, sino de inscribirlo en los cuerpos, de fragmentarlos –aprovechando su maleabilidad– para erigir el teatro del horror y la crueldad.

En la medida en que están ritualizadas, estas formas de violencia se someten a un tratamiento altamente formal y estilizado; se despliegan en espacios y situaciones creados ex profeso: los cuartos de tortura en Vietnam, Filipinas y Chile eran descritos como salas de teatro o cine (Scarry, 1985). Aquellos que torturan, y recordemos las fotografías exhibidas por los soldados estadounidenses de la prisión iraquí de Abu Ghraib, reciben entrenamiento e instrucciones con un repertorio de técnicas y comportamientos que muestran una dimensión teatral, saturada de una imaginación grotesca.<sup>6</sup> En nuestra circunstancia, Sergio González nos ha señalado que los instrumentos de decapitación –la “cima de lo fragmentario”– suelen evidenciar un regreso a usos premodernos: sables, machetes, la hoz, el torniquete, la navaja, el hilo de cortar. Y, por añadidura, una revitalización y recreación de ciertos ritos sacrificiales en los que el verdugo bebe la sangre de la víctima recién descuartizada, para hacerse más poderoso y al mismo tiempo para protegerse (González Rodríguez, 2009: 90, 93, 128, 135 y 146). Escribí antes que ahí donde “el cuerpo muerto conserva su unidad simbólica, [nos ofrece] un semblante *mirable*”. El efecto de la ritualización de la violencia en cambio nos remite a aquello que es *inmirable*: la demolición de la unidad simbólica del cuerpo, el minucioso resultado de la aplicación de las tecnologías del dolor. Quien nombra al dolor y al sufrimiento, quien apela a los lenguajes del dolor, no está señalando un estado interno del sujeto, como si sólo se tratara de un enunciado referencial, constataivo, antes bien está reclamando reconocimiento del otro. El dolor del otro no pregunta por la morada del lenguaje, por enunciados, sino por la casa del cuerpo; el dolor del otro no es aquel que encontramos, sino el que nos encuentra y nos demanda reconocimiento en nuestra vulnerabilidad compartida:

Cuando reconocemos a otro [ha escrito Butler (2006: 72)] o cuando pedimos que se nos reconozca, no estamos en busca de otro que nos vea tal como somos, como ya somos, como siempre hemos sido, como estábamos constituidos antes del encuentro mismo. En lugar de ello, en el pedido, en la demanda, nos volvemos ya algo nuevo,

---

<sup>5</sup> Tortura viene de la palabra latina *torquere*, torcer, retorcer el cuerpo, hacer “un cuerpo reducido a migajas por el tormentum” (Cavarero, 2009: 61).

<sup>6</sup> Para un análisis de la tortura en Abu Ghraib, véase Binder (2010).

desde el momento en que nos constituimos a causa del llamado [...] 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.

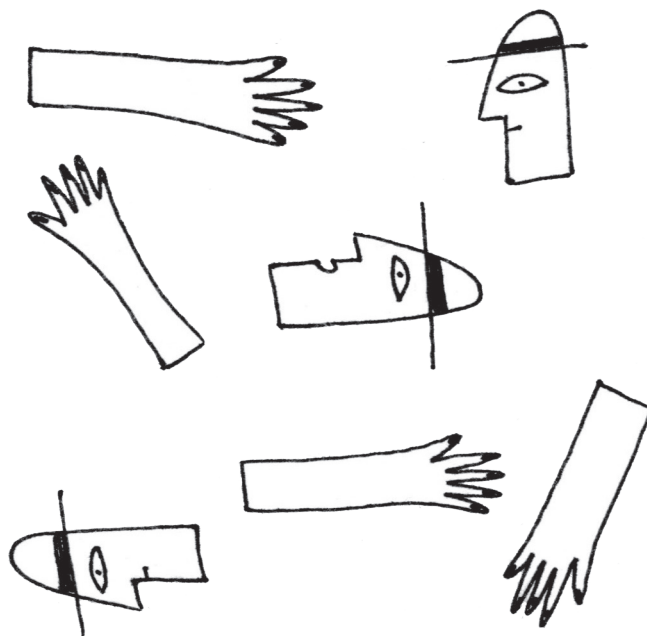
La ritualización de la violencia deshilvana la unidad simbólica del cuerpo, la desgarrar, pero queda claro que no todo acto de fragmentación corporal es efecto de dicha ritualización. En los tres apartados que siguen intentaré mostrar otros modos contemporáneos de fragmentar el cuerpo.

### El biopoder de la pesadez y de la levedad

Entre los siglos XVII y XVIII se conformó, de acuerdo con Michel Foucault, “la era de un bio-poder”, esto es, la organización del poder sobre la vida mediante la disciplina de los cuerpos y la regulación de las poblaciones.<sup>7</sup> Tal vez podamos caracterizar la era de aquel biopoder como la del *biopoder de la pesadez*: propio de una sociedad analógica, mecánica, una sociedad de productos que estaba haciéndose masiva; donde fructifica la imagen del cuerpo como máquina, esto es, un cuerpo funcional tanto en su totalidad como en la integración eficiente de cada una de sus partes. Modificable, sí, pero de acuerdo con ciertas reglas rígidas y limitadas. En cambio somos testigos ahora de la era del *biopoder de la levedad*, y acaso por ello más sutil y eficaz en su operación, en su organización y gestión de la vida: más propia de sociedades postindustriales, digitales, fluidas y flexibles, sociedades de la información, el consumo y el simulacro; donde predomina la imagen del cuerpo fragmentado y fragmentable, transportable –volcar al cerebro en soporte digital–, modelable, intercambiable, un cuerpo que se asume disfuncional, disponible a ser sustituido, completo o por partes; un biopoder que gesta sujetos porosos cuyas fronteras ya no están en la piel, pero que forman parte de bases de datos, sujetos traducidos y reducidos a ser pura información y códigos.

En la biopolítica de la levedad, la representación del cuerpo ya no es el muy aséptico y asexuado del

atlas anatómico, fijo, neutral, nos remite por el contrario a cuerpos ágiles y móviles, adaptables, donde el sistema inmunitario –esa metáfora de la guerra– está llamado a enfrentar un ambiente cada vez más turbulento desde el punto de vista político, bacteriológico y viral. Si en la era del biopoder de la pesadez las intervenciones políticas, jurídicas y administrativas estaban orientadas a la corrección, disciplinamiento y reinserción social de la materialidad oscura de los cuerpos, para hacerlos dóciles, ahora somos testigos de la negación, la represión y aun corrección en efecto de la desviación, pero al nivel de la dotación genética –el alma posmoderna del ser humano–. *Ambas formas del biopoder conviven, no son excluyentes, más aún: se requieren entre sí.* La ritualización de la violencia, tal y como la describí, obedece sobre todo al ejercicio del modelo del biopoder de la pesadez, como sin duda la pornografía.



<sup>7</sup> De la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones, afirma Foucault en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, “se inicia la era de un ‘bio-poder’”, uno de los elementos indispensables en el desarrollo del capitalismo (1977: 169-170) y de los Estados nacionales en cuanto las fuerzas corporales son incrementadas en *términos económicos de utilidad*; pero también son subyugadas en *términos políticos de obediencia* (Sibilia, 2005: 31). Por ello emerge la categoría de *cuerpo dócil* como una fundamental en la analítica de Foucault. El biopoder constituye la entrada de la vida en la historia, el sometimiento de la vida al orden del saber y del poder, al campo de las técnicas políticas: “por primera vez lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir pasa en parte al campo del control del saber y de intervención del poder” (Foucault, 1977: 172).

## La “estética del exceso”:<sup>8</sup> pornografía y el cuerpo en partes

Intentemos una exploración inicial. Apunté que la ritualización de la violencia deshilvana la unidad simbólica del cuerpo, pero también es cierto que no todo acto de fragmentación corporal es consecuencia de dicha ritualización. La pornografía, esa enorme, creciente y exitosa industria cultural, exhibe al cuerpo en partes: éste es el rasgo que le es constitutivo, a pesar de lo cual no se hace inmirable. Antes bien, esa permanente fragmentación del cuerpo que produce la pornografía ha dado lugar a lo que Linda Williams llama *el frenesí de lo visible*; un frenesí articulado con la desmesura y el exceso: alude al sobredimensionamiento con que se exhiben esos fragmentos. Y éstos a su vez están desvinculados del cuerpo, como si tuvieran una suerte de autonomía. El porno ha entretejido de esta manera diversas redes híbridas entre actores humanos (AH) y actores no humanos (ANH; véase *supra* nota 4), y al mismo tiempo procura transgredir otras. Las partes y los fluidos del cuerpo –desmedidas eyaculaciones; enormes penes, pechos y nalgas demasiado inflados– aparecen como ANH que se asocian, que se enrolan, de formas peculiares y diferenciadas ya en el sexo interracial, en las(os) *shemales*, con mujeres embarazadas y adolescentes, en los ejercicios interminables de las masturbaciones. Más aún, tales ANH dejan de integrar o de formar parte de una totalidad: ellos mismos son la totalidad, la arquitectura que se focaliza y que también se ritualiza. La ritualización, apuntaba arriba, produce a un *actor ritualizado* –humano o no humano– y, en la medida en que integra y excluye, genera una serie de jerarquías, de relaciones de dominación y subordinación. Como han señalado Andrés Barba y Javier Montes, esos penes, pechos y nalgas quedan “liberados de su formar parte de algo, se han *desinvertido* del cuerpo que componen para convertirse ellos mismos en un cuerpo completo” (2007: 132).

## Riñones transnacionales y neocolonialismo: el tráfico de órganos

En la década de los cincuenta del siglo pasado se realizaron los primeros trasplantes de órganos. Una de las mayores dificultades médicas consistía en que el órgano del donador encajara o se biointegrara al cuerpo del recipiente, esto es, que no desatara la opo-

sición de su sistema inmunitario. No fue casual que el primer trasplante exitoso de riñón se hiciera entre gemelos idénticos en 1954. Marcel Mauss nunca sospechó que las partes del cuerpo fueran susceptibles de ser objetos de intercambio. Como no todos tenemos un gemelo idéntico, arrancó un programa médico de investigación para desarrollar inmunosupresores. A finales de la década de los setenta y principios de la de los ochenta comenzó a utilizarse con sorprendentes buenos resultados la ciclosporina, un fármaco inmunosupresor, en el trasplante de riñones, corazón, médula ósea, intestinos, pulmón, páncreas y piel (Lock y Nguyen, 2010: 230 y ss.). Desde entonces la tecnología de los trasplantes se ha desarrollado y expandido de forma notable. Con fines analíticos me interesa explorar la práctica de los trasplantes de órganos a la luz de la teoría del actor-red (en adelante TAR).

Sucintamente, la premisa nuclear de la TAR radica en dejar de exiliar a los objetos de las prácticas humanas en general, y de las científico-tecnológicas o tecnocientíficas en particular. Ellos son tan constitutivos de la vida humana como los propios actores y acciones humanas. Ésta es, a mi juicio, una valiosa lección que vale la pena indagar y esclarecer. No deja de ser curioso que algunos de los feroces críticos –y por otras razones *justos* críticos– de la TAR (como Kreimer, 1999; Broncano, 2000, y Kukla, 2000) desconsideren este punto de partida básico: cómo incluir a los objetos en la comprensión de la vida humana y su evolución. Así, la vida humana y su evolución, para la TAR, ha estado configurada por intercambios, asociaciones, desplazamientos, enrolamientos, transformaciones y ligas entre los actores humanos (AH) y los no humanos (ANH). No es casual, en consecuencia, que Bruno Latour –su más conspicuo defensor– recurra en diversas ocasiones, para ilustrar con justicia estas interrelaciones entre AH y ANH, no sólo a la historia de la ciencia y la tecnología, sino también a prácticas de las sociedades simples o “primitivas”, donde los ANH están estrechamente imbricados con los sujetos y comunidades. Para comprender este ir y venir entre unos y otros, para dar cuenta de la naturaleza híbrida del hombre, la TAR se apoya en la noción de red: “más moldeable que la noción de sistema, más histórica que la noción de estructura, más empírica que la noción de complejidad, la idea de red es el hilo de Ariadna de estas historias entretejidas” (Latour, 1993: 14).

Las redes de actores o los colectivos suponen ligas, intercambios, asociaciones, desplazamientos, enrolamientos y transformaciones continuas entre los AH y

<sup>8</sup> La categoría *estética del exceso* se la debo a Héctor Guillén (2013).

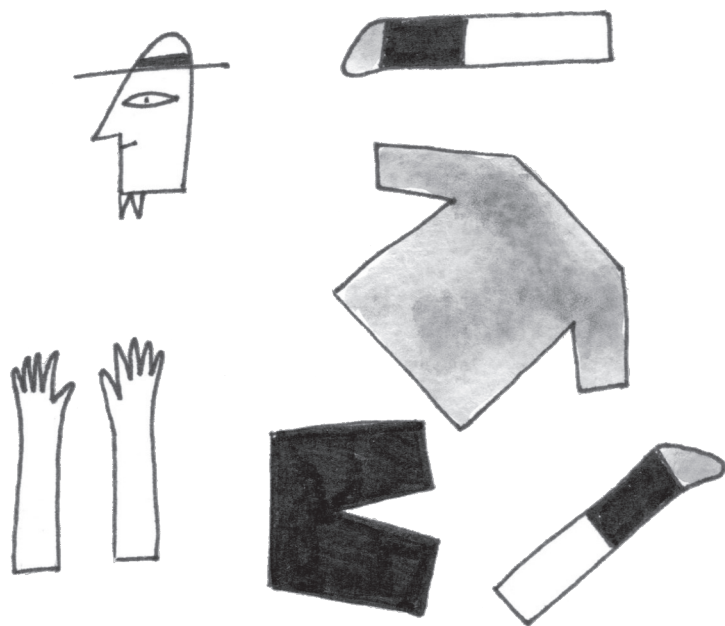


los ANH. Con otras palabras, en contraste con las reflexiones de los científicos sociales, que cuando hablan de redes las reducen a redes de relaciones sociales entre sujetos, grupos, partidos o naciones –siempre productos sociales–, Latour propone que las redes de actores por definición son híbridas. (Cabe aquí una aclaración: en sus obras, Latour ha preferido utilizar el término de *actante*, tomado de la semiótica, por el de actor; asimismo ha ido sustituyendo el de red por el de colectivo.<sup>9</sup>) Si seguimos con detalle lo que hacen los científicos e ingenieros nos percataremos de que hay un trabajo de *proliferación*: un “conjunto de prácticas [que] crea, por ‘traducción’, mezclas entre géneros de seres enteramente nuevos, híbridos de la naturaleza y de la cultura [...] conjunto de prácticas que he llamado redes” (Latour, 1993: 25). La historia de la especie humana es la historia de tal trabajo de proliferación, desde el uso de huesos de animales para golpear y sojuzgar al otro, y por tanto su transformación y desplazamiento, el enrolamiento de dichos huesos-armas en una red, hasta las naves espaciales (como lo ilustra la célebre película de Stanley Kubrick). Sin embargo, continúa Latour, la modernidad se ha empeñado, en contra de la proliferación, en hacer un trabajo de *purificación*: crear dos zonas ontológicas por completo diferenciadas, por un lado la de los seres

humanos, por el otro la de los no humanos; una notable distinción entre un sujeto cognoscente y un objeto inerte, desprovisto de voluntad y prejuicios, en espera de ser conocido porque siempre ha estado ahí, en el mundo de la naturaleza. A este trabajo de purificación, de organizar la separación y distinción entre naturaleza y sociedad, la denomina la “Constitución moderna” (Latour, 1993: 30), una constitución que ignora que vivimos en comunidades donde los lazos sociales se establecen por medio de los objetos fabricados en laboratorios –donde *laboratorio* alude al espacio de trabajo de proliferación en el que los ANH son transformados, desplazados, insertados en nuevas o viejas redes con asociaciones inéditas, sean ellos terrones de tierra para medir su composición, microbios, pilas eléctricas, carabelas o bombas de aire; y en las sociedades “premodernas”, los puercos, gallinas, ganado, objetos rituales y sagrados, donde el trabajo de proliferación es más evidente–. Pero es evidente no porque sea ahí más transparente u observable, sino porque los científicos sociales han indagado a las sociedades premodernas y producido una enorme masa de material etnográfico sin presuponer la “constitución moderna”; más todavía, parten de la idea de que en dichas sociedades está presente el “encantamiento” con el mundo (en oposición al acto de purificación, el desencantamiento que insta la modernidad).

En consecuencia, existe una asimetría al estudiar a las sociedades premodernas y modernas, a pesar del intenso trabajo de proliferación en ambas; de aquí la relevancia de indagar las prácticas en los laboratorios tecnocientíficos como si el investigador fuera un antropólogo de visita en una cultura premoderna (Latour y Woolgar, 1986). La diferencia entre las sociedades premodernas y las modernas no consiste, entonces, según la TAR, en que éstas sean más objetivas, realistas, eficientes y racionales que aquéllas, sino que las redes o colectivos de las modernas

... traducen, entrecruzan, enrolan y movilizan más elementos, y en que esos elementos se hallan más íntimamente conectados, más finamente entretnejidos en la tramazón social que los elementos de la primera [...] el adjetivo *moderno* no define una *mayor distancia* entre la sociedad y la tecnología ni su mutua alienación, sino una más profunda *intimidad*, una más intrincada trabazón entre ambas [Latour, 2001: 234].



<sup>9</sup> Sobre todo en *La esperanza de Pandora* (2001 en español y 1999 en el original en inglés). La noción de *actante* sirve “para denominar al participante (persona, animal o cosa) en un acto, tanto si lo ejecuta como si sufre pasivamente sus consecuencias” (Beristáin, 1994: 18 y ss.). Las modificaciones no se limitan a estos dos conceptos. La TAR siempre está proponiendo nuevos o resignificando viejas nociones; por ello no es casual que incluso tengan varios trabajos con glosario o vocabulario (véase al final de Latour, 2001, o bien Akrich y Latour, 1994).

Tal vez por esto la proliferación de ANH y AH en la modernidad –desplazándose y transformándose continuamente– sea mucho mayor, y de manera paradójica también sea sustantivamente mayor el esfuerzo de purificación; mientras que es la imposibilidad de cambiar el orden social sin modificar el orden natural, y viceversa, lo que ha obligado a los premodernos a la mayor prudencia.

El poder de la ciencia, de la tecnología y la sociedad, así concebidas, como entidades más o menos autónomas, operaron sobre tales hipótesis. De este modo surgió la *hybris*, la “invencibilidad de los modernos”, como la llama Latour (1993: 63 y ss.), y su liberación de las restricciones que podían limitar su expansión –y respecto a los trasplantes de órganos ya se verá cómo se han disuelto dichas restricciones–. Contradictoriamente, ahí donde los modernos condenaron a los premodernos por mezclar las cosas con los humanos, su invencibilidad y su expansión radicó en conformar precisamente redes híbridas, colectivos poderosos que mezclan a los ANH con los AH en una escala jamás vista en la historia de la humanidad –y, cabría agregar, no sin ironía, en la historia de la no humanidad (véase Latour, s. f.)–. En una magnitud de la cual no hay registro en la historia de la humanidad, según nos lo ilustran los viajes transnacionales de los riñones –que hoy cruzan aduanas, legal e ilegalmente, de los países del sur hacia los hospitales del norte.

La incorporación o enrolamiento de ese destacado ANH –la ciclosporina– en una red biomédica que se gestaba desde la década de los cincuenta del siglo xx, hizo que casi cualquier persona, *en principio*, fuera un donante o receptor de riñón.<sup>10</sup> No obstante, en la práctica de la tecnología del trasplante, Europa, Estados Unidos, Canadá, Australia, Japón y otros países son del todo dependientes de las donaciones voluntarias, cada vez menores,<sup>11</sup> o del acceso a órganos que, en el discurso biomédico, se han de conseguir como una mercancía global escasa (Lock y Nguyen, 2010). Para decirlo sin eufemismos, los grupos con más recursos tienen un apetito creciente y voraz por los cuerpos ajenos, mejor: por los cuerpos ajenos *en partes*. Órganos que acompañan a los flujos del capital y la tecnología médica en una economía global –donde el turismo del trasplante se ha generalizado–. Por ello podemos hablar de naciones donantes de órganos

*versus* naciones receptoras de órganos. A partir de la consolidación de esa red biomédica, los discursos bioéticos están saturados de términos y argumentos en torno al altruismo, la autonomía, el bien común y el lenguaje de los derechos. Empero, como lo advirtió la antropóloga hindú Veena Das (2000), esos discursos y ese lenguaje enmascaran una política de la violencia y del sufrimiento que se evidencia con la búsqueda y obtención de órganos humanos, en particular ahí donde son mayores las desigualdades, donde la idea de vender una parte prescindible del propio cuerpo se asimila y pronto parece natural, donde el soborno y la corrupción son parte de la vida pública y de ciertos círculos gubernamentales. Conoce bien Veena Das lo que señala, pues la venta de órganos fue prohibida en India en 1994; no obstante, a pesar de las regulaciones, a partir de ese año el tráfico ilegal de órganos tuvo un incremento exponencial.

La venta y tráfico de órganos nos regresa al problema de qué vidas cuentan como vidas y qué es lo que hace que una vida valga la pena, puesto que por un lado están los enfermos que merecen ser recipientes de órganos, y por otro los no pacientes, sanos, con exceso de órganos, pero invisibles, que se ven obligados a ceder pedazos de su vida. Invisibles sociales, sí, ya que una vez que cedan el órgano, el riñón por ejemplo,<sup>12</sup> comenzarán a ser pacientes no susceptibles de recibir atención médica y mucho menos órganos. En cambio, el discurso altruista y el lenguaje de los derechos están sustentados en una episteme neoliberal, un individualismo radical en el que conceptos jurídicos como el sujeto individual autónomo, la noción de igualdad de oportunidades, la libertad, la expansión de derechos, la ciudadanía médica y el derecho que tiene el paciente a elegir se han convertido al final en árbitros y criterios de decisión de una ética biomédica. Una ética que acaso forme parte del capitalismo *gore*. Sayak Valencia Triana apunta que éste se refiere al

derramamiento de sangre explícito e injustificado, al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con la precarización económica, el crimen organizado, la construcción binaria del género y los usos predatorios de los cuerpos [...] a una economía sacrificial de la muerte [2012: 84 y 89].

<sup>10</sup> Si bien todavía hoy la compatibilidad del grupo sanguíneo sigue siendo central.

<sup>11</sup> “Cada vez menores”, en efecto, porque los posibles receptores de órganos, sobre todo de riñones, se resisten a que sus familiares se sometan a un peligro y cirugía de esa naturaleza.

<sup>12</sup> Junto al riñón, el lóbulo de un pulmón y una parte del hígado son los órganos más demandados en el mercado biomédico (Scheper-Hughes, 2005: 206).

Nancy Scheper-Hughes con todo tino ha escrito que:

los argumentos bio-éticos sobre el derecho a vender un órgano u otra parte del cuerpo están basados en nociones euro-americanas sobre el contrato y la elección individual. Esto crea la apariencia de una elección ética –por ejemplo el derecho a comprar un riñón– en un contexto que intrínsecamente no es ético (Scheper-Hughes, 2002: 31, y 2005: 199 y 230).

Una ética en la que salvar, prolongar o mejorar a toda costa una vida humana inhibe toda pregunta moral; una ética en la que a los traficantes de órganos y los cirujanos –en los países recipientes y en aquellos donadores– rarísimamente son perseguidos y procesados; una ética en la que se obtienen tejidos humanos sin consentimiento de los cadáveres no reclamados en las morgues, hospitales y cárceles, o bien de los muertos torturados en las dictaduras. Una bioética, en fin, sometida al mercado médico que silencia la vida de quienes han tenido que ceder un riñón, por alrededor de mil dólares, para pagar deudas o para salir de un apuro económico; que oculta sus padecimientos y las consecuencias de su desalojo: dolor crónico, desempleo, aislamiento social, estigma, problemas psicológicos graves, sentimientos negativos hacia sí mismo, hacia los médicos y receptores de órganos. Cuerpos agrietados, fracturados, vidas precarias. Requerimos una reflexión ética que entienda al cuerpo como un don, al nacimiento como un comienzo, al dolor y sufrimiento como una petición de reconocimiento, que haga de la vulnerabilidad, la de todos nosotros, un punto de partida. Una ética para estos tiempos de la tecnociencia que conciba la honda unidad simbólica del cuerpo humano.

### Culpa, perdón, duelo

Es una imagen elocuente, sobrecogedora. Quien observe la fotografía difícilmente podrá eludir el tenso silencio que transmite, apenas roto –se adivina– por el susurrar del helado viento y el clic de las cámaras que registran el acto. Vestido con un abrigo negro, el canciller alemán Willy Brandt está hincado frente al monumento erigido en honor a los caídos del levantamiento del *ghetto* judío en 1943. Es diciembre de 1970 en Varsovia. Detrás de él, en pie, funcionarios, militares y reporteros observan atónitos el imprevisto arrodillarse con el que el líder de la entonces República Federal de Alemania pedía perdón al pueblo polaco por el terrible sufrimiento colectivo, por el inefable horror que el nazismo le había provocado du-



rante seis años. No se pronunció palabra alguna. Fue la primera representación pública de culpa, de culpa y de contrición nacional, que no causó oposición en Alemania, en la Alemania de posguerra que se había resistido a recuperar y debatir la persecución y asesinato en masa de la población judía. Ese monumento en Varsovia fue testigo de una doble exposición: del cuerpo agobiado y tembloroso de Willy Brandt, quien había escapado de la persecución nazi durante la Segunda Guerra Mundial, y del cuerpo del canciller que en ese momento representaba a Alemania. Del desdoblamiento de estos *dos cuerpos*, tomo el término a Ernst Kantorowicz (1985), surge la fuerza performativa de la histórica genuflexión; una fuerza que retrotrajo en ese momento la presencia de realidades y experiencias suficientemente vívidas como para conmover, persuadir, transformar. Un acto performativo que focalizó la atrocidad provocada, al tiempo que reconocía culpas, expresaba arrepentimiento, pedía perdón por un pasado que tal vez era imperdonable. Una señal de duelo, reconocida de manera pública, que admitió el horror infringido, y al hacerlo restituyó la unidad simbólica del cuerpo de los caídos, de los inermes, casi 30 años después. Intentó restituir el



valor de esas vidas que se perdieron. Con su acto, Willy Brandt nos enseñó que el dolor del otro no es aquel que encontramos, sino el que nos encuentra y el que solicita reconocimiento en nuestra vulnerabilidad compartida. Su ejecución ilustró el *orden convencional* al que se ajustaba –el acto de hincarse tiene en Occidente su propia densidad histórica, sus significados y connotaciones religiosas, su excepcionalidad corporal–, y al mismo tiempo abrió la posibilidad de inscribir *otros órdenes*.

De súbito, el acto del canciller introdujo una discontinuidad, una ruptura, posibilitó una transformación: a partir de éste los alemanes comenzaron a debatir, en la arena pública, lo ocurrido, los horrores de su pasado reciente, un pasado que sin embargo no cesaba de pasar.<sup>13</sup> Por ello, la imagen es una suerte de síntoma, una aparición: interrumpió el curso normal de las cosas y de sus representaciones. Esa grieta abierta en el tiempo nos permite retomar el interrogante que Jörn Rüsen se planteaba en un inquietante ensayo: “¿puede mejorar el ayer?”. El ayer será mejor siempre y cuando, añade el filósofo alemán, narrar lo que ocurrió, nombrarlo, hacerlo visible, se convierta en motivo de acción para su opuesto, es decir, para impulsar la generación de sentido que el trauma, el dolor y el sufrimiento han sustraído y perturbado, para propiciar que las narrativas históricas susciten juicios morales reflexivos y críticos, para gestar, en suma, un futuro distinto (2003: 480, 496-497). De aquí que el tema del *trauma* deba ser, agrega Rüsen, un problema fundamental de la ciencia y el pensamiento históricos:

con esta categoría, la interpretación histórica se convierte en la asimilación de lo absurdo. Nosotros, siendo los posteriores, asimilamos el absurdo que experimentaron los muertos o que ellos mismos generaron y nos heredaron, hacia la perspectiva de un futuro no-realizado de nuestro propio presente... [2003: 496].

Con el transcurrir de los años esa imagen de Varsovia, ese verosímil y eficaz acto performativo, se ha convertido en emblema de conciliación y búsqueda de conciliación en las relaciones interétnicas o internacionales marcadas por la violencia colectiva y por la ritualización de la violencia. Las masacres en Ruanda y la antigua Yugoslavia no sólo recuerdan al Holocausto, a destiempo reclaman el gesto corporal –culpa, arrepentimiento, perdón, duelo; una repetición que

sería no obstante distinta– del canciller alemán: *asimilar el absurdo*. Traer a colación el pasado, actualizar las experiencias vividas en éste –que son habituales en la vida ritual y ceremonial, como la que realizara Brandt–, nos remite a una memoria, a un montaje del tiempo. Este voltear al origen que muchos actos performativos suponen es *repetición* y *novedad*, porque abre la posibilidad de inscribir otro orden; es *ruptura* y *supervivencia* de actos que se celebraron en el pasado. Con su acto de culpa, arrepentimiento, duelo y perdón –en ese frío diciembre de 1970, en Varsovia, ante el monumento erigido en honor a los caídos durante el levantamiento del *ghetto* judío en 1943–, el canciller alemán interpeló al futuro.

## Bibliografía

- AKRICH, MADELEINE Y BRUNO LATOUR  
1994 “A Summary of a Convenient Vocabulary for the Semiotics of Human and Nonhuman Assemblies”, en Wiebe Bijker y John Law (eds.), *Shaping Technology/Building Society*, The MIT Press, Cambridge, pp. 259-264.
- ARENDRT, HANNAH  
1974 *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona.
- BARBA, ANDRÉS Y JAVIER MONTES  
2007 *La ceremonia del porno*, Anagrama, Barcelona.
- BELL, CATHERINE  
1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Nueva York/Oxford.
- BERISTÁIN, HELENA  
1994 *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México.
- BINDER, WERNER  
2010 “Ritual Dynamics of Torture. The Performance of Violence and Humiliation at the Abu Ghraib Prison”, en Axel Michaels (ed.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual, vol. III: State, Power, and Violence*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 75-104.
- BRONCANO, FERNANDO  
2000 *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*, Paidós/Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.
- BUTLER, JUDITH  
2006 *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires.
- CALLON, MICHEL  
1995 “Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de St. Brieuç”, en Juan Lorenzo Iranzo *et al.*, *Sociología de la ciencia y la tecnología*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- CAVARERO, ADRIANA  
2009 *Horrorismo. Nombrando a la violencia contemporánea*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I), Barcelona.

<sup>13</sup> Me he basado, para esta exposición, en Rauer (2006), si bien no comparto del todo su análisis.



- DAS, VEENA  
2000 "The Practice of Organ Transplants: Networks, Documents, Translations", en Margaret Lock, Allan Young y Alberto Cambrosio (eds.), *Living and Working with the New Medical Technologies: Intersections of Inquiry*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 263-287.
- DIDI-HUBERMAN, GEORGES  
2006 *Ante el tiempo*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.
- FOUCAULT, MICHEL  
1977 *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, México.
- GLUCKMAN, MAX  
1962 "Les rites de passage", en Max Gluckman (ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester, pp. 1-52.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, SERGIO  
2009 *El hombre sin cabeza*, Anagrama, Barcelona.
- GUILLÉN, HÉCTOR DANIEL  
2013 "Desnudando al porno. Controversias en torno a la comercialización del sexo a través del proceso de producción de pornografía amateur: la editorial Matlarock en México", tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-I, México.
- KANTOROWICZ, ERNST  
1985 *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza Editorial, Madrid.
- KHADRA, YASMINA  
2006 *El atentado*, Alianza Editorial, Madrid.
- KREIMER, PABLO  
1999 *De probetas, computadoras y ratones. La construcción de una mirada sociológica sobre la ciencia*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- KUKLA, ANDRÉ  
2000 *Social Constructivism and the Philosophy of Science*, Routledge, Londres/Nueva York.
- LATOUR, BRUNO  
1993 *Nunca hemos sido modernos*, Debate, Madrid.  
2001 *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Gedisa, Barcelona.  
2008 *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Manantial, Buenos Aires.  
s. f. "Dadme un laboratorio y levantaré el mundo" <<http://www.campus-oei.org/salactsi/latour.htm>> [13 de enero de 2001]. [Originalmente publicado en K. Knorr-Cetina y M. Mulkey (eds.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*, Sage, Londres, 1983, pp. 141-170.]
- LATOUR, BRUNO Y STEVE WOOLGAR  
1986 *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*, Alianza Editorial, Madrid.
- LOCK, MARGARET Y VINH-KIM NGUYEN  
2010 *An Anthropology of Biomedicine*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- MALINOWSKI, BRONISLAW  
1935 *Coral Gardens and Their Magic, vol. 2: The Language of Magic and Gardening*, George Allen y Unwin, Londres.
- RAUER, VALENTIN  
2006 "Symbols in action: Willy Brandt's kneefall at the Warsaw Memorial", en Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen y Jason L. Mast (eds.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 257-282.
- RÜSEN, JÖRN  
2003 "¿Puede mejorar el ayer? Sobre la transformación del pasado en historia", en Gustavo Leyva (coord.), *Política, identidad y narración*, Miguel Ángel Porrúa/UAM-I/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, pp. 477-501.
- SCARRY, ELAINE  
1985 *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, Nueva York/Oxford.
- SCHECHNER, RICHARD  
1985 *Between Theater and Anthropology*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- SCHEPER-HUGHES, NANCY  
2002 "Commodity Fetishism in Organs Trafficking", en Nancy Schepher-Hughes y Loïc Wacquant (eds.), *Commodifying Bodies*, Sage, Londres/Thousand Oaks, pp. 31-62.  
2005 "El comercio infame: capitalismo milenarista, valores humanos y justicia global en el tráfico de órganos", en *Revista de Antropología Social*, núm. 14, pp. 195-236.
- SIBILIA, PAULA  
2005 *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- TRUEBA, CARMEN  
2002 "Ética y tragedia en Aristóteles", tesis de doctorado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- TURNER, VICTOR  
1987 *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, Nueva York.
- VALENCIA TRIANA, SAYAK  
2012 "Capitalismo Gore y necropolítica en México contemporáneo", en *Relaciones Internacionales*, núm. 19, pp. 83-102.