

DE LO INMUTABLE EN LAS GUERRAS. UNA LECTURA SOBRE LA VIOLENCIA HACIA EL CUERPO DEL OTRO

BÁRBARA ÁLVAREZ RODRÍGUEZ
Universidad de Oviedo

RESUMEN: Si hay una acción, dentro de un contexto bélico, que muestre la magnitud del odio hacia el Otro enemigo es, sin duda, el tratamiento que se da a los cadáveres. En las escenas bélicas de la *Iliada* se observa un deseo poderoso de mutilar el cuerpo del enemigo, ya sea con las propias manos o dejándolo a los perros o aves de rapiña. En la actualidad, hemos sido testigos en más de una ocasión de cómo las redes sociales han sido el escenario escogido por soldados para mostrar a través de la publicación de vídeos o fotos el tratamiento que se le da al cuerpo del enemigo, ya sea torturándolo o con actos vejatorios. ¿Cómo es posible que el tratamiento hacia el cuerpo del enemigo haya cambiado tan poco en más de 3000 años? La mutilación del cadáver del enemigo puede leerse en términos de la total deshumanización del Otro. Cuando Aquiles arrastra el cuerpo de Héctor deja su cara en el suelo con el fin de desfigurarla, ya que la cara es la parte del cuerpo que nos individualiza. Así, la vida del Otro en la guerra se vuelve una vida digna de ser destruida. Estas vidas son consideradas inferiores y, por eso, no merecedoras de los mismos derechos o privilegios que acompañas al Nosotros. Siguiendo este razonamiento, el Yo se autoproclama como legitimador de llevar a cabo tales actos de violencia, como analizaremos aquí.

PALABRAS CLAVE: guerra; violencia; Otro; *Iliada*; redes sociales.

On the (n)everchanging at wars. A study about violence towards the body of the Other

ABSTRACT: If there is any action, within war, by which it is shown how far hate towards the Other enemy goes, it is without doubt the treatment given to dead bodies. In Iliadic war scenes we see the powerful wish to despoil the corpse of the enemy, whether by the warrior's own hands or by abandoning it to feed the dogs and birds of prey. Nowadays, we have watched in social media news related to published pictures of Western soldiers posing by dead bodies of those who belonged to the enemy —or even torturing or putting to shame the body of the adversary—. How is it possible that human reactions towards the Other-as-enemy have not changed for over 3,000 years? Mutilation of the enemy's lifeless body represents the ultimate dehumanization of the Other. When Achilles drags Hector's body, pulling his face along the ground, he fervently wishes to disfigure it: the face is the part of the body that individualizes the person. Thus, the life of the Other, in wartime, becomes a life worthy-of-being-destroyed. These lives are considered inferior and, therefore, not deserving of the same rights or privileges that enjoy identification as «We». Following that reasoning, the «I» comes to be seen as having legitimacy for performing such violence actions, as we will see on this paper.

KEY WORDS: War; Violence; Other; *Iliad*; Networks.

INTRODUCCIÓN. JUSTIFICACIÓN METODOLÓGICA

Si hay una acción, dentro de un contexto bélico, que muestre la magnitud del odio hacia el Otro, hacia el enemigo, yo diría que es, sin duda, el tratamiento que se da a los cadáveres. En realidad, no solo a los cadáveres, sino al enemigo, a su

cuerpo, cuando este se encuentra ya a merced del otro combatiente. En las escenas bélicas de la *Iliada* se ve un acuciante deseo de mancillar el cuerpo, ya muerto, del enemigo, ya sea a manos del guerrero que lo acaba de matar o déjenselo a los perros y aves de presa. Sin embargo, por el contrario, el cadáver del compañero recibe multitud de cuidados para su conservación. En este sentido, parece que existe un deseo de que nada cambie, de que la imagen o el aspecto del compañero caído siga siendo el de aquel hombre con el que tantas cosas se compartieron.

En la actualidad, somos testigos de la publicación en las redes sociales (por desgracia, en más de una ocasión) de imágenes de soldados posando al lado de cadáveres enemigos o incluso, torturando o avergonzando física y psicológicamente al adversario. Lo que me gustaría plantear en este artículo son, principalmente, tres cuestiones.

La primera atañe a la similitud en el tratamiento de los cadáveres del enemigo tal como es descrito en determinadas escenas de la *Iliada* y en las imágenes que aparecen en internet. Para ello, realizaré un análisis comparativo entre algunas de los episodios bélicos del poema y ciertas imágenes subidas a redes sociales. Esto me llevará a la segunda cuestión, a saber, ¿qué lectura se le puede dar a estas manifestaciones abiertas de odio hacia el enemigo? y el porqué de su publicidad, de su exposición. En último lugar, y a modo de conclusión trataré acerca de la respuesta ética que ambos casos de estudio provocaron en los no implicados (de forma directa) en el escenario bélico.

Cuando se trabaja con un periodo tan alejado en el tiempo, como es el de la Grecia de época arcaica, parece imposible evitar el fantasma del anacronismo, más aún cuando lo que ocupa es, por una parte, el análisis de problemáticas contemporáneas y, por otra, el estudio de la Antigüedad griega y cómo su interpretación y sus productos (tanto culturales, sociales o filosóficos) nos sirven para comprender e informar nuestro presente. Es por esto que, antes de comenzar con el tema en cuestión, me gustaría hacer una breve introducción metodológica. Para ello, traeré a colación unas palabras que Nicole Loraux menciona en su texto «Elogio del anacronismo en la historia», en donde la autora aboga por aceptar el riesgo del anacronismo ya que, sostiene, «el anacronismo se da en el mismo momento en el que el presente se impone como el motor más eficiente en el camino hacia el entendimiento de la historia pasada»¹. Loraux sostiene, además, que debemos acercarnos al pasado con preguntas del presente para, así, volver a un presente enriquecido con lo que se ha comprendido del pasado. Esta relación bidireccional entre pasado y presente se parece a lo que Gadamer² proponía en su método hermenéutico cuando afirmaba que no se le deben imponer a un texto dado del pasado los propios intereses y pretensiones de quien lo interpreta, esto sería dominarlo. Pero tampoco se puede caer en una perspectiva objetivista, y creer que el intérprete es capaz de salirse de su mundo y tratar al texto sin que en dicho tratamiento influya nada externo a él. Podría decirse que en la interpretación se da una especie de diálogo entre el texto y el intérprete y que ambos se verán afectados por esa relación

¹ LORAUX, N., «Elogio del anacronismo» en *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, Akal, Madrid 2008, pp. 201-217.

² GADAMER, H. G., *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1998.

dialógica. Se establecerá, así, una fusión entre el horizonte del intérprete y el del texto. El objetivo principal de este trabajo es mostrar que los poemas homéricos aún informan sobre la realidad social de nuestro presente, y esto es lo que intentaré defender a continuación.

I

Entre las características más alienantes del héroe homérico está su urgencia por degradar al cadáver del enemigo. Probablemente, uno de los ejemplos más famosos es el tratamiento que Aquiles da al cuerpo sin vida del príncipe troyano, Héctor. Pero Héctor no es mucho mejor que Aquiles, en lo que al tratamiento del cadáver se refiere: el troyano siente la misma necesidad de mancillar el cuerpo sin vida de Patroclo e, incluso, se plantea cortarle la cabeza y dar su cuerpo como alimento a los perros troyanos (*Il.* XVII 127). Estas palabras transmiten unas imágenes terribles de cabezas cortadas, perros comiendo carne humana, etc. Imágenes que parecen más bien pertenecientes al mundo de la ficción de las narraciones épicas. En definitiva, algo impensable como real, como algo que pudiera pasar hoy. Esto es así hasta que examinamos cómo los cadáveres de nuestros enemigos son expuestos y degradados en las redes sociales.

Desde que Aquiles se entera de la muerte de su compañero Patroclo a manos de Héctor en el canto 18 de la *Ilíada* (*Il.* XVIII 18-21), sus pensamientos se dirigen únicamente a la venganza. Y no solamente desea la muerte del príncipe troyano, sino que siente, además, una imperiosa necesidad de ultrajar su cadáver. Promete, así, a su compañero Patroclo, ya muerto, no otorgarle los honores fúnebres hasta que no haya traído ante su cadáver las armas y la cabeza de Héctor (*Il.* XVIII 335). Como se sabe, Aquiles consigue llevar a cabo su venganza, mata a Héctor y, cuando a éste aún le queda un último atisbo de conciencia, no duda en avisarle de lo que ocurrirá con su cadáver, le dice: «A ti perros y aves de rapiña/ te lacerarán ignominiosamente» (*Il.* XXII 335-336). Héctor le suplica que acepte el oro y los regalos que le habrán de hacer sus padres y que les entregue su cadáver, que por favor no se lo deje a los perros (*Il.* XXII 338-343). Sin embargo, Aquiles, inmisericorde, le responde con insultos y amenazas: «No me supliques, ¡perro!, ni por mis padres ni por mis rodillas./ ¡Ojalá de algún modo mi talante y mi ánimo me indujesen/ a comerme crudas tus carnes troceadas! [...] / Lo que es a ti ni tu augusta madre/ te llorará tendida sobre tu lecho funerario [...] / sino que los perros y las aves de rapiña se te repartirán entero» (*Il.* XXII 345-354).

Siempre que leo estas líneas —tan sumamente descriptivas y hasta, en cierto sentido, cinematográficas— de la *Ilíada*, me vienen a la cabeza las imágenes o videos publicados en las redes sociales de soldados posando junto al cadáver de un enemigo o difamando su cuerpo. Quizás, las más recordadas, no sé si por la brutalidad de las mismas o porque fueron de las primeras en salir a la luz o, tal vez, por ambas razones, son las imágenes de presos torturados por soldados estadounidenses en la prisión de Abu Ghraib en Irak. En algunas fotos, incluso, aparecía el personal militar posando para la fotografía. Y es que, en esta ocasión, la fotografía formaba parte de la propia tortura. Según se supo después, muchos de los abusos

llevados a cabo en Abu Ghraib consistían en obligar a los presos a realizar posturas denigrantes mientras eran filmados o fotografiados. Judith Butler, en su libro *Marcos de guerra* sostiene que el torturador sabía que las fotografías potencian la vergüenza del torturado, cuya cultura prohíbe el ejercer esos actos masturbatorios y homosexuales, a los que era sometido. Como sostiene Gómez, Butler opina además que «la tortura no fue únicamente un esfuerzo por humillar a los prisioneros de Abu Ghraib, sino, también, una manera de construir al “sujeto árabe” sobre la base de un fin sexual y religioso primitivo que debía encarnarse —y recogerse— para justificar su exclusión violenta»³. Efectivamente, aunque en esas ocasiones no hubo destrucción física de la vida del enemigo, sí que podemos leer estas imágenes en términos de destrucción moral y psicológica de la persona.

Este análisis comparativo lleva a la pregunta: ¿Cómo es posible que las reacciones hacia el Otro enemigo hayan cambiado tan poco en 3000 años?

A pesar del horror y de la crítica social generalizada que provocó el caso de las fotos de Abu Ghraib, imágenes como esas no han dejado de aparecer en las redes sociales. También fuimos testigos de cómo un soldado israelí colgaba una foto en su cuenta de Instagram, de un niño en el punto de mira de su rifle⁴. En el verano del 2014, veíamos cómo otro soldado israelí colgaba fotos en una red social posando con armas de fuego y jactándose de haber matado a 13 niños palestinos⁵. También en el verano del 2014, en la cuenta de un terrorista australiano aparecía una foto de su hijo sosteniendo la cabeza decapitada de un soldado sirio, a pie de foto, ¡el orgulloso padre decía «Este es mi hijo!»⁶. Por último, también aparecía en las redes sociales la foto de un soldado británico posando con el dedo pulgar hacia arriba junto al cadáver de un combatiente talibán⁷.

Como ya mencioné, estas manifestaciones de abuso tanto físico como psicológico del enemigo hacen que nos planteemos ciertas cuestiones, no solo como filósofos o humanistas, sino como seres humanos. Ya sea, ¿qué significado pueden tener las similitudes que encontramos entre estos dos contextos tan separados cronológicamente? Y también, ¿qué lectura puede hacerse de estas imágenes y descripciones que nos muestre algo sobre el comportamiento moral en la guerra?

Para intentar responder a esto, comenzaré por volver al canto XXII de la *Iliada*, en concreto, y recordar las últimas palabras de Aquiles a Héctor que acabamos de ver en la cita de *Il.* XXII, 345-354. Ese discurso muestra la rabia y la crudeza de las palabras del héroe aqueo, que incluso alude a su deseo de comerse crudo al enemigo, rasgo supremo de furia animal con el que el poeta caracteriza la ira desatada del argivo y que, sin duda, aleja al héroe de los modos de conducta humanos, acercándolo al mundo, incluso, de lo monstruoso. Por una parte, Aquiles desea, negándole el enterramiento, que la fama de Héctor muera con su cuerpo. Cabe mencionar que

³ GÓMEZ, D., Reseña a *Marcos de Guerra* en *Política y Sociedad*, 2011, Vol. 48 Núm. 3: 625-627.

⁴ Ver en: <https://www.theguardian.com/world/2013/feb/18/israeli-soldier-posts-instagram-palestinian>.

⁵ Ver en: <http://www.morocoworldnews.com/2014/07/135781/israeli-sniper-admits-killing-13-palestinian-kids-in-one-day>.

⁶ Ver en <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2721230/Thats-boy-Australian-jihadists-seven-year-old-son-poses-decapitated-head-Syrian-solider.html>.

⁷ Ver en <https://www.theguardian.com/uk-news/2014/may/09/british-soldier-posed-thumbs-up-body-taliban-fighter-afghanistan>.

el túmulo funerario ejercía las veces de símbolo de las hazañas del héroe, recuerdo para la memoria colectiva de los que quedan y de los que vendrán. En una cultura precaligráfica, oral, este tipo de símbolos externos cumplen la función de mantener viva la memoria colectiva. Además, negándole la purificación del fuego se le está negando la entrada al Hades, con lo que su alma quedará condenada a vagar: no estará con los vivos ni podrá estar con los muertos. Y no hay que olvidar tampoco la importancia que tenía llorar a los difuntos. Con el robo del cadáver de Héctor, Aquiles imposibilita que lo lloren. Así, la vida del «Otro» (aquí representada por el enemigo extranjero) no es una vida «digna de ser llorada», usando la terminología de Butler. Esta autora distinguía entre las vidas «dignas de ser lloradas», esto es, las de los «nuestros», y las no dignas de ello⁸, las de los «Otros». Para Butler, la posibilidad de una vida de ser llorada es el presupuesto para que una vida importe. Las vidas de los enemigos que estamos analizando hoy aquí no solo no son dignas de ser lloradas, sino que, además, como podemos comprobar, son vidas odiadas, «dignas de ser destruidas»⁹.

Para el imaginario homérico los rituales funerarios son muy importantes, ya que sin ellos no hay fama venidera ni recuerdo de la excelencia del héroe, hasta el punto de que se llegan a establecer treguas entre ambos bandos para que unos y otros puedan incinerar a sus muertos¹⁰. Vernant sostiene que (2001b [=1989]: 77): «El cadáver ultrajado no tiene derecho ni al silencio que rodea a la muerte habitual ni al canto de alabanza del muerto heroico; no vive, puesto que se le ha matado, ni está muerto, ya que al ser privado de sus funerales, como desecho perdido en los márgenes del ser, pasa a representar lo que no puede ser celebrado ni en adelante olvidado: el horror de lo indecible, la infamia absoluta, aquello que le excluye a la vez de los vivos, de los muertos, de sí mismo». En cambio, el cuerpo muerto del compañero se conserva y embellece, buscando así que nada en él cambie, sino que siga pareciéndose al rostro de aquél con quien tanto se ha compartido. Es así, por ejemplo, en el caso del cadáver de Patroclo. Aquiles se muestra muy preocupado de que no se corrompa, de manera que ordena a sus compañeros que lo laven con agua caliente, para hacer desaparecer todas las manchas de sangre, y que lo unten de aceite y cubran sus heridas con un ungüento (*Il.* XVIII 349-351)¹¹. Todo esto con la finalidad de que el cuerpo muerto siga conservado, en la medida de lo posible, su apariencia humana hasta el momento de la incineración.

Por el contrario, con la mutilación del cadáver lo que se pretende es negarle toda individualidad, que no se lo reconozca, que todo él quede en el olvido, tanto sus hazañas como su aspecto físico. De esta manera, nada más muerto Héctor, Aquiles se apresura a llevar a cabo la mutilación de su cadáver. Dice el poeta: «De ambos pies,

⁸ Para más información sobre la idea de «vida llorada» y la analogía entre vidas dignas de ser lloradas-vidas valiosas, véase BUTLER, J., *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós Ibérica, Barcelona 2010, en especial, 33-56 y 64ss.

⁹ Esta interpretación me ha sido inspirada por la lectura de BELLO REGUERA, G., «Eduardo Bello Reguera in memoriam», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 4 2011: 9-15.

¹⁰ En *Il.* VII 394-410 los troyanos proponen a los aqueos que se establezca una tregua para poder quemar a los cadáveres, propuesta que aceptan finalmente los aqueos.

¹¹ También la diosa Tetis, ante la preocupación de su hijo por la posible desfiguración que pueda sufrir el cadáver de su amigo por obra de las moscas, ayuda en esta tarea, introduciendo néctar y ambrosía por las narices de Patroclo, para que su piel no se deteriore (*Il.* XIX 25-38).

por la parte de atrás, taladró sus tendones/ desde el tobillo hasta el talón, y los amarraba con correas/ [...] pero la cabeza dejó que arrastrara» (*Il.* XXII 396-398). Al hacer que la cabeza de Héctor se arrastre por el suelo, Aquiles busca desfigurarlo: el rostro es la parte que individualiza a las personas, de manera que mutilar la cara del enemigo, dejándola irreconocible, es también hacer que desaparezcan todas las semejanzas con uno mismo y con él mismo.

Se trata de deshumanizarlo mediante la desemejanza respecto a todo lo que recuerde a un «Nosotros» o a un «Yo»¹². No obstante, Homero hace que el propósito de Aquiles quede frustrado, haciendo intervenir a los dioses (*Il.* XXIV 411-423), que cada noche procuran atenciones al cadáver de Héctor, evitando su corrupción¹³. Algo similar le sucede al cadáver de Sarpedón, en torno al cual se produce una violenta lucha entre licios y aqueos por recuperar sus armas. Narra Homero: «Y ya ningún varón, por observador que fuese, habría reconocido al divino Sarpedón,/ una vez que en dardos, sangre y polvo/ desde la cabeza estaba envuelto de parte a parte hasta las puntas de los pies» (*Il.* XVI 638-640). Con todo, cabe mencionar que Zeus ordena que el cadáver sea rescatado por Apolo, reciba un tratamiento especial, siendo lavado y ungido con ambrosía, y trasladado a su patria, para que se le dé sepultura allí (*Il.* XVI 668-675). Volviendo a Aquiles, en el canto XXIV de la *Ilíada*, este continúa con los tratamientos ultrajantes al cadáver de Héctor: lo ata nuevamente a los caballos, le da tres vueltas arrastrándolo en torno a la pira de Patroclo y, finalmente, lo deja extendido en el suelo boca abajo, en una postura claramente ultrajante, ya que la posición en la que se debe colocar a los muertos es boca arriba, en decúbito supino (como está el cadáver de Patroclo).

Nuevamente, parece inevitable relacionar estas imágenes de la *Ilíada* con las fotos de las que hablábamos antes. Desde mi punto de vista, tanto unas como otras pueden ser leídas en términos de deshumanización del Otro. Como ya se ha mencionado, deshumanizar al Otro alejándolo de todo lo que nos recuerde a un Nosotros. A través del maltrato y de la humillación del cuerpo del enemigo lo que se hace es cosificarlo, negándole los rasgos que lo caracterizan como ser humano para acercarlo al mundo de los objetos. Objetos que se pueden romper, ensuciar, desfigurar y, por supuesto, destruir. Judith Butler sostiene que la deshumanización se produce¹⁴: «a través de dos formas diferentes de poder normativo: uno opera produciendo una identificación simbólica del rostro con lo inhumano, rechazando nuestra aprehensión de lo humano en la escena; la otra funciona por medio de un

¹² ALTUNA, B., *Una historia moral del rostro*, Pre-Textos, Valencia 2010, p. 229.

¹³ Los dioses premian así la nobleza de Héctor, indignados, además, ante la falta de piedad de Aquiles (*Il.* XXIV 23-54), sentimiento que el poeta quiere que comparta su público.

¹⁴ «Butler nos sugiere algo que va más allá, que la representación de lo humano está abocada al fracaso porque las normas con las que toda representación está comprometida se hallan de antemano frustradas, en el sentido de que la humanidad no es representable en sí misma. Se trata, como bien apunta Gabriel Bello, de (...) “performances culturales cuyo significado es el efecto de humanización y deshumanización que producen”. AZAOGHVA DE LA ROSA, A. «Judith Butler: La representación desigual de la Humanidad en los medios de comunicación» en *Cuadernos del Ateneo*, Núm. 32, 2014 p. 147. Cita de BELLO REGUERA, G. en «Hospitalidad, humanización y deshumanización: dos lecturas recientes de Levinas» en *La hospitalidad como ética*, Andrés Alonso Martos (ed.), Ed. Universitat de València, Valencia 2008.

borramiento radical, de tal modo que allí nunca hubo nada humano, nunca hubo una vida y, por tanto, no ha ocurrido ningún asesinato»¹⁵.

Estamos completamente de acuerdo con Gabriel Bello cuando sostiene que: «La construcción estereotipada o simbólica del otro no es neutra u objetiva, sino axiológica o valorativa: ética [...]. <Dichos estereotipos> no son una copia objetiva o neutral de la realidad del otro, sino que lo construyen con una carga de valor negativa»¹⁶. Así, la vida del Otro, al igual que la de los objetos, se construye como inferior y, por eso, no es merecedora de los mismos derechos y privilegios que acompañan al yo o nosotros. Siguiendo este razonamiento, el Yo se otorga legitimidad para realizar tales actos. Esta legitimación de la violencia es la que posibilita, al mismo tiempo, que se muestre públicamente.

A su vez, la historia de Occidente ha mostrado cómo el ser humano ha optado, en la mayoría de las ocasiones, por la dominación de lo diferente, del Otro. Para el filósofo Emmanuel Levinas, las relaciones entre las personas siempre han estado caracterizadas por la dominación. Desde los comienzos de la historia del pensamiento, el ser humano ha anhelado conocer el mundo, desvelar parcelas de la realidad. Aristóteles, al comienzo del Libro I de su *Metafísica*, viene a decirnos que el ser humano tiende por naturaleza al saber, al conocimiento. Pues bien, para Levinas esta tendencia del ser humano esconde una intencionalidad maliciosa: la dominación de lo desconocido. El conocimiento del «Otro» implica una asimilación negativa ya que toda asimilación es dominación.

Y esto es lo que me lleva a la segunda cuestión que planteaba al principio, a saber, qué lectura se le pueden dar a estas manifestaciones abiertas de odio hacia el enemigo y el porqué de su publicidad, de su exposición. Aunque a esto último ya se ha contestado, al menos parcialmente, decía que la violencia se expone, se hace pública, en parte porque se considera que está legitimada.

II

Tanto en la *Ilíada* como en las fotografías modernas se ve que los protagonistas no tienen reparo alguno en mostrar sus atrocidades hacia el Otro como enemigo al resto del mundo. Todo lo contrario, parecen estar orgullosos de sus acciones, usando la destrucción del Otro para consolidar o reforzar el valor del Yo.

Así, debemos recordad como Aquiles, cuando vuelve a la contienda después de haberse enterado de la muerte de su compañero no tiene reparos en admitir de forma pública que antes solía ser benevolente con el enemigo, ya que «a muchos de ellos los capturé vivos y los vendí» (*Il.* XXI 102). Pero a raíz de la muerte de su compañero afirma que matará a todos los troyanos que se le pongan por delante en la contienda (*Il.* XXI 103-104), empezando por Licaón: a este no solo lo mata en postura de suplicante y desarmado (*Il.* XXI 115) sino que, además, tira su cadáver al río mientras le advierte sobre la imposibilidad de que su madre le llore («tampoco

¹⁵ BUTLER, J., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires 2006, p. 183.

¹⁶ BELLO REGUERA, G. «Emigración y neorracismo: el Otro como símbolo del mal» en *Laguna. Revista de Filosofía* 7 2000, pp. 257-258.

tu madre [habla Aquiles al cadáver]/ te llorará echada sobre tu lecho funerario», *Il.* XXI 124-125). Y expresa sus deseos de que los peces mutilen el cadáver del héroe: «Y brincando entre las olas hasta la negra superficie rizada saltará/ algún pez, que quizás se coma la blanca grasa de Licaón» (*Il.* XXI 126-127).

El individuo homérico, como indica Vernant «se busca y se encuentra en el Otro»¹⁷, necesita del reconocimiento del «Otro», porque esa es la única manera de saberse a sí mismo. Pero, en esta ocasión, es el otro miembro del grupo o el otro, llamémosle «contemporáneo», el que otorga ese reconocimiento o, al menos, el que otorga valor positivo al reconocimiento. El filósofo canadiense Taylor¹⁸ subraya esta conexión entre la identidad personal, la interpretación que hacemos de quiénes somos y cuáles son nuestras características fundamentales, y el reconocimiento (o el no reconocimiento, o un falso reconocimiento) que tenemos por parte de los demás, así como también por nosotros mismos. El «Otro» contemporáneo funciona a manera de un espejo en el que cada uno se reconoce, lo mismo que la mirada de reproche del «Otro» es causante de la propia vergüenza.

En Homero hay un término «aídos», que normalmente se traduce por vergüenza, con un carácter performativo muy fuerte. El *aídos* es un sentimiento de vergüenza, respeto y responsabilidad hacia el otro, que influye en gran medida en la conducta de las personas, moviéndolas a actuar en función de la representación que cada uno se hace de la respuesta que su comportamiento va a provocar en los «Otros» de su propio grupo. Es curioso cómo el funcionamiento de ambas categorías (a saber, vergüenza y reconocimiento) se contraponen, así, el reconocimiento no solo opera dentro del propio grupo, sino que también traspasa sus barreras. Taylor sostiene que «La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada» (pp. 58-59). Para él, tanto la falta de reconocimiento como el falso reconocimiento se interioriza de tal forma que ambos se convierten en armas de opresión y discriminación muy efectivas. Por el contrario, parece que la vergüenza funciona dentro de los límites del grupo con el que se comparte cierta identidad colectiva. Si nos fijamos en los diferentes casos que se analizan aquí, la foto en sí parece que puede ser motivo de vergüenza o de reconocimiento. Así, como ya mencioné, la fotografía en el caso de Abu Ghraib formaba parte de la propia tortura: quienes filmaban y fotografiaban, sabían de la vergüenza que pasaría el torturado si esas fotos llegaran a manos de los miembros de su grupo. Por el contrario, la fotografía también puede ser tomada para buscar reconocimiento entre los miembros del grupo. Así, vemos como una soldado israelí colgaba en su Facebook¹⁹ varias fotos de ella misma posando al lado de prisioneros palestinos atados y con un pañuelo tapándoles los ojos.

Parece, entonces, que la búsqueda del reconocimiento es una característica que ha acompañado al ser humano durante toda su historia. Así, tan imperiosa es la necesidad de los héroes homéricos por despojar la armadura del enemigo muerto

¹⁷ VERNANT, J.P., *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona 2001, p. 215.

¹⁸ TAYLOR, C., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 2010.

¹⁹ Ver en <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/israel/7949152/Israeli-soldier-puts-photos-of-blindfolded-Palestinians-on-Facebook.html>.

y que esta haga las veces de trofeo, de señal externa de la valía del guerrero (*geras*), como parece ser la de los casos de las fotografías para los soldados que se apresuran a subir las fotos a sus redes sociales, buscando el reconocimiento. Tanto en uno como en otro caso, la persona necesita externalizar el resultado de sus acciones, hacerlo público y visible, necesita compartir con los demás miembros del grupo la acción que acaba de cometer. El resultado ideal es que esa imagen se haga viral y se extienda hasta una audiencia infinita, otorgando infinito reconocimiento. Parece que los héroes homéricos lo han conseguido, sus hazañas continúan con nosotros y siempre estarán. La *Iliada* se lleva siendo viral por unos 3000 años.

Todos estos episodios dan muestra de la importancia del reconocimiento personal ante los «Nuestros», lo mismo que el hecho de no caer en el olvido, es decir, que se recuerde nuestro nombre. Es, precisamente, la falta de reconocimiento por parte de los miembros de su grupo (especialmente, de Agamenón) lo que hace a Aquiles, el mejor objetivamente de los héroes aqueos, desligarse de ellos y abandonar la contienda en el canto I de la *Iliada*. El reconocimiento por parte de los miembros del grupo es condición necesaria en la vida de los soldados —ya homéricos, ya contemporáneos— para que se mantenga su fama y se extienda de mortal en mortal.

CONCLUSIONES

Cuando salieron a la luz las imágenes de las torturas llevadas a cabo en la prisión de Abu Ghraib, Butler las identificó como una filtración, algo que se sale del marco y lo perturba. Entendiendo el marco como un organizador visual, qué se ve y de qué modo, llevado a cabo mediante operaciones de poder a través de los medios de comunicación. Las fotos de Abu Ghraib, en su día, suscitaron una respuesta ética. Fue tal el rechazo que generaron en la opinión pública que algunos medios de comunicación estadounidenses llegaron a tildar de «poco americano» el hecho de hacer públicas las imágenes. Como sostiene Gómez²⁰, «fuera de la escena de su producción, las fotos han dado origen a una mirada distinta, otra posible: la del horror como alegato en favor de la radical inaceptabilidad de la tortura»²¹. Para Butler, el que se diera esta respuesta ética fue posible, precisamente, por tratarse de una filtración a lo enmarcado, por salirse fuera de él. El marco interpretativo y normativo de Abu Ghraib era el de una prisión en la que se encontraban «los malos», los enemigos de «de los buenos», por ponerlo de manera simplista, enmarcado, a su vez, desde la perspectiva norteamericana, hablando a favor de la guerra y trabajando para su legitimación.

Susan Sontag, de quien Butler hace una lectura en su libro *Marcos de guerra*, se muestra escéptica ante la idea de que la fotografía pueda generar una respuesta ética en el espectador. Para ella, las fotografías han perdido su potencia, su capacidad de producir una acción crítica o una obligación ética en el espectador, debido al uso

²⁰ GÓMEZ, D., *o. c.*, pp. 625-627.

²¹ Producen una respuesta ética o moral fuera del marco; son filtraciones. Para Butler, nuestra respuesta moral está determinada por el marco preestablecido por quienes ostentan el poder a través de los medios de comunicación, que humanizan o deshumanizan seres humanos.

desmesurado de imágenes de sufrimiento humano en medios de comunicación, en redes sociales etc. Para la periodista, las fotos han de ir acompañadas de narraciones, ya que la imagen es fugaz y la palabra escrita posibilitaría cierta permanencia. Para Butler, Sontag está olvidando que las fotografías no son neutrales²², sino que contienen un marco interpretativo²³. De la misma manera, el filósofo palestino Edward Said decía que los hechos no hablan por sí mismos, sino que vienen acompañados de una narrativa que los enmarca y les sirve de fundamento.

Pues bien, esto me lleva a la última cuestión, a preguntar si se puede entrever también algún tipo de respuesta ética o afectiva en los episodios que he analizado de la *Ilíada*. Creo que es bastante difícil, si no imposible, contestar a esta pregunta de forma categórica. El poeta no explicita en ninguna parte que los héroes hayan sido objeto de ninguna crítica abierta dado el tratamiento que se da a los cadáveres de los enemigos (parece, más bien, muy poco probable). Tampoco se tiene constancia de las reacciones que esas escenas hayan podido suscitar entre el público que escuchaba los poemas homéricos, pero, en este sentido, sí que podemos inferir algún tipo de información válida. Para ello me gustaría volver al canto XXIV de la *Ilíada* cuando Aquiles, a pesar de que intenta destruir y mancillar el cadáver de Héctor, los dioses se lo imposibilitan, procurando cada noche atenciones al cadáver del troyano para evitar, así, su corrupción (*Il.* XXIV 411-423). De la misma manera en el canto XVI, a pesar de que el cadáver de Sarpedón había quedado irreconocible (*Il.* XVI 638-640), Zeus ordena a Apolo que lo rescate, lo unja y embellece y que lo traslade a su patria para que reciba un entierro digno (*Il.* XVI 668-675). Havelock, en su libro *Prefacio a Platón*²⁴ habla del uso pedagógico de los poemas homéricos en la Antigüedad griega, llegando a referirse a ellos como una «enciclopedia tribal» para las comunidades preliterarias. Los poemas homéricos servían para enseñar las leyes consuetudinarias y las pautas de comportamiento personal (*nómoi* y los *éthea*) a los griegos. Aunque la finalidad principal de los poemas era el entretenimiento, ante la ausencia de manuales y de un código de leyes escritas, también actuaban en ocasiones como una suerte de enciclopedia, mediante la que se hacían explícitas en mayor o menor medida las leyes morales, de conducta e, incluso, de manejo práctico y técnico. Siendo esto así, cabría quizás interpretar, entonces, esas intervenciones de los dioses en un sentido didáctico y ver la inclusión de estos episodios por parte del poeta como una intención de transmitir al público lo que debe o no debe hacerse, de procurar el material para crear cierto tipo de respuesta moral o afectiva entre el público: hacerles comprender que el tratamiento ultrajante del enemigo es algo moralmente reprochable y que los dioses, modelos de conducta, se oponen activamente a ello.

La conexión entre las escenas bélicas de la *Ilíada* y las fotografías de las redes sociales en pleno siglo XXI muestran que, a pesar de la enorme distancia temporal entre ambas, poco ha cambiado en relación a la violencia mostrada hacia los enemigos. Los poemas homéricos son dos obras que siguen fascinando por muchos

²² El poder del Estado a través del periodismo incorporado establece lo que entra y no entra en el horizonte de nuestra percepción y esto es, de antemano, un acto interpretativo al limitar lo que puede ser y no puede ser visto”, AZAOVAGH DE LA ROSA, A. O. C., p. 9.

²³ Interpretación sugerida por la lectura de AZAOVAGH DE LA ROSA, A., O. C., pp. 142-155.

²⁴ HAVELOCK, Eric A., *Prefacio a Platón*, Antonio Machado Libros, Madrid 2005.

motivos, entre ellos por esa capacidad genial del poeta de dibujar unos personajes cuya psicología y cuyas relaciones son perfectamente reconocibles para nosotros, y por mostrarnos abiertamente, sin tapujos, una realidad social sin duda cruel, pero por eso mismo verosímil y realista, que podemos comparar con la que se vive en muchos lugares en el mundo de hoy.

BIBLIOGRAFÍA.

- Altuna, B. (2010). *Una historia moral del rostro*. Valencia: Pre-Textos.
- Azaoghva de la Rosa, A. (2014). «Judith Butler: La representación desigual de la Humanidad en los medios de comunicación» en *Cuadernos del Ateneo*, Núm. 32, p. 147.
- Bello Reguera, G. (2011). «Eduardo Bello Reguera in memoriam», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 4: 9-15.
- Bello Reguera, G. (2000). «Emigración y neorracismo: el Otro como símbolo del mal» en *Laguna. Revista de Filosofía*, Núm. 7, pp. 257-258.
- Bello Reguera, G. (2008). «Hospitalidad, humanización y deshumanización: dos lecturas recientes de Levinas» en Alonso Martos (ed.): *La hospitalidad como ética*. Valencia: Ed. Universitat de València.
- Butler J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Gadamer, H. G. (1988). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gómez, D. (2011). Reseña a *Marcos de Guerra en Política y Sociedad*, Vol. 48 Núm. 3: 625-627.
- Havelock, Eric A. (2005). *Prefacio a Platón*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Loraux, N. (2008). «Elogio del anacronismo», en Loraux: *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Akal, pp. 201-217.
- Taylor, Ch. (2010). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vernant, J. P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.

Universidad de Oviedo
barbaralvarezrodriguez@hotmail.com

BÁRBARA ÁLVAREZ RODRÍGUEZ

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]