

Marcas metonímicas en lxs cuerpxs: cómo reflexionar en torno a la relación entre antisemitismo, violencia de género y las posibilidades emancipatorias

Bárbara Bilbao¹ María de la Victoria Pardo²

Resumen

El siguiente trabajo se propone indagar acerca de los modos en que comprendemos lxs cuerpxs atravesados por violencias físicas y simbólicas derivadas de discriminaciones específicas y premeditadas.

Entendemos que las formas demarcatorias violentas que atraviesan lxs cuerpxs operan de un mismo modo simbólico en sujetos estigmatizados por su condición de “minoridad”, “subalternidad”, “opresión” u “oposicionalidad”.

Se pretende analizar cómo los dichos y los actos antisemitas subjetivan violentamente a lo que podríamos nombrar/decir como “judíos”, “judaísmo” o “comunidad judía”.

Asimismo creemos que la violencia de género (en sus múltiples formas y variables) opera en el mismo orden de sentidos que el antisemitismo, no sólo marcando el cuerpo de las mujeres, sino también arquetipando y estereotipando simbolismos patriarcales de disposición de esos cuerpos.

El antisemitismo y la violencia de género constituyen un problema transversal socio-histórico configurando marcas a través del tiempo y aconteciendo en espacios heterogéneos.

Es por ello que analizar la relación de un tipo de violencia específico sobre un grupo determinado implica, también, pensar su horizonte emancipatorio: ¿De qué modo se conforman movimientos o formas de accionar divergentes, resistenciales, políticamente liberadoras?

Palabras clave: violencia física y simbólica; violencia de género; simbolismos patriarcales

¹ Bárbara Bilbao es Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Quilmes. Becaria de CONICET.

² María de la Victoria Pardo es Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Quilmes. Becaria de investigación por la Universidad Nacional de Quilmes.

Marcas metonímicas en lxs cuerpxs: cómo reflexionar en torno a la relación entre antisemitismo, violencia de género y las posibilidades emancipatorias³

Palabras preliminares (o un intento de ello)

Inspirándonos en la cita de Proudhon sobre la característica fecunda de lo inesperado, retomamos una experiencia artística a modo introductorio-sorpresivo-reflexivo:

En 1974 la artista Marina Abramovich realizó una performance denominada *72 objetos (72 objects)*. El objeto de estudio de sus acciones artísticas reside en observar y analizar el comportamiento humano ante ciertas circunstancias. La performance implicaba que la artista se iba a quedar inmóvil durante una cierta cantidad de horas y frente a ella, en una mesa, se colocaron 72 objetos de cualidades heterogéneas. Se invitaba a los espectadores a que intervinieran el cuerpo de Abramovich, quien debía estar parada sin reaccionar ante la situación. En un video realizado actualmente por el Instituto Marina Abramovich, ella explica que fue “una de las piezas más extremas, donde empujó su cuerpo hasta los límites”. Explica que su interés reside en cómo funcionan las energías corporales. Los espectadores actuarían activamente sobre el cuerpo de Abramovich. Al comienzo no hubo demasiadas personas que actuaran, según documenta la artista; sin embargo, a medida que se iban arriesgando a exponer sus deseos frente a los demás, no sólo aumentaba la interacción, sino que también aumentaban las formas y grados de violencia sobre el cuerpo de ella. Cortaron su ropa, escribieron sobre su piel, realizaron lastimaduras en algunas partes de su cuerpo, la movieron de un lado a otro; un espectador apuntó un arma hacia ella y otro se la quitó.

Podríamos pensar que la posibilidad de accionar sobre el cuerpo de otro u otra ser humano/a que se mantiene pasivo ante dicha situación permite, por un lado que quien actúa elija o no tener el poder sobre los cuerpos ajenos, es decir: poder cortarlos, moverlos, usarlos, pintarlos, apuntarlos; y por otro lado objetualizarlos, convertir al ser humano no-reaccionario en una cosa. Colocando a lxs otrxs como cosas se degrada su condición de humanidad y es menos amoral realizar vejámenes sobre ellxs. Lo no esperable es que Abramovich reaccione. Hay una performance que tiene reglas: ella no reaccionará ante ninguna circunstancia; hay un tiempo previamente determinado para la pieza; no hay roles sociales preestablecidos en el marco del acto. Los roles sociales se reconfiguran dentro de la Institución museo (en la cual se realizó la performance): el espectador también crea la obra y la artista es en parte la obra en sí. Pero lo que debería centrar nuestra atención, es ¿los roles de poder, en la posibilidad de oprimir a un/x otrx, se resignifican y construyen en situaciones en la cual lxs cuerpxs son usables?

Esta apertura casi anecdótica sobre una performance realizada hace cuarenta años, no pretende distraer la atención del lector; muy por el contrario, propone que nos preguntemos por las razones que germinan la idea de sentirse posibilitados a agredir un cuerpo. Al fin y al cabo, siempre se puede elegir.

I

“La verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría medios-fin cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro

³ Mencionamos desde el título que hemos utilizado a lo largo de todo el escrito diferentes modismos y neologismos lingüísticos para referirnos a ciertas palabras asociadas directamente a las personas y que han sido normativamente tipificadas desde el lenguaje desde una perspectiva que no contempla las diferencias de género, etnia, clase, raza. Creemos importante, desde una perspectiva crítica, visibilizar que si deseamos revertir la desigualdad, el lenguaje es una de las herramientas que debemos transformar. Porque de eso se trata también “el giro lingüístico” que se asentó fuertemente a partir de los años sesenta en Francia.

de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo” (Hannah Arendt, “Sobre la violencia”, pp. 10).

“La fecundidad de lo inesperado excede con mucho a la prudencia del estadista” (Proudhon)

Para poder hablar de la violencia y de las marcas que de ella se pueden derivar en los seres humanos, nos es imprescindible decir que si estamos aquí escribiendo sobre estos temas no es solamente porque nos preocupan, sino también porque creemos imprescindible ser parte del proceso de desmitificación, desnaturalización y anomia que provoca la configuración del sentido común respecto de estos temas. Hablamos desde el lugar de la experiencia corporal, además de poder hablar de lxs otros y otras, porque también configuramos un “nosotras” en la escritura, como mujeres, como escritoras, como comunicadoras, como oprimidas.

Creemos que la forma en que, en general, se abordan las categorías como “violencia”, “género”, “judeofobia” no convoca la posibilidad de analizar e interpretar, sino mas bien, a garantizar de que ello esté ahí presente en términos de “deuda” por la carga simbólica que tienen estas palabras. Pensamos que es un error atribuir a un problema social trasversal a la vida, características estigmatizantes, incluso desde el lugar de la visibilización. Porque ciertas visibilizaciones de estos problemas no configuran un universo de problematización; es decir, se hacen visibles como “deuda”, pero la pregunta sería: ¿de qué modo un problema social es una deuda?. Un problema social genera conflictos, rupturas, disyunciones, tensiones. Un problema social conforma un conjunto de acontecimientos sociales que provocan ciertos dispositivos de comportamiento en las personas. Esos dispositivos no son naturales, son una edificación específica de cómo nuestros cuerpos deben moverse, deben decir, deben oír. Para Hannah Arendt los acontecimientos, por definición, son hechos que interrumpen el proceso rutinario y los procesos rutinarios; sólo en un mundo en el que nada de importancia sucediera podrían llegar a ser ciertas las predicciones de los futurólogos. Las previsiones del futuro no son nada más que proyecciones de procesos y procedimientos automáticos presentes que sería probable que sucediera si los hombres no actuaran y si no ocurriera nada inesperado; cada acción, para bien y para mal, y cada accidente necesariamente destruyen toda la trampa en cuyo marco se mueve la predicción y encuentra su prueba (Arendt 2006: 10). En este sentido, vemos que las categorías que en principio nombramos exceden su lugar de categoría estática definida en su especificidad porque la atribución del sentido de la categoría se construye en función de su agenciamiento, de su “en contexto” a partir del acontecimiento del que forma parte.

Analizar es construir un agenciamiento que permite generar herramientas de interpretación de la realidad social en la que circulamos. El “cuerpo de las mujeres” es un problema social por cómo se edifica cotidianamente en el capitalismo en sus múltiples expresiones. Pero un cuerpo de mujer no es igual a otro por su agenciamiento. No desea como otro porque forma parte de una conjunción de acontecimientos que lo atraviesan. Y aquí aparece todo un problema porque hay un universo de pensadores y de literatura que ha conversado extensamente sobre la condición de los cuerpos y la condición de la mujer. Nos interesa particularmente traer a este trabajo los aportes de De Beauvoir, Friedman, Fromm, Wolf y Arendt porque aparece una tercer categoría que es la de “persona”. Las reflexiones en torno al “ser persona” convocan a resignificar el ser mujer y el ser judío también. Nos preguntamos, quizás desde una perspectiva arendtiana, respecto de lo extremo como malignidad y lo radical como bondad, si las características sobre la mujer o el judío no están directamente relacionadas con el “sustraerle” su condición como “personas” y, desde ese lugar, atribuirles marcas como estigmas en el cuerpo y en su historia que habilitan desigualdad y discriminación respecto de lo normativizado al “ser persona”. El conjunto de autores que citamos más arriba han analizado extensamente e intensamente la idea de que aquellos sujetos salidos de la norma hetero-patriarcal-religiosa-médica son “víctimas” (pensamos, también, en las discusiones de nombrarlos nosotras mismas como “víctimas”) de mecanismos de violencia, exclusión, discriminación social. De acuerdo con esto, pensamos que en

un sistema como el capitalismo que se ocupa de generar instancias de reproducción y repetición de mercancías y simbolismos hegemónicos y dominantes, estas violencias se provocarían desde el Estado, las instituciones y, también, en todas las esferas restantes de la vida. Cuando nos referimos a las esferas restantes de la vida, estamos pensando en la cotidianeidad de la mirada, de la lectura, de atravesar espacios de interacción y encuentro, de una plaza, de una obra de arte, de un decir, de un chiste o de un lapsus.

La atribución ligada a los discursos normativizados también refiere a nuestras lecturas ligadas a la idea de cómo las subjetividades se construyen de un modo situado desde la perspectiva de Brubaker el cual nos permite pensar cómo esos cuerpos son también subjetividades situadas en lugares, no-lugares, en una multiplicidad de lugares “posibles” de ser imaginados para nuestra observación. Nos preguntamos acerca de las prácticas de esos cuerpos por fuera de los lugares normativizados donde estarían situados. ¿Dónde las prácticas corporales de las subjetividades cohercionadas, oprimidas nos otorgan mayor densidad para poder explicarlas? El cuerpo de la mujer no es lo mismo que el cuerpo de la persona porque su cuerpo sólo tiene densidad para el capitalismo en la medida en que su carga siga siendo codificada por el “ser femenino” dominante, no deconstruido, no decodificado. Sin embargo, para nuestra mirada, influenciada por una perspectiva emancipatoria, esos cuerpos configuran densidad para nuestro análisis a medida que conforman un agenciamiento ligado al “deseo”, ligado a los conjuntos, al estado de las cosas, a los enunciados (y miramos como también miraría el deseo Deleuze, no como una función del “ello” individual sino como una multiplicidad). Esas corporalidades de mujeres, corporalidades devenidas personas mientras logran liberarse de la carga y la marca simbólica de la hegemonía normativa, del control desmedido de los dispositivos de poder, convocan a describirlos densamente (Geertz) cuando pasan del ser individual a su colectivización. Cuando la idea de “otra” se convierte en un “nosotras”. Y no sólo eso, cuando el nosotras está acompañado del “nosotras personas”.

II

Nos interesa también decir que este trabajo se escribe entre dos personas no exentas de sus historias, de sus subjetividades, de sus fragmentaciones. Escribimos entre dos como un agenciamiento deleuzeano: cuerpos-estados de cosas-dos cabezas-dos caballos. Escribimos entre dos connotando sentidos múltiples, no fijos. Creemos en las relaciones sociales de la escritura. En que todo registro de lo decible es un registro de lo múltiple y que también es una forma de resistencia frente a la violencia simbólica del escribir desde el lugar de lo individual. Porque la conjunción de ideas es un ejercicio que evidencia la multiplicidad y es de resistencia. Que puede dialogar perfectamente con el discurso académico porque su carga teórica sigue estando, pero que mantiene su posición crítica respecto de los cánones de la potencia que tenemos de hacer audibles nuestras ideas. Deleuze decía que “desear” es construir un agenciamiento, construir un conjunto, el conjunto de una falda y una camisa, de un rayo de sol, de una calle, el agenciamiento del cuerpo de la mujer, de un paisaje, de un color, etc. Construir una región es realmente “agenciar”. El deseo trae constructivismo: el agenciamiento del escribir en conjunto. Hay agenciamiento de uno sólo y hay agenciamiento de a dos en la escritura. El registro del conjunto es algo que pasa entre las dos subjetividades, subjetividades de dos mujeres que escriben sobre la potencia, sobre la posibilidad de ser persona emancipada, respecto de un sinfín de relatos ideologizados que dicen que eso es imposible. Pensamos en nuestras propias diferencias de potencialidades para que no suceda que nuestras ideas se ubiquen una debajo de la otra, sino que conformen enunciados, estados de enunciados. Y para eso, hacen falta dos niveles. Cuando eso sucede, pasa algo como un relámpago, o un rayo que pertenece enteramente al campo del “deseo”. Es construir, que vayamos construyendo todas las palabras de conjunto. Siguiendo a Deleuze, él dice que cuando una persona dice “yo deseo esto” simplemente está construyendo un agenciamiento. Si deseamos esto es porque éramos necesarias las dos para la escritura de este texto, de este ensayo. En ese agenciamiento para poder “decir” se necesita una concepción constructivista, deconstructivista del “deseo” de ambas. Insistimos entonces

que el psicoanálisis freudiano clásico en donde el “deseo” es el “ello” ubicado en el inconsciente nos es insuficiente para describir esta experiencia. Para Deleuze el psicoanálisis habla del deseo como los sacerdotes: siempre desde una gran queja. Y, en ese sentido, nosotras preferimos hablar del deseo como un modo emancipatorio de dar a conocer nuestras reflexiones sobre los temas que nos convocan, que nos preguntan, que nos interpelan el cuerpo.

En el caso de las narrativas feministas, por ejemplo, ellas dan cuenta de un manual de interpretaciones que se orientan en la manera de dar sentido a sus experiencias. Para ello es necesario situar las narrativas en sus contextos y en sus conjuntos. Decimos también que basta es la literatura que nos convoca a hablar de “lo femenino”, “ser feminista”, “feminismo en la Argentina”, “feminismo y política”. Que los libros de Leonor Calvera en 1990 y de María Elena Oddone en 2001 son bisagra para pensar la historia de las narrativas feministas. Es desde allí donde nosotras pudimos leer: “devenir persona por encima de nuestra condición sexual” o “esas son todas las grandes del feminismo”. Leer es también preguntar ¿por qué? ¿quiénes son? ¿cómo llegaron a esos enunciados?. Magui Bellori, Marta Fontela, Alicia D´Amico, Gloria Bonder, Sara Torres, Eva Giberti. Detrás de estos nombres hay una multiplicidad de experiencias deseantes, experiencias que enfrentaron las marcas de la hegemonía, experiencias que hacen visible sus marcas y la resignificación de las mismas emancipatoriamente. Pierre Bourdieu decía “...la subversión politique présuppose une subversión cognitive, une conversion de la vision du monde”⁴. Pensamos los feminismos como mujeres posibles haya en el mundo. Porque no hay una sola forma de pensar o reflexionar el feminismo. Son deidades. El feminismo es la misma multiplicidad porque lo pensamos como mirada del mundo, pensamos que el feminismo se construye subjetivamente en el cuerpo de mujeres y varones. Es una aventura colectiva desde la mirada de la teórica punk francesa Virgine Despentes. ¿Qué es ser feminista? Luego del malestar, aparece la rebeldía. Esto implica que el “ser feminista” es un estado de cosas, que lo que nos estamos preguntando es en el “devenir feminista”, “devenir en el feminismo”. Pensamos entonces en las películas de la cineasta argentina feminista María Luisa Bemberg: “De eso no se habla”, “Yo, la peor de todas”, “Miss Mary”, “Camila”, “Señora de nadie”. De cómo el cine de una mujer que devenida en feminista configura una narrativa particular en el cine de la década del 60 y 70 en la Argentina. Qué desafía los confines de un lugar que no estaba preparado aún para esos enunciados. Porque el androcentrismo también funciona en el arte como en el Estado, la escuela, los medios masivos, la Iglesia. El arte como institución también elabora discursos androcéntricos. ¿Quiénes son las artistas mujeres/personas/feministas, dónde están historizadas como trascendencia?. Como la categoría de conciencia no es suficiente para definir todas estas multiplicidades, en los feminismos se pensaron formas del decirnos a nuestros devenires mujeres, personas emancipadas de las marcas estigmatizantes del “ser femenino” del “ser mujer”: “concienciación”⁵ fue el neologismo que incorporó la Unión Feminista Argentina en las narratividades. Esa forma de pensar el devenir es configurar una multiplicidad, un agenciamiento en las narratividades.

III

Si bien pueden parecer que nos asilamos bajo la heterogeneidad, proponemos pensar las problemáticas desde las palabras de Anne-Marie de Vilaine: "antisemitismo y misoginia a menudo van juntos. Suele darse el mismo destino al judío y a lo femenino en el pensamiento y el lenguaje, y la suerte corrida por los judíos y las mujeres en la Historia presenta muchas analogías. Algo del ser humano es perseguido, negado, rechazado por el Hombre mismo" (de Vilaine, Faye; 2005). El estigma social es una construcción sociocultural. Una de las definiciones planteadas por Irving Goffman indica que pueden

⁴ “... La subversión política presupone la subversión cognitiva, una conversión de la visión del mundo.”

⁵ Derivado del inglés consciousness-raising y que no tenía traducción en el castellano

existir tres tipos de estigmas, uno de ellos relacionados a lo tribal, racial o religioso. A través de la historia humana, los judíos han sido separados de los demás (se ha inventado el gueto como una espacialidad distinta); han sido estereotipados con características físicas específicas (señalando las particularidades de sus narices, por ejemplo); han sido señalados como parte de una conspiración mundial para dominar el mundo; han sido encerrados nuevamente, esta vez en el siglo XX, pero en barracas ubicadas en campos de concentración. Todos estos procesos fueron compartidos con otras minorías oprimidas: las mujeres, los negros, los gitanos, los homosexuales. Atraviesan lxs cuerpxs. Son problemas que construyen reflexiones solidarias. Consideramos prudente sumar las palabras de un astrofísico contemporáneo llamado Neil deGrasse Tyson, quien en una charla en la cual compartía la mesa con una científica y con un científico, respondió una pregunta del público ¿por qué hay pocas mujeres en la ciencia?⁶. DeGrasse responde “nunca fui mujer, pero toda la vida fui negro” y en todo proceso formativo de grado y universitario las *fuerzas sociales* empujan para que uno siga el camino arquetípicamente esperado según sus características previamente estereotipadas: mujer blanca, negra, asiática, pobre, lesbiana; varón blanco, negro, gay, latino; judío, budista, protestante, umbanda; y la lista podría seguir con una amplitud de variables. No pretendemos abarcar todas las posibilidades, sino dos: la misoginia y la judeofobia.

IV

Durante 1935 en el congreso del partido nacionalsocialista (NSDAP) se aprobaron dos leyes: la *Ley para la protección de la sangre alemana y del honor alemán* y la *Ley de la ciudadanía del Reich*. Estos escritos indicaban la evidente búsqueda de segregación de judíos, gitanos o negros, por un lado; y la nulidad del derecho político de algunos ciudadanos, que por el estigma vertido sobre ellos no podrían ser parte del Reich.

En el primer caso, se prohibía el matrimonio entre judíos y no judíos, así como las relaciones sexuales extramatrimoniales entre ellos. También se aplicaba a los matrimonios entre alemanes y gitanos o negros. Mientras que en el segundo caso, ningún ciudadano judío o con dos abuelos judíos podía ser ciudadano del Reich. Tampoco podrían cumplir funciones públicas y perdían el derecho a voto en asuntos públicos.

Este ejemplo legal indica las marcas invisibles que se realizaban a algunxs seres humanos en Alemania en los años ya consagrados del nazismo, antes de que sus procedimientos fueran más sofisticados en relación a las construcciones gigantescas para el aniquilamiento masivo.

Antes de llegar a la instancia conocida de los campos de concentración como Auschwitz – Birkenau, en los cuales había más de dos cámaras de gas y cuya tecnología había sido perfeccionada y documentada con el paso del tiempo; se desarrollaron otros tipos de procesos estigmatizantes, otras marcas metonímicas, pequeñas, invisibles, simbólicas, que lograron borrar a sujetxs de la cotidianeidad de pueblos, ciudades, escuelas, para localizarlos en guetos o barracas o fosas comunes.

La condición de estas personas se centraba en ser omitidas de las calles, de las escuelas, de los comercios, de su propia vida. Omisión de vida. No escribimos sobre ellxs, para recordarlos. No escribimos sobre ellxs sólo para cuenta de la presencia de una ausencia (Lefebvre, 1983), de la huella que han dejado conociendo sus nombres o no. Mencionado en la base de datos del Holocausto (Shoá) del Yad Vashem⁷ o no. No importa si los conocemos(imos) porque aquí proponemos atravesarnos entre todes, inclusive con aquellos que no están, que han sido invisibilizados por fuerzas sociales

⁶ Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=qeJHe491BDY>

⁷ Yad Vashem fue establecido en 1953 como centro mundial de documentación, investigación, educación y conmemoración del Holocausto (Shoá). Está ubicado en Israel. Allí se encuentra radicado el proyecto Base de datos de víctimas del Holocausto cuyo objetivo es recopilar toda la información posible acerca de las víctimas, a partir del esfuerzo y aporte de familiares, amigos y conocidos.

determinadas y organizadas, sistematizando el mal en formas de máquinas y en forma de lenguaje. El lenguaje, las palabras que usamos inclusive aquí en forma escrita o al hablar ante otros, fue una herramienta que ¡vaya paradoja!- permitió silenciar de manera desmedida. El lenguaje construye, deconstruye y destruye. Tiene la permeabilidad de ser la herramienta creadora de mitos y “verdades”, estigmas y deidades. Foucault menciona que en su investigación acerca del *cómo* del poder, cómo delimita derechos y legalidad, por un lado, y cómo construye y legitima “verdades”, por otro (Foucault: 1976).

Al pensar del problema del odio hacia lo judío, la negritud, la mujer, los gitanos: el otro, la otra, los otros; nos encontramos con ambas cuestiones; sin embargo aquí quisieramos retomando la idea de construcción de “verdades” y pensar en el lenguaje como indicador de ellas. El uso de la herramienta del lenguaje como contenedor de significaciones que arquetipan estereotipos ha sido utilizado, en más de una ocasión, tanto para no nombrar aquello que es lo-posiblemente-peligroso o lo tabú; como para despersonalizar a algún grupo social. Cuando hablamos de despersonalizar, intentamos construir una circularidad textual con las primeras líneas aquí desarrolladas, es decir que intentamos dejar claro que no considerar a alguien como persona permite ejercer violencia sobre *les cuerpos*.

En los campos de concentración las palabras toman otros roles. Al referirnos específicamente a los *lagers* nazis nos encontramos con dos usos para la palabra: un uso que sistematizaba el registro de las actividades, las raciones de comida, la distribución de los trabajos, contabilidad de los presos, controles médicos, experimentos científicos, muertes, eficacia de las maquinarias de exterminio, entrada y salida de trenes, entre otras actividades; por otro lado encontramos las marcas en las pieles a partir de los tatuajes que mostraban los números indicados a cada preso que los codificaban por origen y temporalidad de llegada al campo. Sin entrar en detalles acerca de otras prácticas estigmatizantes como: la animalización oral de las personas, o el hecho de que muchos victimarios cuando hablaban no miraban a los presos (como si no existieran), o la jerarquía dentro del campo mismo. Debemos mencionar una práctica que fue valiosa y continúa siéndolo y es el uso de la palabra como salvación. La línea de fuga que permitió a muchos contar el horror, aquello que estaba allí, no había más que expresarlo a través de la herramienta, quizás la más vernácula y rudimentaria, la más originaria: el lenguaje. Indistintamente de la ornamentación y el conocimiento adquirido de cada persona, su relato, el relato de su experiencia, permite crear y configurar otras verdades que hacen comunidad y se plantan frente a la construcción hegemónica de verdad. Las palabras construyen ficciones que lindan con las “realidades” y sin embargo la realidad, ¿no es acaso también una ficción?.

Sin embargo la muerte, el exterminio, la desaparición de personas, la estigmatización, la violencia simbólica dirigida hacia grupos específicos de la sociedad, rompe con la comunidad, creando “verdades” a partir de quiénes tienen el poder. Nada de esto es una ficción (o será que nada de todo esto es realidad y abrimos la posibilidad de pensar que aquello que se representa como estigma, como un rol asignado es ficción y eso somos). El ser humano es contingente, es cierto. Es parte de nuestro proceso de vida, parte de nuestra condición. Pero la humanidad hace a un lado su propia condición cuando señala y condena a algunos a partir de “verdades” (absolutizadas y esencializadas). La palabra señala con una eficacia escalofriante.

Saúl Friedlander, menciona que se pueden representar acontecimientos terribles de la historia humana en distintas formas. Son eventos accesibles, como cualquier otro. Sin embargo, aquí, con la Shoá, nos interpela de otra manera porque es muy difícil utilizar categorías tradicionales para representarlo, nos encontramos ante un “suceso límite” evidenciado en la matanza voluntaria, organizada y sistemática contra ciertos grupos sociales: gitanos, judíos, homosexuales, inválidos y otros.

Por fortuna, la misma palabra salva con una voracidad inmensa. Sólo hay que encontrar los recovecos que tengan el cartel que dicen: emancipación humana.

Y los carteles brotan de nuestras manos, de nuestras cuerdas vocales, porque a partir de la simple visibilización de quienes ya no están o de quienes están y se encuentran imposibilitados de avanzar y de ser persona en un mundo con fuerzas sociales opresoras; a partir de nombrarlos, decirlos, llamarlos,

gritarlos, colocar sus datos en una base de datos. Cualquiera sea la vía hacia esas personas, hacia imaginarnos a aquellas mujeres que mueren por abortos clandestinos, que no pueden mostrar sus cuerpos, que deben mostrar sus cuerpos, que no tienen tetas, que son punks, que tienen pelos, que son varones y les gusta el rosa, que son varones y quieren abrazar, que quieren cuidar, mujeres que no quieren tener hijos, que quieren, que prefieren el sexo femenino antes que el masculino. Aquellxs que se quieren casar y durar para siempre. Aquellas que son Virgine Despentes o Hannah Arendt o ustedes. No importa cómo nos llamemos, no importa ser mujer para comprender la opresión cotidiana, ni ser negro para comprender el rechazo motivado por fuerzas sociales, ni ser judío para escuchar historias sobre la diáspora, ni armenio para invalidar el genocidio. Importa ser persona. Mujer persona. Varón persona. Negro persona. Judío persona. Abramovich persona. Arendt persona. Bilbao persona. Pardo persona. Ustedes personas.

Bibliografías y referencias

Arendt, Hannah (2005) *Sobre la violencia*. Madrid: El libro de bolsillo. Ciencia Política. Alianza Editorial.

Bourdieu, Pierre (1988) “Decrire et prescrire. Note sur les conditions de possibilité entonces les limites de l’efficacité politique”. En *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N° 38, mayo. Francia.

Brubaker, Rogers (2001) “Au-delá d l’ ‘identité” en *Actes d la Recherche en Sciences Sociales*, (139), pp. 66-85.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2002) *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Editorial Pre-Textos.

Despentes, Virgine (2013) *Teoría King Kong*. Buenos Aires: Hehkt Editorial.

De Vilaine, Anne-Marie; Faye, Jean Pierre. (1995) *La sinrazón antisemita y su lenguaje*. Buenos Aires: Ada Korn Editora.

Foucault, Michel. ([1976] 2000) *Defender la sociedad*. Curso en el Colegio de Francia. 1975-1976. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Friedlander, Saul, (comp.) (2007) “Prólogo” en *En torno a los límites de la representación*. . Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Lefebvre, Henri. ([1941] 1983). *La presencia y la ausencia. Contribución a las teorías de las representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.

Masson, Laura (2007) *Feministas en todas partes: una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo Libros.