

El duelo en el ámbito público. Composiciones en torno a la ética del cuidado, la ontología de la vulnerabilidad y la interdependencia

DIEGO CARMONA GALLEGO | INSTITUTO ROSARIO DE INVESTIGACIONES EN CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN-CONICET

carmona@irice-conicet.gov.ar

ORCID: 0000-0002-3089-4936

<https://doi.org/10.33255/26184141/1112>

| 22

Resumen

En la actualidad los femicidios han generado en nuestro país numerosas manifestaciones públicas de duelo. Las mismas han suscitado debates en la ciudadanía que ponen en tensión diferentes sentidos en torno al duelar.

Para aproximarnos a algunas de estas cuestiones realizamos un recorrido pautado en tres ejes. En primer lugar, seleccionamos fragmentos de conversaciones en la red social Facebook, a la que hemos dado en llamar *ágora virtual*. Allí buscamos detectar los sentidos en tensión en torno al duelo: ¿privado o público? ¿íntimo o colectivo?

A partir de estos retazos proponemos pensar las implicancias políticas y éticas de estas concepciones reponiendo una breve historización del duelo en la Atenas de la Antigua Grecia.

Por último, formulamos una ontología de la vulnerabilidad e interdependencia y nos preguntamos por sus posibilidades de derivación en una ética del cuidado.

Palabras clave: ética del cuidado, duelo, vulnerabilidad

Mourning in Public Space. Compositions around the Ethics of Care, the Ontology of Vulnerability and Interdependence

Abstract

At the present time, femicides have generated numerous public demonstrations of mourning in our country. They have sparked debates in the public, which put different senses in tension around mourning.

To approach some of these questions, we designed an itinerary based on three axes. First, we select fragments of conversations on the social network Facebook, which we have called *virtual agora*. There, we seek to detect the meanings in tension around mourning: private or public? Intimate or collective?

Starting from these fragments, we propose a reflection on the political and ethical implications of these conceptions by bringing a brief historicization of mourning in the Athens of Ancient Greece back up.

Finally, we formulate an ontology of vulnerability and interdependence and we ask ourselves about its possibilities of derivation in an ethics of care.

Keywords: ethics of care; mourning; vulnerability

1. INTRODUCCIÓN

Los femicidios en nuestra actualidad han generado numerosas manifestaciones públicas de duelo. Entre ellas, un duelo colectivo mediante rondas y música en una ciudad de la provincia de Santa Fe, y una marcha con lecturas de declaraciones convocada por colectivos feministas en otra ciudad de la provincia de Buenos Aires¹.

Estas expresiones de duelo parecen inscribirse en una genealogía femenina que inician en nuestro país Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. Con sus pasos en ronda gestaron nuevos espacios de vida y a través de pañales convertidos en pañuelos compusieron un proceso alquímico: la transformación del dolor en justicia, cobijo, ronda y abrazo. Que estas manifestaciones actuales sigan las huellas dejadas por las marcas de nuestras mujeres de pañuelos blancos es, tal vez, una apuesta por pensar un orden social e histórico más allá del patriarcado.

Ante la convocatoria a una marcha en pedido de justicia por un femicidio en una ciudad de la Provincia de Buenos Aires, surgieron en el *ágora virtual* de usuarios habitantes de dicha ciudad, debates acerca de la correspondencia o no de las mismas. Así como en la Antigua Grecia el *ágora* era un término mediante el cual se designaba a la plaza donde se reunían los ciudadanos para la discusión en torno a los asuntos del orden común, designamos como *ágora virtual* al espacio de congregación que suponen hoy las redes sociales para el debate en torno a diferentes temas.

En el marco de la convocatoria a este evento mediante la red social *Facebook*, aquellos que se oponían a la convocatoria solicitaban respeto a la familia de la mujer duelada. Por su parte, los colectivos feministas y otros ciudadanos convocaban a una movilización solicitando justicia y denunciando al patriarcado. Con el lema «lo personal es político»² estos últimos situaron la politicidad del acontecimiento, al relacionar lo acontecido con una dimensión histórica y social de carácter más amplio. También generaron proximidad y cercanía afectiva en ámbitos públicos ante un acontecer generador de dolor.

Estas tensiones nos arrojan una serie de preguntas tales como: ¿qué persiste en la idea de duelo como actividad esencialmente privada? ¿qué sucede cuando el duelo tiene un lugar en el ámbito público? ¿sobreviene, a partir de una manifestación pública del duelo ligada a «lo femenino» cierta percepción colectiva de la fragilidad e interdependencia como condiciones ontológicas?

Para aproximarnos a algunas de estas preguntas realizaremos un recorrido pautado en tres ejes que intentan abordar de manera diacrónica estas preguntas. En primer lugar, seleccionaremos fragmentos de conversaciones en la red social *Facebook*, a la que hemos dado en llamar *ágora virtual*. Allí buscaremos detectar los sentidos en tensión en torno al duelo: ¿privado o público? ¿íntimo o colectivo? A partir de estos retazos buscaremos pensar implicancias políticas y éticas de estas concepciones reponiendo una breve historización del duelo en la Atenas de la Antigua Grecia. De la mano de Loraux (1998, 2012)

indagaremos en algunas características del duelo en la cuna de la democracia. Por último, a través de los aportes de la filósofa Judith Butler (2006, 2015, 2017) pensaremos en una ontología de la vulnerabilidad e interdependencia y sus posibilidades de derivación en una ética del cuidado.

2. RETAZOS DE CONVERSACIONES EN EL ÁGORA VIRTUAL. ENTRE EL DUELO PRIVADO Y EL DUELO PÚBLICO

| 25

A continuación, transcribimos de manera literal algunos de los comentarios intercambiados en la red social *Facebook*, a propósito de la convocatoria a manifestarse públicamente por un femicidio acontecido en una ciudad de la Provincia de Buenos Aires. Por cuestiones de ética, se resguardarán los nombres de los usuarios, garantizando el anonimato de los mismos.

Usuario 1: Por favor respetemos el dolor de los familiares! Basta de querer hacerse notar!!!

Usuario 2: El punto es también que la familia está de luto y seguramente no lo quiere así, con marchas etc. etc. Creo que se le debería consultar a la familia antes de realizar cualquier tipo de movilización. Saludos.

Usuario 3: Totalmente de acuerdo, no tiene sentido ninguna marcha, con lo que pasó, esto es un caso de un problema familiar, grave, que terminó de la peor manera, y que la justicia se encargará de resolver. Acá se está mezclando todo, es mi opinión, sin faltar el respeto a nadie.

Usuario 4: [#NoVoyALaMarcha](#) porque respeto a mis vecinos que están de duelo.

Usuario 5: Estar en contra de los femicidios es hacer política, según algunos... Y estaría bueno, una política pública de prevención. Naturalizar, minimizar lo sucedido y tratar de ocultar, es complicidad.

Usuario 6: hoy a las 20 h hay una movilización. Lo personal es político. Mientras se siga tratando la violencia como un problema «doméstico» los casos no van a cesar...es necesario un cambio cultural.

Usuario 7: Tanto, tanto les cuesta entender??? En el caso de Agustina una señora también salió a agredir a las mujeres que se hicieron presentes, faltándoles el respeto y acusándolas de «hacer política» y la verdad estos personajes me dejan sin palabras.

Usuario 8: Hoy mismo, todos podemos empezar un cambio adentro nuestro, podemos tomar conciencia de algo más, algo que aún no sabemos, que no nos dábamos cuenta. Para eso se necesita silencio, introspección. Para ver en la profundidad hay que dejar que el agua se aquiete, sino solo veremos aguas revueltas, turbias. Qué pasa si los que supuestamente estamos bien no podemos respetar el dolor de los que perdieron un ser querido de esta manera. A mirar para adentro, por ahí pasa todo. Abrazo enorme a la familia y a todos los que están conmovidos.

Los comentarios citados parecen dar cuenta de una tensión entre la configuración del duelo como acontecimiento privado que requiere de la ciudad una actitud de respeto y silencio; y una concepción del duelo que, sin desconocer el cultivo de una intimidad necesaria para transitar el duelo, lo hace en composición mutua con procesos colectivos que ponen en discusión los contextos sociales e históricos en que ciertos asesinatos tienen lugar al mismo tiempo. En este sentido, lo íntimo no se opone necesariamente a una dimensión colectiva, ya que lo propio del registro íntimo es que se cultiva «abriéndose albergue y abrigo, acogida al que viene» (Mujica, 2009: 7). Esta última concepción que presenta una dimensión colectiva del duelo busca ocupar espacios públicos como calles y plazas. Se genera así un desplazamiento de los lugares reservados para duelar: de la casa, la sala velatorio y el cementerio, a las calles céntricas y la plaza.

| 26

La primera configuración conceptual-topográfica se vincula a la percepción del crimen mencionado como un hecho doméstico y asunto privado que no requiere del debate público, interpretado este último como indebida injerencia. La segunda, repone las condiciones de contexto en que dicho crimen acontece y conmueve asimismo los modos establecidos en que las vidas deben ser lloradas. Es posible derramar lágrimas en las calles de una ciudad. Calles que solo fueron ocupadas en clave de manifestación pública por *cacerolazos* en el año 2001, y por desfiles cívicos-militares en ocasión de actos patrios. Las lágrimas sobre el pavimento inscriben una muerte como ausencia que daña y duele a toda la comunidad. Y en este sentido, estas lágrimas insisten en el duelo como asunto de la comunidad y no sólo concerniente a los deudos.

El psicoanalista Allouch (2011) nos recuerda que, hasta por lo menos la Primera Guerra Mundial, la muerte de un sujeto conmovía las coordenadas de espacio y tiempo de un grupo social hasta extenderse a la comunidad entera. El duelo era, más que un acontecimiento privado y familiar, un ritual comunitario. Sin embargo, cuando Freud publica su reconocido ensayo titulado «Duelo y melancolía» (1917), las condiciones socio históricas del duelo se habían transformado sustancialmente, inaugurándose la «tendencia a escribir como si la persona de duelo estuviera completamente sola, sin otra preocupación en la vida que acostumbrarse a su aflicción y elaborar su duelo» (Gorer, 1965 como se cita en Allouch, 2011: 54)

Los señalamientos del psicoanalista contemporáneo nos advierten que el duelo en nuestra época se ha privatizado. Y ello nos permite interpretar, al menos parcialmente, el rechazo a un duelo que sea público y colectivo. «El duelo expresaba la angustia de la comunidad visitada por la muerte, mancillada por su paso, debilitada por la pérdida de uno de sus miembros. Vociferaba para que la muerte no volviese, para que se alejara» (Ariès, 2000 como se cita en Allouch, 2011: 60). La explicación ofrecida por Allouch nos resulta necesaria

pero insuficiente para comprender las resistencias a la convocatoria a la marcha por el femicidio, en el caso que traemos a colación.

Nos preguntamos entonces: ¿será que la manifestación de una fragilidad compartida por las mujeres, desnuda que el orden público ha sido construido en asociación con ciertos rasgos históricamente concebidos como expresión de «lo masculino», tales como la razón y la fortaleza? ¿Se teme, acaso, que en estas manifestaciones emerjan las Erinias clamando por una justicia que el orden patriarcal niega?

3. EL DUELO EN LA ANTIGUA GRECIA

Aunque pueda parecer un ejercicio teórico desproporcionado indagar en la configuración del duelo en la Antigua Grecia, consideramos que puede ser una tarea valiosa en función de otorgarnos algunas claves teórico-conceptuales para pensar el tema en la actualidad. Se trata de instalar la pregunta por lo arquetípico, en términos de *arkhé*, lo que resulta fundante (Maffesoli, 2019). En este caso, nos interesa indagar en cómo se ha configurado el duelar en una cultura y sus puntos de continuidad con el presente.

En la Atenas de la Antigua Grecia, el duelo por los varones caídos en las guerras implicaba rituales diferenciados en torno al género (Loroux, 2012). Mientras que a las mujeres se les imponían una serie de prohibiciones, los varones desarrollaban un ritual que ensalzaba los valores del coraje, la valentía, la obediencia y la persecución de un ideal: el afán de gloria. Nos referimos a la institución del elogio fúnebre.

El elogio fúnebre —*logos epitáphios*— era una forma de honrar el coraje de aquellos que murieron por Atenas mediante un lenguaje glorioso y también constituía un modo en que la ciudad se honraba a sí misma. Como detalla en sus estudios la antropóloga Nicole Loroux (1998), las madres de los soldados tenían prohibido llorar en público. Solo tenían permitido llorar en sus casas, restringiendo este duelo a la esfera doméstica, el *oikos*. La antropóloga detalla una serie de medidas que en Atenas existían contra lo que era planteado como el «exceso femenino». A las madres se les exigía no sólo no llorar, sino también cumplir un conjunto de prescripciones que buscaban prevenir este exceso. De este modo solo estaba permitido que estuviesen presentes en los cementerios y bajo el imperativo de una serie de reglamentos que limitaban su dolor. Por ejemplo, debían vestir de color marrón o gris y la ropa no debía estar manchada. De algún modo se buscaba preservar a la *polis* y al orden social guerrero de la labor abrasante que se le suponía al duelo femenino. La ciudad entonces regulaba el duelo materno, circunscribía los puntos de duelo, lo encauzaba hacia el hogar, a la esfera privada. Las lamentaciones no habitaban las calles de la ciudad y el ámbito público parece finalmente constituirse en torno a una constelación de valores asociados en términos históricos a «lo masculino» tales

como la gloria y el coraje. Lejos de tomar contacto con la herida (en latín, *vul-nus*) y por consiguiente con la propia vulnerabilidad como marca de la condición humana, esta forma de enclaustrar el duelo femenino y ensalzar la muerte mediante el elogio fúnebre, implicó una profunda desvalorización de la vida en función de demostrar el poderío varonil.

En el Discurso fúnebre de Pericles podemos leer el siguiente pasaje:

No de muchos griegos podría afirmarse, como sí en el caso de éstos, que su fama está en conformidad con sus obras. Su muerte, en mi opinión, ya fuera ella el primer testimonio de su valentía, ya su confirmación postrera, demuestra un coraje genuinamente varonil. (Tucídides, 2016:8)

| 28

El desplazamiento del lamento de las madres hacia el *oikos* redundaba en una despolitización del duelo allí donde anida algo propiamente político. Como afirma Butler (2006) el duelo permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política. Coloca en primera plana los lazos sociales, la correlatividad y la interdependencia que permiten el sostenimiento de la vida. A ello nos referiremos hacia el final de este escrito.

Sin embargo, ahora nos preguntamos ¿por qué motivos son ocultadas en Atenas las lágrimas de las madres? ¿Es en temor de la conmoción del orden social vigente? ¿Hay otras razones para tal ocultamiento?

En primera instancia, podríamos hipotetizar que los llantos y el dolor pueden resultar subversivos, en tanto amenazantes para un orden que genera guerras y muerte. Desde esta perspectiva, el duelo pondría en riesgo la política de guerra que Atenas impulsaba hacia otras ciudades hermanas al evidenciar el dolor irreparable generado por las muertes. Esa es una de las principales hipótesis que Loraux (1998) indaga; sin embargo, la misma le resulta insuficiente. La investigadora afirma que el miedo al luto refiere menos al temor por una acción inminente que a las significaciones sociales que hacen de una mujer, una madre. Las mismas pueden observarse en la tragedia, una de las principales instituciones de la vida griega.

En la tragedia, las representaciones sobre la madre son ambivalentes. Una madre se supone habitada no sólo por un profundo amor sino también por una ira suficiente para desembocar en un asesinato que ponga fin al linaje de hombres de su familia. Nos preguntamos: ¿cuál es el origen de esta ira?, ¿acaso no proviene de la impugnación por parte de la madre de un orden social injusto? ¿No es dicha ira signo de su propia opresión y la de las otras mujeres de la ciudad?

Como expresa Clitemnestra en el primer libro de la tragedia *La Orestíada* de Esquilo (2015), la expresión de la ira puede volverse contra los hombres. Siguiendo a Loraux (1998), para los atenienses las mujeres eran importantes en tanto madres, especialmente de hijos varones. Se constituían en un rol clave

al asegurar la reproducción material y simbólica de los soldados, conformando los linajes de hombres guerreros de/para la ciudad.

El cuerpo de la madre era concebido como un reservorio nutricio de la semilla plantada por el padre. En *La Orestíada*, por ejemplo, Clitemnestra se refiere a su hija Ifigenia como una flor que le había brotado de la semilla que depositó en ella Agamenón. Asimismo, Apolo, dios protector de Orestes, afirmará:

No es la que llaman madre la que engendra al hijo, sino que es sólo la nodriza del embrión recién sembrado. Engendra el que fecunda, mientras que ella sólo conserva el brote-sin que por ello dejen de ser extraños entre sí-, con tal de que no se lo malogre una deidad (Esquilo, 2015: 309).

| 29

La labor de las mujeres en la Antigua Grecia consistía en reproducir al padre, proporcionar una réplica de él. Si su tarea es dar a luz hijos varones que se parezcan a sus padres, las mujeres madres cuentan con el poder de detener la reproducción material y simbólica del linaje de hombres guerreros que proporciona a Atenas su fuerza bélica, la materia prima de sus guerras. «En la tragedia, la tensión entre los sexos es fuerte, y la mujer afectada por pathos siempre se vuelve contra los hombres» (Loroux, 1998: 55).

En la tragedia de Esquilo *La Orestíada*, Clitemnestra asesina a su marido Agamenón ajusticiándolo por haber entregado a su propia hija Ifigenia, su parto más querido, como parte del sacrificio ofrecido a los dioses que permitía continuar la guerra.

En palabras de Clitemnestra: «¡Tuvo, en fin, la osadía de ser el inmolador de su hija, para ayudar a una guerra vengadora de un rapto de mujer y en beneficio de la escuadra!» (Esquilo, 2015: 381).

Luego su hijo Orestes, tras consultar en el oráculo al Dios Apolo, la asesina en venganza por el asesinato de su padre, constituyendo este acontecimiento una marca en nuestra cultura que permanece sin pensarse. Al decir de la psicoanalista y filósofa Irigaray (1985), más que el asesinato del padre de la horda descrito por Freud (1913), la cultura occidental se funda sobre el asesinato de la madre. Y junto con ella de las cualidades corporales, afectivas, nutrientes. Aquellas que es conveniente negar, especialmente si de endurecer los cuerpos de los soldados guerreros se trata.

Para Irigaray (1985;1992) nuestro imaginario continúa funcionando según el esquema de las tragedias griegas. La filósofa ejemplifica este concepto con el asesinato de Clitemnestra en *La Orestíada*. Clitemnestra no responde a la imagen de virgen-madre, sino a una mujer apasionada que asesina a su marido Agamenón y a su respectiva amante Casandra. Lo asesina como acto de justicia, por entregar a su propia hija Ifigenia como sacrificio para los dioses en pos de garantizar el éxito de su invasión militar. Agamenón privilegia las armas y la conquista de Helena, a la vida de su hija. Su hijo Orestes, inspirado por el

oráculo de Apolo, hijo predilecto del Dios-Padre Zeus mata a su madre. Este asesinato es la garantía de que el orden patriarcal se instaure (Irigaray, 1985). Por ello Apolo lo salva de la locura a Orestes y no a su hermana Electra, quien también enloquece a partir del asesinato de su madre.

Asimismo, Orestes es protegido por la Diosa Atenea, que, con su voto en el marco de un juicio, lo salva de ser ajusticiado por el crimen de su madre. Como recuerda la misma Atenea, siempre aprueba lo varonil ya que no tuvo madre que la alumbrara. Vale recordar que nació del cerebro de su padre Zeus.

| 30

La locura, por su parte, es representada por mujeres sumidas en la cólera, apasionadas, rebeldes, las llamadas Euménides ¿será casual entonces que las Madres y Abuelas de la Plaza hayan sido calificadas como locas? ¿Qué orden impuso la asociación entre la rebeldía de una mujer y la sublevación respecto al poder instituido, con la locura? Si siglos más tarde se percibe como locas a quienes se rebelan a un poder asesino, encarnado por hombres, ¿será que algo de este orden aún persiste entre nosotros?

El asesinato de la madre se salda, pues, con la impunidad del hijo, el enterramiento de la locura de las mujeres —o el enterramiento de las mujeres en la locura—, el acceso a la imagen de la diosa virgen, obediente de la ley del padre. (Irigaray, 1985: 9)

Hay una madre sacrificada en el origen de nuestra cultura. Resucitarla implica, tal vez, reconocer su condición deseante y apasionada.

En síntesis, un interesante contrapunto entre las necesidades de la guerra y el cuidado de la vida parece estar en el seno mismo de las representaciones de la maternidad como institución en la Antigua Grecia. Si para la ciudad el hijo es sobre todo un soldado, para la madre siempre será ante todo aquel ser de carne, hueso, y marcado por la palabra, que alojó y nutrió desde su vientre. Más que desde la generalidad, ese sujeto es nombrado desde su particularidad. Sin embargo, la relación de la madre con el hijo es representada con una fuerte ambivalencia. La madre puede volverse contra el marido y su propio hijo en función de herir la reproducción del orden cívico guerrero que destruye la vida. El asesinato del hijo es un modo de asesinar a la condición de padre del esposo, así como amenazar su poder. De este modo se conmovería la jerarquía de una de las líneas genealógicas (padre-hijo) por sobre la otra (madre-hija), base de la organización del poder patriarcal de acuerdo con la tesis de Irigaray (1992). Esta acotada y seguramente esquemática historización, nos permite desplegar un sentido del duelo que no es sin embargo absolutamente privado. Y que, sobre todo, no está privado de politicidad. Las representaciones de la tragedia parecen advertirnos que el duelo de las madres debe permanecer privado porque encarna un riesgo para la línea

genealógica masculina. ¿Es este mismo riesgo el que se advierte reposando latente en la actualidad?

4. VULNERABILIDAD Y DUELO

Para la filósofa Butler (2006) el duelo guarda estrecho vínculo con la vulnerabilidad. En tanto hay otros de quienes depende nuestra vida y esa dependencia no es una opción y/o elección, sino el modo mismo en que la vida se despliega. En función de esta dependencia que excede nuestro control y no resulta una opción entre otras, contamos con la posibilidad de hacer daño, así como de sufrirlo.

| 31

La herida ayuda a entender que hay otros afuera de quienes depende mi vida, gente que no conozco y que tal vez nunca conozca. Esta dependencia fundamental de un otro anónimo no es una condición de la que puedo deshacerme cuando quiero. Ninguna medida de seguridad va a impedir esta dependencia; ni hay acto de soberanía que, por más violento que sea, pueda liberar al mundo de este hecho. (Butler, 2006:14)

Si nos remontamos a la etimología misma del término *vulnerabilidad*, encontramos este sentido: la posibilidad de ser heridos. Sin embargo, el sentido del término no se agota en la posibilidad de sufrir daño. «Indica una condición más amplia de dependencia e interdependencia que cambia la manera dominante de entender ontológicamente al sujeto corporizado» (Butler, 2015:11).

En este mismo sentido Pié Balaguer y Solé Blanch (2015) sostienen que la vulnerabilidad comprendida como inherente a la condición humana supone tanto la herida como el cuidado, existiendo una tensión entre ambos sentidos. Sin embargo, destacan que lo más relevante es que la condición de vulnerabilidad es permanente mientras que la herida es ocasional.

En otros de sus escritos sobre el tema, Butler (2017) nos recuerda que vulnerabilidad también remite a receptividad, a una empatía que se despliega a través del tiempo, a cierta porosidad para poder recibir a los otros y sentir lo que a sus cuerpos les sucede. Se trata de un término que permite nombrar una experiencia de desposesión que se da a través de nuestros diversos sentidos, un salir de nosotros mismos. El cuerpo se presenta como un sitio de contacto con el otro, así como de exposición. Nuestros cuerpos:

Están siempre en cierto sentido fuera de sí mismos, explorando o navegando su ambiente, extendidos y a veces hasta desposeídos por los sentidos. Si somos capaces de perdernos en otro cuerpo, o si nuestras capacidades táctiles, móviles, hápticas, visuales, olfatorias o auditivas nos llevan a actuar por fuera de nosotros mismos, es porque el cuerpo

no se queda en su sitio, y porque este tipo de desposesión es generalmente característica de los sentidos del cuerpo. (Butler, 2017: 21)

Sin embargo, por el tema considerado en este escrito, nos abocaremos al sentido sobre el término vulnerabilidad en tanto posibilidad de ser herido. Cuando el daño acontece, se puede componer una oportunidad para el reconocimiento del dolor y la pena, generando un espacio y tiempo para el duelo. La prolongación del duelo, en lugar de su evasión por medio de la violencia, proporciona una oportunidad para elaborar públicamente el reconocimiento de la interdependencia como condición en que nuestras vidas se despliegan.

Butler (2006) examina los acontecimientos que siguieron a los atentados del 11 de septiembre en Estados Unidos. En su análisis evidencia cómo los mismos fueron seguidos de represalias y violencia militar, buscando negar la fragilidad y la interdependencia como constitutivas de la vida en comunidad. Así, George Bush hijo anunciaba el fin del duelo diez días después de los atentados, proclamando que una acción resuelta debía tomar su lugar. De ningún modo una nación fuerte y soberana podía permitirse tomar contacto con su herida reconociendo la pérdida puertas adentro, así como aquellas que su ejército había generado tras sus fronteras nacionales.

Al no ser elaborado el duelo, se reacciona en pos de conservar un imaginario de fortaleza, control y autosuficiencia. Una elaboración colectiva del duelo permitiría, en cambio, desplegar la vulnerabilidad como punto de partida de la política. Colocar en primera plana la ficción de la independencia autosuficiente y la necesidad de pensar la responsabilidad ética ante el otro considerando esta realidad.

«¿De dónde podría surgir un principio que nos comprometa a proteger a otros de la violencia que hemos sufrido, si no es de asumir una vulnerabilidad humana en común?» (Butler, 2006: 57) se pregunta la filósofa norteamericana.

El duelo desafía la versión de sujeto solitario y autosuficiente, capaz de controlar todo. Algo se nos pone a jugar en función de lo que otro nos causa. Las relaciones con otros nos integran, constituyen, y también en el duelo nos desintegran sacándonos de nosotros mismos. Para Butler (2006) estamos desde un principio, en tanto seres corporales, entregados a otros, implicados en vidas que no son las propias. Esta situación puede servir de plataforma para desplegar una perspectiva desde la cual apreciar la situación global y para pensar la política.

5. ALGUNAS CONCLUSIONES

En el presente escrito intentamos trazar algunas aproximaciones sobre el duelo, la vulnerabilidad, la interdependencia y sus relaciones posibles con la política. Nos preguntamos sobre los sentidos en tensión en torno al duelo a propósito de un femicidio ocurrido en una ciudad de la provincia de Buenos Aires. El duelo es significado, ya como acontecimiento solitario, privado; ya como ritual

que implica la participación e implicación de una comunidad. Estas preguntas están atravesadas por una textura socio histórica específica, la de nuestra época y los debates que la animan. Sin embargo, la tensión entre el duelo privado y el duelo público es rastreable en otros contextos sociales e históricos tal como lo demuestra el estudio desarrollado por Loraux (1998).

A partir de la investigación de la antropóloga repusimos una breve y acotada historización del duelo en la Antigua Grecia, con ánimos de pensar formas de duelo colectivas y públicas en la actualidad, las cuales actúan según nuestra perspectiva, como politizadoras de las muertes al ejercer una resistencia al orden patriarcal.

Asimismo, animados por la tesis de la filósofa francesa Luce Irigaray en torno al asesinato de la madre como fundante de nuestra cultura, nos propusimos pensar cómo mujeres de diversas sociedades responden a la búsqueda de justicia frente a un orden que las subordina al tiempo que destruye vidas. Un ansia de justicia que también animó a Clitemnestra en la tragedia de Esquilo (2015).

Desde la perspectiva que postulamos, una elaboración colectiva del duelo guarda la potencia de arrojarnos a la comprensión de nuestra mutua interdependencia, así como de la común vulnerabilidad. Lo queramos o no, nuestra condición de posibilidad como sujetos son esos otros que nos recibieron, alojaron, nombraron y cuidaron. Sin esa dependencia en la que estamos inmersos desde el nacimiento, no tendríamos posibilidad alguna de existir. Cualquier debate sobre política debería incorporar este enfoque corpóreo de la existencia humana, reconociendo nuestra «proximidad física original e involuntaria» (Butler, 2006:53).

Dependemos de otros y ello no se puede deshacer; más bien, nuestra condición de posibilidad de una vida política anida en el reconocimiento de esta interdependencia.

El duelo, en la medida en que es desalojado de los recintos privados para percibirse como asunto de la comunidad, brinda una oportunidad de elaborar los desafíos éticos ante los que nos coloca tal vulnerabilidad común, así como la interdependencia.

La subjetividad promovida por nuestra época es la de un individuo autosuficiente, que podría existir de manera aislada, y que debe depender lo menos posible de los otros, a fines de ser lo más competitivo posible en el mercado (Carmona Gallego, 2020). Capaz de obtener éxito a pesar de que ello se traduzca en una pérdida y/o destrucción de vínculos. La autosuficiencia en el cuidado y el intento de descomponer las tramas de vínculos se convierten así en características distintivas del llamado enfoque neoliberal (López Gil, 2014), el cuál prolonga una ontología mecanicista.

Tal como afirma la investigadora Pié Balaguer (2019) y así como sostenemos en anteriores trabajos (Carmona Gallego, 2021) la vulnerabilidad tensiona con la autosuficiencia, esta última constituye un ideal que ha sido determinante

para nuestra cultura occidental fundamentalmente a partir del mecanicismo moderno. Desde este marco, situar el duelo en una dimensión pública implica al menos dos cuestiones de relevancia. Por un lado, la posibilidad de indagar colectivamente en los modos de organización social generadores de vulnerabilidades problemáticas. Por otro lado, implica habitar estos espacios públicos investidos habitualmente de marcos valorativos androcéntricos, dando lugar a una dimensión sensible de la vida social y horadando el ideal de autosuficiencia.

Justamente por su poder transformador y político, la vulnerabilidad en Occidente ha caído del lado de la vergüenza y la deshonra, perpetuando, con ello, la negación y la ocultación, instrumentalizando el cuidado y convirtiendo la vida en mercancía (...) Por lo tanto, visibilizar y llevar a la arena pública cuestiones de vulnerabilidad, sufrimiento o cuidados (en su sentido más holístico) resulta un acto político de incalculable valor que permite la cohesión social y, en última instancia, no obviar el hecho de que el cuidado implica conflicto (Pié Balaguer, 2019: 111)

¿Qué ética desplegamos considerando que no somos seres totalmente autosuficientes e independientes, como afirma el mecanicismo moderno que se prolonga en la actualidad en la doctrina neoliberal, y estamos en cambio expuestos al daño, así como abiertos a sentir lo que les sucede a otros cuerpos? Nuestra apuesta es que una ética del cuidado, de sí, del otro y de la naturaleza de la que somos parte, puede proporcionar importantes claves para enriquecer nuestra vida política. Aunque para algunos autores existe una íntima relación entre política y guerra (Rozitchner, 2003) la política está hecha del mismo material que la tragedia (Rinesi, 2003): la elaboración permanente del conflicto y las controversias. El reconocimiento de la experiencia de nuestra mutua interdependencia en la elaboración de los conflictos, así como de la vulnerabilidad en tanto condición intrínseca, constituye una importante clave para que los mismos no devengan en una infinita espiral de violencia. La política nos debiera permitir recordar, una y otra vez, que tanto para sobrevivir como para sostener vidas que valgan la pena ser vividas, es preciso vivir juntos.

Notas

1. Se modifican las provincias donde efectivamente acontecieron estas manifestaciones, con el fin de garantizar el anonimato.

2. Este trabajo fue presentado y aprobado en la Materia Optativa Política, ciudadanía y ética pública del Doctorado en Ciencias Sociales de la

Universidad Nacional de Entre Ríos. Asimismo, se desarrolló en el marco de la Beca Doctoral CONICET para la investigación titulada «Estudio sobre las percepciones del cuidado y su relación con las prácticas en los contextos organizativo», radicada en el Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación (IRICE).

Referencias bibliográficas

Allouch, J. (2011). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. El cuenco de plata.

- Butler, J. (2006). *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- (2015). Repensar la vulnerabilidad y la resistencia. Conferencia impartida el 24 de junio de 2015 en el marco del XV *Simposio de la Asociación Internacional de Filósofos (IAPH)*, Alcalá de Henares. <https://www.youtube.com/watch?v=hEjQHv0R6rQ>
- (2017). Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle. *Revista Nómadas*, 46, 13-29. <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n46/0121-7550-tuoma-46-00013.pdf>
- Carmona Gallego, D. (2020). Autonomía e interdependencia. La ética del cuidado en la discapacidad. *Revista Humanidades*, 10 (2), 99-117. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498062469003>
- (2021). Vulnerabilidad, ética del cuidado y enfoques ecosistémicos. Fundamentos ontológicos y éticos para el cuidado de sí, de los otros y de la naturaleza. *Revista De prácticas y discursos*, 15 <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/dpd/article/view/4825>
- Esquilo (2015). *Tragedias*. Gredos.
- Freud, S. (2013). Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. *Tomo XIII*. Amorrortu.
- (1917). Trabajos sobre metapsicología, duelo y melancolía. *Tomo XIV*. Amorrortu
- Irigaray, L. (1985). *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*. Barcelona: Lasal, edicions de les dones.
- (1992). *Yo, tú, nosotras*. Ediciones cátedra.
- Lorau, N. (1998). *Mothers in mourning*. Cornell University Press.
- (2012). *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la «ciudad clásica»*. Katz Editores.
- Maffesoli, M. (2019). *Homo eroticus. Sobre las comuniones emocionales*. Editorial Dedalus y Editorial Cuarto propio.
- Mujica, H. (2009). *La casa y otros ensayos*. Editorial Vaso Roto.
- Pié Balaguer, A. (2019). *La insurrección de la vulnerabilidad. Para una pedagogía de los cuidados y la resistencia*. Ediciones de la Universidad de Barcelona.
- Pié Balaguer, A. y Solé Blanch, J. (2015). Pedagogía de la vulnerabilidad. Tacto, cuerpo y política de los cuidados en educación. *Revista Pasajes*, 1, 55-69. <http://132.247.70.41/revistapasajes/gallery/4%20oficial%20articulo%202015%20dra.%20asun%20%20pie%20balaguer%20y%20dr.%20jordi%20sole%20blanch.pdf>
- Rinesi, E. (2003). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Ediciones Colihue.
- Rozitchner, L. (2003). *El terror y la gracia*. Editorial Norma.
- Tucídides (2016). *El discurso fúnebre de Pericles*. https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asoc-file/20160303184915/rev11_tucidides.pdf