



# ¿QUIÉN LLEGA A SER CONTEMPORÁNEO? UNA CONSIDERACIÓN SOBRE LA TEMPORALIDAD Y LA VIOLENCIA EN EL PENSAMIENTO DE JUDITH BUTLER

*Who becomes contemporary? A  
consideration of temporality and violence in  
Judith Butler's thought*

## **AUTORX**

Sasha Hilas  
IDH - CONICET, FFyH,  
UNC

## **Cómo citar este artículo:**

Hilas, S. (2022). ¿Quién llega a ser contemporáneo? Una consideración sobre la temporalidad y la violencia en el pensamiento de Judith Butler. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 15, 55-74.

## **Artículo**

Recibido: 15/11/2022  
Aprobado: 28/12/2022

## RESUMEN

El siguiente artículo se propone revisar un lugar específico de la obra de la teórica feminista Judith Butler, vinculado a su reflexión en torno a los marcos normativos que regulan y distribuyen el reconocimiento de manera diferencial (2010). Dentro de la obra de Butler dedicada a cuestionar quién cuenta como humano y bajo qué criterios de humanidad, se deslizan algunas consideraciones dedicadas a pensar el cruce entre violencia y tiempo. Toman cuerpo especialmente cuando la crítica de los marcos normativos está abocada a pensar cómo ciertos pueblos y culturas son enmarcadas como una humanidad difusa o como amenazas para la vida humana. No solo se pone en marcha una crítica de los marcos normativos culturales, sino también de aquellos marcos *temporales* que delimitan la esfera de lo que es una vida humana *en este tiempo*. Para señalar cómo los marcos normativos delimitan los criterios de inteligibilidad en términos *temporales*, se propone no solo un recorrido específico por la obra butleriana en donde temporalidad y marco se tocan, sino también un diálogo con el teórico Edward Said y la teórica Jasbir Puar para comprender el mapa geopolítico de las exclusiones que el marco temporal produce y reproduce.

**PALABRAS CLAVE:** TEMPORALIDAD; MARCO NORMATIVO; VIOLENCIA; DUELO.

## ABSTRACT

The following article aims to review a specific place in the work of feminist theorist Judith Butler, linked to her reflection on the normative frames that regulate and distribute differential acknowledgement (2010). Within Butler's work dedicated to questioning who counts as human and under what criteria of humanity, there are some considerations dedicated to thinking about the intersection between violence and time. They take shape especially when the critique of normative frames is devoted to thinking about how certain peoples and cultures are framed as a diffuse humanity or as threats to human life. Not only is a critique of cultural normative frames set in motion, but also of those temporal frames that delimit the sphere of what is a human life in this time. In order to point out how normative frames delimit the criteria of intelligibility in temporal terms, we propose not only a specific tour through Butler's work where temporality and frame touch, but also a dialogue with the theorists Edward Said and Jasbir Puar to understand the geopolitical map of exclusions that the temporal frame produces and reproduces.

**KEYWORDS:** TEMPORALITY; NORMATIVE FRAME; VIOLENCE; GRIEF.

Un hombre oriental, primero era un oriental,  
y sólo después era un hombre.  
*Orientalismo*, Edward Said.

Nada de esto encaja orgánicamente con  
nosotros. No somos personas civilizadas.  
*Ningún lugar adonde ir*, Jonas Mekas.

## INTRODUCCIÓN

**D**entro de la abundante obra de lx teóricx norteamericanx Judith Butler, podemos señalar que una de sus preocupaciones es brindar una crítica de la violencia normativa, posando su atención en aquellos modos de resistencia política que, sin implicar una revolución o un cambio radical, son una pequeña interrupción de las normas. Reconstruyendo una materialidad para una nueva ontología que sea social y corporal, Butler señala que es la interdependencia aquella condición humana que se deriva de nuestra corporalidad. En tanto cuerpos estamos entregados a un sinfín de necesidades que deben ser satisfechas para poder vivir, como así también estamos entregados a ser afectados por el odio, la ira, el dolor, el placer, la seducción, y la pasión entre tantas otras emociones<sup>1</sup>. Por ello, Butler postula una ontología social-corporal, que pone al cuerpo en relación, o más bien, que visibiliza su interdependencia constitutiva<sup>2</sup>.

Presentamos aquí una de las derivas teóricas de Butler relativa a la consideración por el tiempo, circunscrita en su reflexión sobre los marcos normativos que distribuyen de manera diferencial el reconocimiento de lo humano. Sin duda, uno de los primeros momentos de su obra donde podemos encontrarlo es en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2006), para toparnos con un desarrollo más extenso en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010) y en *Parting ways: Jewishness and the critique of Zionism* (2012). A partir del atentado del 11 de Septiembre a las Torres Gemelas, Butler reflexiona sobre los modos en que las normas de reconocimiento operan para distribuir diferencialmente el valor de la vida. Estas preocupaciones teóricas encuentran en el antagonismo Occidente-Medio Oriente su especificidad, en una reflexión que la lleva dialogar anacrónicamente con intelectuales como el palestino Edward Said (Butler, 2012).

---

<sup>1</sup>Al posicionarse de esta manera, Butler se hace eco del llamado “giro afectivo”. Se trata de una corriente teórico-reflexiva llevada adelante en su mayoría por activistas y teóricas feministas y lgbttiq+, que se ocupa de pensar los vínculos entre política y afectos/emociones, en constante intercambio y, podríamos decir, ya pensando también desde los estudios de género y la teoría queer.

<sup>2</sup>Para un desarrollo exhaustivo de la ontología social-corporal de Butler, se vuelve necesario ir al imprescindible libro de Alberto Beto Canseco *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler* (2008).

Nuestro autorx insiste en señalar que hay unas vidas dignas de ser lloradas en caso de perderse –vidas blancas, occidentales diremos–, mientras otras son arrojadas por fuera de esa importancia pública y política –esas vidas *otras*, negras, orientales, musulmanas–. La distribución diferencial del reconocimiento tiene, por supuesto, una matriz cultural, explicitada en *Vida precaria*, *Marcos de guerra*, *Parting Ways*, *¿Quién le canta al Estado-Nación?* (Butler y Spivak, 2009), *Desposesión. Lo performativo en lo político* (Butler y Athanasiou, 2017), *Cuerpos aliados. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017), y *La fuerza de la no violencia* (2020), por solo mencionar algunos textos.

Encontramos un vínculo entre tiempo y violencia que, si bien no ha sido específicamente desarrollado por Butler, puede ser complejizado a la luz del concepto de *marco normativo*. Es a partir de *Marcos de guerra*, que podemos proponer el sintagma *marco temporal*, como un modo de formular la pregunta por la base temporal que suponemos al atribuir contemporaneidad o anacronismo a los demás, incluso a pueblos y culturas enteras. Podemos considerar que es un determinado marco temporal el que vuelve viable la guerra, y el que parece habilitar a unos arrogarse el derecho de ponderar e imponer ciertos sentidos de democracia y ciertas prácticas culturales, en nombre del progreso. Al interior del planteo butleriano, el vínculo entre tiempo y marco no está sustancialmente trabajado (Dahbar, 2021), estando lejos de quedar zanjado al interior de su obra. Por este motivo, nuestro principal objetivo es proponer aquí el sintagma *marco temporal*, como un modo de abordar la relación entre tiempo y violencia en el pensamiento de Butler sobre los marcos. Esto implica tratar con cierto detalle la crítica butleriana del progreso histórico, concepto que da sentido a cierta conceptualización de la libertad sexual, para comprender las relaciones entre progreso y violencia, y –junto a Jasbir Puar– los usos de la libertad sexual como modo de justificar la violencia. Estas páginas asumen como suyo el trabajo crítico de enmarcar el marco, un modo de desajustar las matrices normativas que regulan la atribución de humanidad.

En síntesis, el trabajo se centrará en los marcos que vuelven inteligible lo humano y cómo delimitan los criterios de inteligibilidad en términos *temporales*. De este modo, la categoría de humano queda distribuida diferencialmente, configurando así el mapa geopolítico de las exclusiones y violencias, y consolidando los nuevos imperialismos de las últimas décadas.

## **1. TIEMPO Y VIOLENCIA EN EL PENSAMIENTO DE JUDITH BUTLER**

### **1.1 Marcos temporales de reconocimiento**

Encontramos en *Marcos de guerra* (2010) un lugar importante en el análisis de las estructuras político-culturales que posibilitaron no sólo la aceptación y el apoyo de parte de la sociedad norteamericana a la Guerra de Irak, sino la censura a veces explícita de cualquier discusión sobre las políticas bélicas del Estado norteamericano, bajo la

acusación de apoyo al terrorismo. Allí se ponen de relieve los marcos normativos que regulan los afectos y la distribución de la categoría de humano en ese contexto cultural, político y bélico. Butler quiere allí analizar “los modos culturales de regular nuestras disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre de la violencia selectivo y diferencial” (Butler, 2010: 13). La noción de *marco normativo*<sup>3</sup> se vuelve importante, toda vez que trata de pensar lo que es y puede ser percibido como vida humana.

Si bien los marcos regulan lo que percibimos como realidad, esto no quiere decir que fijen lo perceptible de una vez y para siempre. Al poseer una estructura re-iterable, necesitan circular y mudar de contexto, introduciendo en cada instancia el riesgo –como posibilidad, no como garantía– de un desplazamiento crítico, que aleja al marco del contexto que se ha intentado “delimitar”. Algo se filtra fuera del marco, volviéndose una amenaza de ruptura del contexto que enmarca y delimita determinados acontecimientos, como son para Butler las fotografías tomadas en Abu Ghraib y en Guantánamo, o los poemas que lograron filtrarse entre sus rejas<sup>4</sup>. La autora señala:

Pero si los contextos están enmarcados (no hay contexto sin una implícita delimitación del contexto), y si todo marco rompe invariablemente consigo mismo a fin de desplazarse por el espacio y el tiempo (si debe romper consigo mismo a fin de desplazarse por el espacio y el tiempo), entonces el marco circulante tiene que romper con el contexto en el que está formado si quiere aterrizar en algún otro sitio o llegar a él (Butler, 2010: 25).

Butler denomina enmarcar el marco –*to frame the frame*– al desplazamiento crítico que se habilita a partir de la circulación de los marcos: “a medida que los marcos rompen consigo mismos para poder instalarse, surgen otras posibilidades” (Butler, 2010: 28). Podríamos decir que su carácter contingente es lo que posibilita –más no asegura– el espacio para una insurrección ontológica en los modos de percibir la vida. Esto tiene una relevancia crucial, ya que los marcos operan y circulan normando lo que podrá ser percibido como vida humana en situaciones de guerra, encarcelamiento y tortura, pero también en contextos de inmigración donde operan políticas de discriminación que restringen el acceso a una ciudadanía plena a ciertos sujetos en razón de su origen, su cultura o su religión.

Las distintas formas de racismo, instituido y activo al nivel de la percepción, tienden a producir versiones icónicas de unas poblaciones eminentemente dignas de ser lloradas y de otras cuya pérdida no constituye una pérdida como tal al no ser objeto de duelo. La distribución diferencial del derecho a duelo entre las distintas poblaciones tiene importantes implicaciones a la hora de saber por qué y cuándo sentimos disposiciones

---

<sup>3</sup> La noción de *marco* [frame] es tomada por Butler de diversas fuentes, entre las que se encuentran Trinh T. Minh-ha con su concepto ‘frame’ –quien propone el ejercicio de enmarcar el marco [framer framed]–, Jacques Derrida –*ergon/parergon* (presente en *La verdad en pintura*, 2005)–, y en menor medida Erving Goffman y Michel Callon.

<sup>4</sup> Butler analiza en la última parte de “Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto” (2010: 86-94) la capacidad de agencia en situaciones extremas, a partir de la colección de los veintidós poemas que lograron escapar a la censura del Departamento de Defensa norteamericano, *Poemas desde Guantánamo*.

afectivas de especial importancia política, como, por ejemplo, horror, culpabilidad, sadismo justificado, pérdida o indiferencia (Butler, 2010: 44-45).

Por supuesto, Butler se encarga de señalar cómo esa distribución diferencial del duelo habilita que haya vidas que sean marcadas como menos que humanas y, en ciertos casos, amenazas para la vida humana. Es decir, hay vidas cuyas muertes no dejan huellas porque hay un recorte, un contorno discursivo sobre lo que se puede nombrar como vida que merece ser resguardada. Y muchas veces ese límite discursivo opera enmarcando a ciertas vidas no bajo un carácter precario, sino bajo la marca del terrorismo. La precariedad<sup>5</sup> es tanto una cuestión material como perceptual: es necesario ser inteligido y reconocido como vida valiosa para contar con políticas de cuidado y sostenimiento, ya que su pérdida sería considerada, justamente, como pérdida, y su muerte y destrucción llorada y lamentada. Existe un vínculo entre la violencia que pone fin a esas vidas y la que determina su exclusión como vida no meritoria. No existe ni la vida ni la muerte sin que aparezcan en vínculo con una serie de normas que las hacen aparecer o desaparecer.

Lo que queda fuera de los marcos no será una “vida al desnudo”<sup>6</sup>, sino vidas que aún fuera de los marcos dominantes están saturadas de poder. Por ello “el problema no es cómo incluir a más personas dentro de las normas ya existentes, sino considerar cómo las normas ya existentes asignan un reconocimiento diferencial” (Butler, 2010: 20). En la medida en la que delimita lo que contará como humano, el marco se vuelve condición de nuestro sostenimiento. Podríamos decir que no hay humano sin los marcos que delimitan quién cuenta como tal: “la percepción y la política no son más que dos modalidades del mismo proceso por el cual el estatus ontológico de una determinada población se ve comprometido y suspendido” (Butler, 2010: 51). Sin embargo, “algo excede al marco que perturba nuestro sentido de realidad (...) algo ocurre que no se conforma con nuestra establecida comprensión de las cosas” (Butler, 2010: 24). Debido a su condición reiterable, al circular y cambiar de contexto espacio-temporal, los marcos rompen necesariamente con su contexto.

Preocupadx en mostrar cómo se construye la “materialidad” de la guerra en el escenario geopolítico posterior al 11 de Septiembre, Butler señala que la violencia

---

<sup>5</sup> La noción ‘precaridad’ corresponde a la traducción al español del neologismo ‘precarity’, de Bernardo Moreno Carrillo en la edición citada de *Marcos de guerra* (2010). El objetivo de Butler al proponerlo es contar con un término que pudiera referir al tipo de maximización de nuestra vulnerabilidad ontológica por parte de los mecanismos del Estado en particular y los marcos normativos en general. En *Marcos de guerra* se lo encuentra fuertemente vinculado a ‘precariedad’ [precariousness]. Para un análisis en detalle sobre el vínculo entre estas dos nociones, se puede consultar el ya mencionado *Eroticidades precarias* (2008).

<sup>6</sup> Este abordaje teórico toma distancia de aquellos planteos biopolíticos como el de Giorgio Agamben y su noción de *nuda vida*, desarrollado en *Homo sacer I. El poder soberano y la vida desnuda* (1999, 2017), como aquella vida que queda al desnudo, expulsada tanto de las operaciones de poder como de la vida política, y por ende, como mera vida biológica. Al posicionarse dentro de una perspectiva ontológica social-corporal, postula que nunca podría hablarse de vidas meramente abyectas, fuera del terreno de poder; según Butler, no podemos hablar del ser de las vidas que no cuentan con un reconocimiento dentro del espacio público, sin referirnos a las operaciones de poder que están ya articulando esas vidas.

expuesta en los relatos e imágenes que nos llegan de la guerra está ya *enmarcada* (2010). Los medios de comunicación y los discursos de personalidades de la política toman especial importancia, en la medida en la que deciden qué contará como contenido dentro de la comprensión pública de la violencia, y con ello se pone en cuestión el estatus ontológico de aquellas poblaciones que están en un territorio en conflicto y han sido marcadas como prescindibles. En un diálogo ente textos, Butler expone en *Vida precaria* como la vida aparece siempre enmarcada, ya sea como vida valiosa o como vida prescindible. Mientras las vidas occidentales son tomadas como valiosas, las vidas que desaparecen en Medio Oriente por acción del ejército norteamericano no cuentan con el mismo acceso a la aparición pública. Butler menciona que, contadas algunas excepciones, “no es posible encontrar en ningún medio historias de vidas árabes eliminadas por medios brutales” (2006: 65). Los marcos de reconocimiento delimitan qué vidas merecen ser lloradas y despedidas, dificultando la aprehensión de la pérdida para aquellos que quedan fuera de los límites culturales y temporales de lo humano, haciendo su muerte soportable, hasta justificable:

¿En qué medida los árabes, en su mayoría practicantes del Islam, caen fuera de lo “humano” tal como ha sido naturalizado en su molde “occidental” por la labor contemporánea del humanismo? ¿Cuáles son los contornos culturales de lo humano que están funcionando aquí? ¿De qué modo nuestros marcos culturales para pensar lo humano ponen límites sobre el tipo de pérdidas que podemos reconocer como una pérdida? (...) si alguien desaparece y esa persona no es nadie, ¿entonces qué y dónde desaparece, y cómo puede tener lugar el duelo? (Butler, 2006: 59)<sup>7</sup>.

## 1.2 Usos del progreso

En el contexto bélico y de histeria racial post 11 de Septiembre (Butler, 2006: 67) que ha llevado nuevamente a oponer Occidente –con Estados Unidos a la cabeza– a Oriente Medio, el desafío será comprender qué mecanismos funcionan detrás de los discursos imperialistas que argumentan contra el Islam, ubicándolo bajo el signo de lo bárbaro y lo premoderno, y sobre todo *como una amenaza de otro tiempo en este tiempo*:

Lo que yo sugiero es que (...) la guerra enmarca/manipula distintas maneras de pensar el multiculturalismo y ciertos debates sobre la libertad sexual, cuestiones en su mayor parte consideradas separadas de los «asuntos exteriores» (Butler, 2010: 47).

En *Marcos de guerra* Butler se centra en como consignas feministas y progresistas<sup>8</sup>, y luchas por la libertad sexual fueron tomadas para fortalecer los límites

---

<sup>7</sup> Butler llama la atención sobre los obituarios, mesa un medio por el cual una vida toma relieve en el espacio público. Comenta cómo los obituarios de dos familias palestinas asesinadas por el ejército israelí fueron rechazados por *San Francisco Chronicle* bajo la excusa de no querer ofender a nadie (2006: 62). Bajo ciertos marcos, la manifestación pública del duelo y de dolor por una pérdida puede resultar ofensivo y contar con una censura explícita.

<sup>8</sup> Una deriva tomada por Jasbir Puar en *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer* (2007, 2017), es analizar e incorporar a su tematización sobre la violencia las alianzas entre diversos sectores y militancias feministas y lgbtiq+, tanto en su introducción (2017: 43-68), como en su capítulo segundo (2017: 148-

normativos del reconocimiento de lo humano, a partir de las cuales se distingue entre aquellas poblaciones que tienen valor, y aquellas prescindibles, o que incluso pueden ser una amenaza para aquellas que cumplen con las normas que regulan la categorización de lo humano. Uno de los bastiones en esta contienda cultural y política ha sido no sólo la democracia liberal –como ya se ha escuchado a propósito de la Guerra de Irak–, sino también un conjunto de políticas sexuales, derechos a la autonomía corporal, y derechos cívicos para las comunidades lgttbiqua+ y las mujeres –fruto de las luchas de esas mismas comunidades–. La consigna era la lucha contra el Islam en tanto principal amenaza a la libertad defendida por Occidente. Estas consignas en torno a la autonomía corporal, la libertad sexual y la ampliación de derechos cívicos para las comunidades lgttbiqua+ y las mujeres –fruto de las luchas de esas mismas comunidades–, para configurar y fortalecer una concepción *orientalista*<sup>9</sup> que ubica a aquellos cuerpos y vidas musulmanas como amenaza. Dirá Butler que

(...) [l]as concepciones sexualmente progresistas de los derechos feministas o de las libertades sexuales se han movilizadno sólo para racionalizar las guerras contra las poblaciones predominantemente musulmanas, sino también para argumentar a favor de imponer en Europa límites a la inmigración procedente de países predominantemente musulmanes (Butler, 2010: 48).

Continuando el camino señalado por Butler, los marcos normativos se sostienen sobre ciertas concepciones de lo que implica *este* tiempo, lo que significa lo humano *en este tiempo*, que funcionan como criterio de asignación de humanidad. Dado que no es nuestra intención realizar una suerte de historiografía del significado de lo humano en el correr de la historia, tomamos la deriva teórica de la argentina Victoria Dahbar (2021): no sólo se trata de lo humano en el tiempo, sino del tiempo en lo humano<sup>10</sup>. Muchos de los supuestos culturales que se mueven por debajo de las disputas políticas en torno a las guerras entre Estados Unidos y Oriente Medio, están fuertemente entrelazados a la idea según la cual el mundo musulmán *representa* una amenaza a las libertades occidentales o, más bien, a las libertades que Occidente *ha conseguido*. Es una reflexión que está dirigida a cuestionar “qué historias han resultado ser formativas [para la narración hegemónica de una historia, y para la producción de subjetividades], cómo se intersectan –o dejan de intersectarse– con otras historias y cómo se origina la temporalidad a lo largo de unas líneas especiales” (Butler, 2010: 146). Un cuerpo aparece en la medida en la que *puede volverse inteligible*, siempre en relación con *un* tiempo y *un* espacio, con ciertas normas espacio-temporales. La pregunta butleriana es cómo se ha llegado a cristalizar cierto paradigma de lo humano, y cómo están cristalizadas ciertas nociones de lo que

---

163).

<sup>9</sup> Esta noción fue acuñada por Edward Said en su obra *Orientalismo* (1978, 2008). Para revisar el vínculo entre la crítica de los marcos culturales de la violencia y la noción de orientalismo de Said, se puede recurrir a Hilas, S. (2020) “¿Quién eres? Entre Judith Butler y Edward Said”.

<sup>10</sup> En *Otras figuraciones. Sobre la violencia y sus marcos temporales*, Dahbar desarrolla estas dos vías: lo humano en el tiempo y el tiempo en lo humano.

significa estar *en este tiempo*.

El cruce entre norma y tiempo lleva a Butler a revisar un concepto que, diremos, reviste una importancia crucial en el pensamiento y en la práctica progresista: el concepto de libertad. Como estrategia que busca justificar y legitimar el intervencionismo, la política bélica y la violencia, se utilizan las luchas por la ampliación de derechos y libertades de las mujeres y colectivos lgttbiqua+, en sus ataques culturales contra el islam y las naciones en donde éste predomina. El vínculo entre las políticas sexuales “progresistas” de Occidente y la práctica antiislámica, se anuda al instrumentalizar la libertad sexual, de expresión y de asociación de las mujeres y comunidades lgttbiqua+ para coaccionar a las minorías culturales y religiosas. La teórica Jasbir Puar desarrolla esta idea en *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer* (2007, 2017), en la que llama “homonacionalismo” a esta imbricada trama de relaciones entre el nacionalismo y las comunidades lgttbiqua+ que reproduce la islamofobia derivada de la hegemonía de la blanquitud (2017: 78).

Nuestra atención está puesta en los *usos discursivos* de la modernidad nucleados en la noción de libertad occidental, con claro tinte liberal y secular<sup>11</sup>, y cómo estos usos definen y delimitan la construcción orientalista –diremos– de Medio Oriente como el otro cultural y temporal. La modernidad es entendida como una temporalidad que se asocia a la libertad sexual en particular, donde un conjunto de políticas sexuales son consideradas el ejemplo de una cultura avanzada, progresista, en oposición a otras, tildadas como premodernas. A partir de un uso instrumental de la libertad sexual y de expresión de mujeres y comunidades lgttbiqua+, se intenta oponer libertad a Islam, para producir una base cultural relacionada con nuestras apreciaciones sobre lo que es estar en este tiempo. La modernidad secular funciona como base cultural que distribuye diferencialmente la categoría de humano:

En la medida en la que tanto la expresión artística como la libertad sexual se entienden como signos definitivos de esta versión del desarrollo de la modernidad, como derechos apoyados por una concreta formación del secularismo, se nos está pidiendo que desarticulemos las luchas por la libertad sexual de las luchas contra el racismo y contra los sentimientos y conductas antiislámicas. (Butler, 2010: 155-156)

La supuesta secularización del espacio público y de la política en lo que se denomina modernidad, supone pensar que la libertad se puede ampliar y profundizar a partir de ese escenario específico. Modernidad y libertad terminan, desde esta comprensión de la historia, aliándose dentro de lo que llamamos *marco temporal*:

(...) lo que está en tela de juicio no son todas y cada una de las maneras de mirar hacia adelante [...] sino, más bien, una idea del desarrollo en el que el secularismo no sucede

---

<sup>11</sup> Para explorar los vínculos entre secularismo y religión, sobre todo en lo que respecta al cristianismo y el islam, recomendamos ampliar la discusión a partir de lo desarrollado por el antropólogo Talal Asad –citado y referenciado por Butler–, en particular *Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity* (2003) y *Is critique secular? blasphemy, injury, and free speech* (2009), escrito junto a Butler, Wendy Brown y Saba Mahmood. También se puede consultar de la teórica Saba Mahmood, *Religious difference in a secular age: a minority report* (2016).

a la religión de manera secuencial sino que la resucita como parte de su tesis sobre la cultura y la civilización (Butler, 2010: 174).

Siguiendo una estela butleriana que, entendemos, sería una importante deriva crítica para profundizar, este marco temporal moviliza prejuicios orientalistas en beneficio de la concepción según la cual ciertos cuerpos, en orden a su cultura y a su religión, resultan anacrónicos. Modernidad, libertad y Occidente, se vinculan al interior del marco temporal produciendo *otros temporales*, un exterior constitutivo del marco. Si no estamos todos en el mismo tiempo, de modo tal que hay cuerpos y poblaciones marcadas como pertenecientes a otros tiempos pasados, podemos afirmar que no se nace contemporáneo sino que se llega o no a serlo. Entonces, ¿quién llega a ser contemporáneo?

En este encuadre la libertad depende de una cultura en particular que define su progresión a través del tiempo, delineando lo que entenderemos por modernidad. Esta base cultural acrítica se vuelve la precondition de la libertad, como si sólo a partir de determinadas condiciones pudiera aparecer o producirse. Y como tal, justifica y legitima formas de odio y abyección cultural y religiosa, como si las libertades sexuales y las libertades religiosas fueran mutuamente excluyentes, y no pudiera haber puntos de contacto entre ellas:

Si en lugar de una concepción liberal de la libertad personal, nos centramos en la crítica de la violencia estatal y en la elaboración de sus mecanismos coercitivos, podemos llegar perfectamente a un marco político afirmativo que implique otro sentido no sólo de la modernidad sino también del tiempo (Butler, 2010: 157)<sup>12</sup>.

En el contexto del norte global y su lucha contra el terrorismo, el marco secular se combina con la misión civilizadora –que contiene a la vez ideales religiosos y seculares–, dado que representan posiciones avanzadas que los habilita a llevar nociones de democracia y libertad a quienes están previamente enmarcados como primitivos. Aquel *otro* temporal es enmarcado como premoderno, como lo que aún no han alcanzado el Estado liberal y secular, y permanece bajo el fundamentalismo religioso, restricciones que toman formas de tabúes y represiones primitivas, que no son propias de este tiempo.

## **SUJETOS PARA ARMAR. JUDITH BUTLER Y JASBIR PUAR**

Pensar el problema del tiempo en lo humano, implica pensar el modo en el que la afirmación de un tiempo –con sus características específicas– afirma también un criterio de humanidad, según el cual se es más o menos humano en la medida en la cual se es o no de este tiempo (Dahbar, 2021: 99). En un diálogo a destiempo con el filósofo berlinés Walter Benjamin<sup>13</sup>, Butler señala en *Marcos de guerra* que existen apreciaciones respecto

---

<sup>12</sup> Tomando las palabras de Thomas Friedman para el *New York Times* en “Foreign Affairs: the real war”, donde afirma que el Islam no ha alcanzado aún la modernidad, Butler ve que el islam no es considerado *de este tiempo* sino *de otro tiempo* que aparece anacrónico en el presente.

<sup>13</sup> Este intercambio anacrónico entre Butler y el filósofo berlinés podemos encontrarlo en la introducción de *Marcos*

del tiempo y la cultura que se articulan al interior de los marcos normativos. Esto da como resultado el enmarque de determinados sujetos como *anacrónicos*: otros temporales que no comparten el mismo tiempo que el norte global. Es Benjamin uno de los interlocutores alemanes con quien Butler más ha dialogado. En cierta cercanía con sus ideas, nuestra autorx esboza una crítica de la violencia que tiene también una tematización temporal, desarrollada en su consideración sobre el progreso. Sin embargo, lejos de aparecer con el espacio que merece en *Marcos de guerra*, en 2012 con *Parting Ways* encontramos un desarrollo sustancial y completo del pensamiento benjaminiano al interior de las consideraciones de Butler. En *Marcos de guerra*, la crítica del progreso está orientada a revisar los usos de la libertad sexual, articulándolos con la construcción de un sujeto de la diferencia cultural y –diremos– temporal, en un abordaje sobre la tortura. Volviendo a Butler, advierte que

[L]a cultura sólo puede producir en tales casos un monstruoso espectro de lo que queda fuera de su propio marco de pensabilidad temporal. Fuera de su propia teleología, existe un sentido del futuro ruinoso y premonitorio, y debajo de la condición transcendental acecha un aberrante anacronismo que ya se ha desatado sobre el presente político, haciendo sonar la alarma general del marco secular (Butler, 2010: 175).

En este marco temporal, Medio Oriente y el mundo musulmán surgen fuera de las condiciones culturales y temporales para la emergencia de lo humano. La noción de progreso histórico le ha permitido a Occidente ubicarse como “articulador de los principios paradigmáticos de lo humano” (Butler, 2010: 177). Es el progreso en tanto norma histórica que articula formas de violencia hacia ciertos cuerpos tildados de anacrónicos. En este marco temporal, el Occidente blanco es el portador del proyecto civilizatorio en un proceso que, recordando Benjamin, no está libre de barbarie (Benjamin, 1942, 2009: 42-43). A través de instalar un orden cultural que representa al Islam como lo atrasado, lo peligroso y lo abyecto, las vidas musulmanas no pueden contar como vidas humanas, precarias, merecedoras de cuidado y de duelo público.

Los otros temporales pueden ser muchos, pero este marco temporal nos permite señalar una construcción orientalista de lo que llamaremos un *sujeto musulmán*. ¿Qué relación hay entre los marcos temporales y este “sujeto musulmán”? Parte de la lógica que se utiliza para justificar las incursiones militares en Oriente Medio –en este caso Irak–

---

de guerra, en algunos pasajes de *La fuerza de la no violencia* (2020), *Sin miedo* (2020a), y también en *Parting ways* donde aparece una lectura de la obra benjaminiana, fuertemente vinculada a la pregunta por el tiempo. Si bien esta última obra no fue traducida al español, existe una traducción al portugués titulada *Caminhos divergentes. Judaicidade e crítica do sionismo* (2017). Al interior de *Parting Ways* Butler le dedica un lugar considerable al pensamiento de Benjamin, principalmente allí donde la consideración de la violencia y el pensamiento mesiánico se encuentran. Por ello recorre no sólo “Para una crítica de la violencia” (1921, 2021) y “Sobre el concepto de historia” (1942, 2009), sino también el “Fragmento teológico-político” (1920/21, 2009a), “La tarea del traductor” (1923, 2018), “Franz Kafka” (1934, 2014), el proyecto de los *Pasajes* (1982, 2016); en estos textos benjaminianos encontramos un desarrollo de lo mesiánico en vínculo con el tiempo y la historia. Hemos dedicado en otra parte un estudio sobre el cruce entre violencia y tiempo al interior del diálogo anacrónico de Butler y Benjamin (Dahbar e Hilas, 2023).

y la tortura, es la misión civilizadora y el discurso antiterrorismo:

Quando ocurre que algún grupo de personas representa una amenaza a las condiciones culturales de la humanización y la ciudadanía, la base racional para su tortura y muerte está asegurada, puesto que los componentes de ese grupo ya no pueden ser conceptualizados como humanos ni como ciudadanos (Butler, 2010: 185).

Recordando a Edward Said, se traza una frontera cultural –y decíamos, temporal– que deja a las culturas orientales musulmanas del otro lado de lo contemporáneo. Para esta perspectiva orientalista, sólo Occidente progresa, en detrimento de Oriente que carece de capacidad de transformación y desarrollo, volviéndose una eternidad sin devenir. Oriente Medio concommita con Occidente oponiéndose a los ideales que definen a la civilización occidental –tales como libertad, progreso, ciencia y secularismo–. El orientalismo como registro que hace hablar a Oriente sin necesidad de que Oriente hable, construye lo que será su identidad, sus límites, su geografía, sus valores y su sensibilidad siempre en oposición a Occidente (Said, 2008).

Los discursos de oposición entre Occidente y Oriente Medio (Bush, 2001), en tanto binomio que buscó formar y reforzar el nacionalismo estadounidense sobre todo durante la Guerra de Irak, sirvieron como norma que dividió entre aquellos sujetos nacionales y aquellos otros “terroristas”, extranjeros, peligrosos y abyectos. Desde una construcción orientalista, rasgos físicos, culturales y religiosos fueron elevados a elementos esenciales de lo musulmán, como por ejemplo el turbante y la barba como lugares de afirmación masculina, y el hiyab y el burka como supuestos lugares de la sumisión femenina. Este último, en particular, se volvió el fetiche de ciertas pretensiones imperialistas y neocoloniales disfrazadas de luchas por la liberación de la mujer oriental (Spivak, 1998), como así también feministas reprodujeron en su activismo y estudios los prejuicios orientalistas (Monhanty, 2008).

En el primer apartado, habíamos señalado el uso instrumental de la libertad sexual, para fortalecer la frontera entre los cuerpos contemporáneos y aquellos otros anacrónicos. Analizando cómo se imbrican libertad, sexualidad y terrorismo, Puar (2007) y Butler (2010) toman en sus trabajos el caso de los protocolos de tortura que el ejército de Estados Unidos utilizó en Abu Ghraib y Guantánamo. *The Arab Mind* de la década de 1970, fue un texto clave que, siguiendo una tradición orientalista, intentaba dar forma a lo que se nombró como “la mentalidad árabe”, basada en las supuestas vulnerabilidades sexuales relacionadas con la vida religiosa musulmana, negando desde un esencialismo cultural, la mezcla y el intercambio en las culturas y en las sociedades. Este texto reduccionista colaboró con la producción de una suerte de “sujeto” habilitado para Estados Unidos y sus protocolos, de la mano del general Geoffrey Miller. Se buscaba producir y reproducir un sujeto portador de una vulnerabilidad específicamente sexual por haber estado formado dentro del islam (Butler, 2010: 177, 178).

Como resultado, esta construcción orientalista dio una base cultural para un tipo especial de tortura, en un ejercicio de la violencia que no estaba exento de elementos

misioneros. Las prácticas de tortura procuraban obligar a los prisioneros varones a desnudarse, a usar ropa interior femenina, a masturbarse o masturbar a otros frente a sus torturadores –miembros del ejército estadounidense–, a sodomizar<sup>14</sup> a otros prisioneros o ser sodomizados por sus torturadores, siendo todo registrado fotográficamente como parte de la tortura. La tortura supone un intento de modernización, en donde Estados Unidos es quien libera a los pueblos musulmanes de su propia barbarie y anacronismo, en un juego de palabras que mezcla elementos seculares con otros religiosos.

Bajo supuestos orientalistas, los prisioneros fueron torturados y humillados, obligados a encarnar *esa* mentalidad árabe y *esa* sexualidad específica, de la que fueron previamente acusados. El ejercicio de la tortura produce el sujeto musulmán con el que dice tratar y corregir, y produce el sujeto americano –occidental– como el sujeto de la modernidad y de la sexualidad progresista, aparentemente no homo-odiante. En *Ensamblajes terroristas* Puar explica que la tortura “está doblemente inscrita en la sociabilidad: es un elemento integral del discurso misionero y redentor de la liberación y la edificación civilizadora, y constituye el castigo oportuno para los terroristas y los cuerpos asumidos como tales” (Puar, 2017: 140). Represión, vergüenza y homofobia son tres elementos fundamentales en la lectura orientalista de la sexualidad en Medio Oriente, que permitió “crear el cuerpo musulmán como un particular objeto tipológico de tortura” (Puar, 2017: 145). A partir de la producción de una sexualidad musulmana mediante la tortura, hay un uso coercitivo de la noción de libertad sexual:

[E]n este modo de racionalización implícita está operando un crudo despliegue de la norma de “libertad”, tal y como funciona en la política sexual contemporánea, una norma en la que la “libertad” se convierte no sólo en medio de coacción sino, también, en lo que podría denominarse “la jouissance de la tortura”. (Butler, 2010: 182).

A través de la tortura y la humillación sexual se despoja a los cuerpos de sus propias sexualidades nacionales-normativas, al tiempo que se afirma –gracias al marco secular implícito– jerarquías raciales y culturales:

La fuerza de la feminización no solo radica en despojar al cuerpo masculino de su masculinidad y “mariconizarlo”, o en despojar a lo femenino de su centralidad simbólica y reproductiva en las sexualidades nacionales-normativas; radica también en el fortalecimiento de las fronteras impracticables entre lo masculino y lo femenino, una reescritura de las múltiples y fluidas manifestaciones del género en los pétreos espacios de lo masculino y lo femenino, en el reajuste de las múltiples manifestaciones de género a los guiones opresivos y binarios de lo masculino y lo femenino, interactuando todo ello a través de matrices de poder racial, imperial y económico. Esta es la fuerza real de la tortura (Puar, 2017: 163).

Así utilizadas, las consignas asociadas a la libertad sexual devienen en una tortura basada en la humillación sexual. Hacer hincapié en la idea orientalista de la represión sexual y la homofobia musulmanas refuerza la operación que ubica entonces a Estados

---

<sup>14</sup> Sigo aquí el término utilizado por Puar en su análisis y teorización de la tortura (2017).

Unidos como una nación libre de tales restricciones sexuales, y en tanto misionero, libertador de la sexualidad musulmana mediante un ejercicio coactivo de la “libertad sexual”. Aplicando el sintagma mbembeniano de “mundos de muerte” (Mbembe, 2011), tal como lo constituye Abu Ghraib, la violencia sexual es parte de los marcos que producen y reproducen los cuerpos racializados y sexualizados de los musulmanes, mediante el necropoder<sup>15</sup> que implica la conquista corporal, sexual, cultural y económica en la región. Si el marco temporal opone modernidad y barbarie en su construcción orientalista de los mundos musulmanes, en la tortura encontramos modernidad y barbarie como dos caras de la misma moneda. Sin embargo, todos los marcos llevan dentro de sí un punto débil. En la medida en la que poseen una estructura re-iterable, ocurre un desplazamiento que aleja al marco del contexto delimitado en el que se encontraba. Y como desarrollábamos en el primer apartado, esa circulación hacia otros contextos brinda la posibilidad de su fisura, o mejor dicho, de un enmarque crítico. En un intento de desligar el nacionalismo imperialista y las comunidades lgttbiqua+ y feministas, Butler piensa en otro núcleo de alianzas posibles. Este podría, entonces, oponer resistencia a la violencia perpetrada en nombre del progreso y la modernidad, la distribución diferencial del valor de la vida.

Al reflexionar en torno a la ruptura de los marcos, Butler repasa la circulación que tuvieron las fotografías de tortura tomadas en la prisión de Abu Ghraib y Guantánamo. En su conocido ensayo titulado “La tortura y la ética de la fotografía: pensar con Sontag” (Butler, 2010), amplía algunas cuestiones trabajadas en *Vida precaria* en torno a la receptividad ética, esta vez a propósito de las fotografías de las torturas realizadas en Abu Ghraib. Butler reflexiona en torno a ellas como materiales para una posible interpelación, al tiempo que se pregunta junto a la obra de Sontag, si las fotografías pueden comunicar el sufrimiento de los demás, y provocar un cambio en nuestra comprensión y valoración de la guerra. Butler se está preguntando si la circulación de las fotografías, más allá del contexto que les dio origen, y la indignación pública que suscitaron, supone un enmarque del marco –temporal, diremos– que hace posible la violencia sobre quienes han sido marcados como anacrónicos.

En su origen, las fotografías fueron parte de la tortura en tanto material extorsivo, de modo que “estas fotos no solo describen las técnicas de tortura; describen también cómo el proceso (de fotografiar) y el producto (la imagen) son tecnologías vergonzantes y funcionan como parte vital de la propia violencia humillante y deshumanizante” (Puar, 2017: 170). Cuando las fotografías comenzaron a circular, deviniendo un tema de debate público, la cuestión que apareció no fue negar los hechos capturados por ellas, sino más bien fue cómo nombrarlas, *cómo enmarcarlas* (Butler, 2010: 117). La censura y selección de parte de los medios norteamericanos era justificada principalmente porque mostrarlas no sería útil para el esfuerzo bélico, ya que contribuiría a degenerar la idea de Estados

---

<sup>15</sup> El concepto de necropoder fue acuñado por el teórico sudafricano Achille Mbembe en su conocido ensayo “Necropolítica” (2011), donde amplía el concepto foucaultiano de biopolítica para dar cuenta de la realidad colonial africana.

Unidos como bandera internacional de la libertad y la democracia. La intención de limitar la circulación de las imágenes, argumentando que sería peligroso porque fomentaría una imagen negativa de la guerra y del ejército norteamericano, implica la asunción de que las imágenes pueden movilizar afectos, pueden dar vuelta la opinión pública en detrimento de la guerra y de la violencia. Sin embargo, ¿esto no sería atribuirle todo el peso de la afectación a las imágenes? Si tenemos presente el esfuerzo de la prensa norteamericana por censurar y limitar la circulación de las fotografías, ¿no podríamos preguntarnos por los contextos a los cuales podría –y de hecho pudo– llegar ese material? Entendemos que dicho esfuerzo pretendió *recortar el territorio de lo percible*, de lo que contará como vida precaria; pero para que las escenas que quedaron grabadas en las fotografías puedan conmover nuestros sentidos de humanidad y despertar indignación ética, cierto sentido de lo que cuenta como vida debía ser disputado. Si el marco temporal enmarca la humanidad de modo tal que ciertas vidas anacrónicas son consideradas prescindibles o amenazas, ese sentido restrictivo de lo humano fue conmovido mediante el encuentro entre las fotografías que testimonian la tortura y un contexto que pudo ser afectado por ese registro de la vulnerabilidad.

Ese acontecimiento no es ni necesario ni evidente, pero representó la posibilidad de otros enmarques de lo humano, que dependerán de “cómo se comunique la norma diferencial de lo humano mediante marcos visuales y discursivos” (Butler, 2010: 113). Con su difusión en 2004, se vieron en diferentes países del norte global respuestas de gran indignación pública por lo ocurrido en Irak. Además de España, Italia y Reino Unido, tanto en San Francisco como en Nueva York hubo manifestaciones pidiendo la renuncia del entonces Secretario de Defensa, Donald Rumsfeld y el esclarecimiento de lo ocurrido en Abu Ghraib. Algunos medios de comunicación<sup>16</sup> estaban especialmente preocupados por centrar la mirada en los “actos sexuales” presentados en las fotografías, separándolos del hecho de la tortura y del protagonismo del ejército estadounidense (Puar, 2017)<sup>17</sup>. Podríamos señalar, como bien hace Puar, que hubo parte de la opinión pública –incluidos sectores queer árabes– especialmente sensible a lo que las fotos registraban, por ser, justamente, personas musulmanas las que eran humilladas sexualmente. Sin embargo, también es cierto que otra parte se movilizó públicamente en contra de la violencia, en una especial aprehensión de la vulnerabilidad corporal que no está circunscrita a la ya revisada relación orientalista entre un mundo musulmán y una sexualidad específica. Si tal indignación fue posible, es porque el encuentro entre las fotografías y determinado contexto de recepción pudo acoger algo del registro de lo humano que estaba presente; porque algo de la violencia y sus marcos temporales fue conmovido, de modo tal que el cuestionamiento ético por el sufrimiento de los demás *pudo aparecer*:

---

<sup>16</sup> Se destacan los dichos del periodista norteamericano Thomas Friedman, “Corremos el peligro de perder algo mucho más importantes que la guerra de Irak. Corremos el peligro de perder a América como instrumento de autoridad moral e inspiración para el mundo” (Puar, 2017: 139).

<sup>17</sup> Dirá Puar: “El foco en las relaciones sexuales gays impide que exista un diálogo serio sobre la violación, tanto la violación de hombres presos iraquíes como también, y más importante, la violación de mujeres presas iraquíes, cuya frecuencia, al parecer, no merece ser noticiada ni fotografiada” (2017: 160).

[L]as normas que rigen lo “humano” son transmitidas y abrogadas mediante la comunicación de estas fotos; las normas no son tematizadas como tales, sino que negocian el encuentro entre el observador del primer mundo que, al mirar las fotos, busca comprender “qué ocurrió allí” y esta “huella” visual de lo humano en una condición de tortura (Butler, 2010: 115).

Operó aquí un enmarque del marco que posibilitó el cuestionamiento de la violencia deshumanizadora: el reconocimiento de otras vidas –no solo las nuestras– como vidas dignas y vulnerables, como merecedoras de la indignación pública de parte de otros con quienes no se comparten semejanzas culturales, religiosas o nacionales. La circulación de las fotografías pudo ser esa ocasión crítica, al interpelar las propias disposiciones afectivas, la propia capacidad de respuesta, y con ello abrir camino a plantear algunas cuestiones sobre la responsabilidad global por la violencia. El rechazo a la violencia ejercida hacia cuerpos marcados como anacrónicos y como menos que humanos, implicó una respuesta afectiva de indignación moral. Lo que significa que ciertos sentidos de lo humano pueden ser puestos en discusión, habilitando condiciones de aparición del otro, y por lo tanto, otros marcos de reconocimiento –o *versiones minoritarias de la norma* (Butler, 2010)– que vuelvan audible y visible su humanidad. Cómo se regula lo contemporáneo y lo anacrónico, implica un enmarque de la proximidad de la precariedad de los otros, fundamental para interpelarnos. No solo nos muestra nuestra propia precariedad, en la medida en la que somos vulnerables a los requerimientos de los demás; sino que puede, en virtud de esa misma vulnerabilidad y capacidad de ser afectados por otros, generar respuestas afectivas que proyecten otros horizontes normativos que pongan en cuestión la hegemonía del marco temporal. La apuesta crítica estará en reflexionar sobre las representaciones que nos llegan del sufrimiento, dado que hay una administración de lo cercano y lo lejano que se propone gestionar las protestas y manifestaciones de indignación moral frente al sufrimiento de los demás.

## CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas se trazó cierto recorrido dentro de la obra de Judith Butler, dedicado a su consideración sobre los marcos que regulan los contornos de lo humano. Hicimos hincapié en cómo la pregunta por lo humano nos lleva a distinguir la existencia de *marcos temporales* que delimitan la frontera entre lo contemporáneo y lo anacrónico, y entre las vidas que importan y las que son tenidas por prescindibles o una amenaza. En una recuperación del concepto butleriano de marco de reconocimiento (2010), nuestro estudio sostuvo como hipótesis que cierto sentido del progreso y de la modernidad opera como un marco normativo temporal de reconocimiento que distribuye diferencialmente la categoría de humano y el valor de la vida en relación con ciertas apreciaciones sobre el tiempo. Para dar cuenta del marco temporal, recuperamos la consideración crítica del concepto secular de libertad y, junto a Butler y Puar, los usos de la libertad sexual en el

contexto bélico de Irak, en lo que fue un enmarque de los cuerpos tachados como anacrónicos y los protocolos de tortura sexual a ellos aplicados. De modo que la crítica de la libertad sexual como elemento del marco temporal, implicó poner de relieve la construcción *orientalista* –tomando el término de Edward Said– del *otro temporal*. Como se explicita en el abordaje de diversos pasajes de *Marcos de guerra*, la misión civilizadora de Estados Unidos está asentada en el presupuesto de que hay sólo una manera de comprender la historia y su desarrollo, con el progreso histórico como característica principal. Esta perspectiva temporal ubica a Occidente como cenit temporal y, por lo tanto, como paradigma cultural de la modernidad, donde los otros temporales están aún en instancias pasadas de *ese mismo desarrollo histórico*.

Pensar la relación entre temporalidad y violencia permite rastrear cómo la distribución diferencial de la categoría de humano opera a través de marcos normativos temporales, a saber, lo que significa estar en este tiempo, ser contemporáneo. Aquello que no se ajuste quedará signado bajo la marca de lo primitivo, lo anacrónico, lo premoderno, y por lo tanto no pertenecerá ya sea parcial o totalmente a lo humano –aunque es interesante notar cómo este marco produce no sólo las subjetividades abyectas sino también, “hacia adentro”, las subjetividades productivistas, exitistas y libres–. En otros términos, nos hemos propuesto ampliar la deriva crítica butleriana sobre los modos en que ciertas formas de mirar hacia adelante producen deshumanización y violencia; hablamos de una asignación diferencial de la categoría de humano que coloca en desventaja a ciertas poblaciones y culturas.

El marco temporal puso entonces de relieve la construcción *orientalista* del otro temporal. Parte de la argumentación señaló cómo estos marcos de reconocimiento están vehiculizados por una noción de Occidente como paradigma temporal, y cómo una de las principales operaciones es la instrumentalización de las luchas del feminismo y los movimientos lgttbiqua+ en los mismos países occidentales. El diálogo posible entre Butler y Puar alrededor de la sexualidad y la tortura sirvió para dar forma a las prácticas que producen a los otros temporales, categoría de análisis que permite ver el campo de relaciones entre modernidad secular y los marcos temporales distribuyen diferencialmente la asignación de humanidad. Hacia el final del segundo apartado se recuperó el caso de las fotografías de tortura filtradas de Abu Ghraib, señalando que un elemento de la tortura puede, al mudar de contexto, romper con el marco y volverse un elemento de la crítica de la violencia que le dio origen. La circulación de las fotografías en un contexto específico de sentidos en disputa, produjo la ocasión para la crítica sobre lo que allí había ocurrido: un enmarque del marco temporal que encuadraba ciertas vidas como anacrónicas y por lo tanto menos que humanas.

Quisimos aquí proponer una hipótesis que, recorriendo el texto, plantea la existencia de vínculos entre los marcos normativos que producen el reconocimiento de los cuerpos, y ciertas apreciaciones sobre el tiempo que ubican a determinados cuerpos y poblaciones como anacrónicas. Planteamos el sintagma *marco temporal* haciendo

nuestra la tarea crítica ya marcada por Dahbar de revisar el tiempo en lo humano (2021), una tentativa teórica por explicitar los modos de delinear los contornos de lo humano. En dicha línea, entendemos que la categoría de lo humano está, por un lado, conformada por apreciaciones en torno al tiempo; y por otro lado, tiene historia, supone continuidades, rupturas, interrupciones y saltos. Sobre todo, depende de cierta consolidación que siempre es precaria, la cual permite señalar la oportunidad –más no la garantía– de desviar el curso de su historia, es decir, la posibilidad de enmarcar el marco. El pensamiento de Butler en este punto se acerca y se nutre de la reflexión benjaminiana sobre la violencia y parece señalar, otra vez, que el camino para una crítica de la violencia es la filosofía de su historia (Benjamin, 202120: 179).



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2017). *Homo Sacer I. El poder soberano y la vida desnuda*. Adriana Hidalgo.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.
- Asad, T.; Brown, W.; Butler, J. y Mahmood, S. (2009). *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech*. University of California Press.
- Benjamin, B. (2009). "Sobre el concepto de historia". *La dialéctica en suspenso*. LOM.
- Benjamin, B. (2009a). "Fragmento teológico-político". *La dialéctica en suspenso*. LOM.
- Benjamin, B. (2016). *Libro de los pasajes*. Akal.
- Benjamin, B. (2014). *Sobre Kafka: textos, discusiones, apuntes*. Eterna Cadencia.
- Benjamin, B. (2018). "La tarea del traductor". *La tarea del traductor - Franz Kafka*. Buchwald Editorial.
- Benjamin, B. (2021). "Para una crítica de la violencia". *Ensayos escogidos*. El cuenco de plata.
- Bush (2001). Discurso en el capitolio. <http://www.filosofia.org/his/20010921.htm>.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Butler, J. (2012). *Parting ways: Jewishness and the critique of Zionism*. Columbia University Press.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos en alianza y lucha política*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2017a). *Caminhos divergentes. Judaicidade e crítica do sionismo*. Boitempo.
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2020a). *Sin miedo: formas de resistencia a la violencia de hoy*. Paidós.
- Butler, J. y Athanassiou A. (2017). *Desposesión. Lo performativo en lo político*. Eterna cadencia.
- Butler, J. y Spivak, G. (2009). *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Paidós.
- Canseco, A. B. (2017). *Eroticidades precarias: la ontología corporal de Judith Butler*. Editorial Asentamiento Fernseh.
- Dahbar, V. (2021). *Otras figuraciones. Sobre la violencia y sus marcos temporales*. Editorial Asentamiento Fernseh.
- Dahbar, V. e Hilas, S. (2023). Walter Benjamin y Judith Butler: hacia una crítica de la violencia. Próximamente en <https://revistas.uma.es/index.php/claridades>.
- Derrida, J. (2005). *La verdad en pintura*. Paidós.
- Hilas, S. (2020). ¿Quién eres? Entre Judith Butler y Edward Said. Etcétera. *Revista Del Área De Ciencias Sociales Del CIFYH*, (6).

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/article/view/29622>

Mahmood, S. (2016). *Religious difference in a secular age: a minority report*. Princeton University Press.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el Gobierno Privado Indirecto*. Melusina.

Mohanty, C. (2008). *Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. En Decolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Cátedra.

Puar, J. (2017). *Ensamblajes terroristas: el homonacionalismo en tiempos queer*. Bellaterra.

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

Spivak, G. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno?. *Orbis Tertius* No. 6. [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf). 175-235.

## **SOBRE LE AUTORX**

### **Sasha S. Hilas**

sashahilas@gmail.com

Sasha S. Hilas es Doctorandx en Filosofía, en la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Licenciadx en Filosofía y Profesorx de Filosofía por la FFyH, UNC. Profesorx adscriptx a las Cátedras de Filosofía Política II y Ética II, FFyH, UNC. Tiene publicaciones en revistas académicas y culturales, como así también en medios periodísticos locales. Es miembro del Equipo de Investigación “Emociones, temporalidades, imágenes: hacia una crítica de la sensibilidad neoliberal”. A cargo del Dr. Eduardo Mattio y la Mgr. Liliana Pereyra. Radicado en el CIFYH, UNC. Financiado y avalado por SECYT-UNC. Sus investigaciones versan sobre los encuentros entre filosofía política contemporánea y ética, los estudios feministas y queer, explorando las modulaciones entre violencia normativa, cohabitación y temporalidad.