



Cuadernos del CILHA n 42 – 2025 | publicación continua

ISSN 1515-6125 | EISSN 1852-9615

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/cilha>

CC BY-NC 4.0 international

Recibido: 24/02/25 - Aprobado: 23/04/25 | pp. 1 - 12

 <https://doi.org/10.48162/rev.34.107>

Rostro, vulnerabilidad y consumo en *Palestina en pedazos* de Lina Meruane

Face, Vulnerability and Consumption in Palestina en pedazos by Lina Meruane

Celeste Vasallo

 <https://orcid.org/0009-0005-4001-4989>

Universidad Nacional de San Luis

 cele4k@gmail.com

Argentina

Paula Daniela Ferraro

 <https://orcid.org/0009-0006-4048-1760>

Universidad Nacional de San Luis

 pauladanielaFerraro@gmail.com

Argentina

Resumen: Abordamos el texto *Palestina en pedazos* (2022) de la escritora chilena, Lina Meruane, para reflexionar acerca de cómo el rostro –y las construcciones de sentido sociales y políticas a partir de las imágenes y discursos que predominan en los medios masivos de comunicación y su consumo– determinan las vidas que valen la pena y las que no (Judith Butler, 2006), puntualmente cómo se expresan en relación con la palestinidad. Utilizamos el concepto de ‘rostridad’ propuesto por Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (1988), quienes sostienen que el rostro es una política, producida en determinados lugares y momentos históricos por una maquinaria social de sentido, ya sea para reforzar su condición significativa o para tensionarla. Y también retomamos la idea de Judith Butler (2006), quien sigue a Levinas, acerca del concepto de rostro que evidencia “la extrema precariedad del otro”. En la obra, la identidad palestina se construye no solo a partir de la memoria colectiva y las propias tradiciones de la comunidad, sino también con el impacto de la conflictiva mirada que los otros (principalmente Israel y Estados Unidos) imprimen sobre el mundo árabe a través de variados dispositivos socio-políticos, como los medios de comunicación. Asimismo, pensamos algunas definiciones que se desprenden del análisis del texto en relación con la propuesta de un perfil de la red social Instagram (@hamadashoo) donde se crea contenido a partir de criterios estéticos de difusión y consumo occidentales que llaman la atención sobre políticas del rostro e identificación palestinos.

Palabras clave: literatura latinoamericana, vulnerabilidad, rostro, consumo

Abstract: We address the text *Palestina en Pedazos* (2022) by the chilestinian writer, Lina Meruane, to think about how the face – therefore, the social and political constructions of meanings created by the



images and discourses that predominate in the mass media and its consumption - determine the lives that are worthwhile and those that are not (Judith Butler, 2006), and specifically how they are expressed in relation to palestinian identity. We use the concept of *faceness* proposed by Gilles Deleuze and Félix Guattari in *A Thousand Plateaus* (1988), who mention that the face is a politics, produced in certain places and historical moments by a social machinery of meaning, either to reinforce its significant condition or to stress it. Also, we return to the idea of Judith Butler (2006), who follows Levinas, about the concept of a face that shows "the extreme precariousness of the other." In this text, the palestinian identity is built not only from the collective memory and the community's own traditions, but also with the impact of the conflictive view that others (mainly Israel and the United States) print on the Arab world through various socio-political devices, such as the media. Likewise, we think about some definitions that emerge from this analysis in relation to the proposal of a profile on the social network Instagram (@hamadashoo) where content is created based on aesthetic criteria of Western dissemination and consumption that draw attention to the politics of the Palestinian face and identification.

Keywords: Latin-American literature, vulnerability, face, consumption

1. Políticas del rostro

Mucho se ha dicho acerca del rostro, tal como lo puntualiza Soledad Boero en su artículo "Rostros y umbrales: algunos aportes en torno a tres materiales estéticos" (2019). De este texto, queremos rescatar la idea de que "los rostros participan de ciertas políticas que los producen, en determinados lugares y momentos históricos, ya sea para reforzar su condición significativa o para tensionar sus contornos conectando sus rasgos a otras formas de expresión" (p. 3). A partir del nacimiento de la autoconciencia, el rostro ha sido un elemento de identificación e individuación, pero siempre en relación con diversos dispositivos de subjetivación y significancia con los que son conexos. De este modo, si bien cada rostro es único, carga asimismo lo social y cultural:

El rostro nunca supone un referente o un sujeto previos. El orden es completamente diferente: agenciamiento concreto de poder despótico y autoritario –desencadenamiento de la máquina abstracta de rostridad, pared blanca-agujero negro– establecimiento de la nueva semiótica de significancia y de subjetivación, en esa superficie agujereada. [...] la relación del rostro con la máquina abstracta que lo produce; la relación del rostro con los agenciamientos de poder que tienen necesidad de esa producción social. El rostro es una política (Deleuze y Guattari, 1988, p. 186).

Siguiendo a David Le Breton, consideramos que "el rostro es el lugar del otro, nace en el corazón del lazo social y al mismo tiempo encarna una ética, que exige responder por los propios actos; quizá algo del sentimiento de lo sagrado resida en él" (Le Breton *apud* Boero, 2019, p. 19). En una línea similar, Judith Butler (2006) propone, a partir de la lectura de Emmanuel Lévinas, la necesidad de una ética de la no violencia basada en la comprensión de la precariedad de la vida, la cual se representa en el rostro del otro como una demanda. Ese rostro, al expresar su fragilidad, podría limitar la agresión y evitar "el gesto asesino" (p. 19) a partir de la identificación que se asumiría como responsabilidad colectiva de la vida física de todas las personas por igual.



Lina Meruane, en su libro *Palestina en pedazos* (2022), narra el proceso de autodescubrimiento de su identidad palestina. Si bien son diversos los disparadores que la llevan a iniciar ese recorrido (relatos de su propia familia, costumbres que reconoce no chilenas, etcétera) es a partir de la mirada que los otros ejercen sobre su propio rostro cuando se percibe a sí misma como parte de esa comunidad. En la narración, se va develando una maquinaria de sentido social que surge de distintas políticas de rostrificación que son las que definen la palestinidad. Deleuze y Guattari (1988) consideran que

[...] los rostros concretos nacen de una máquina abstracta de rostridad, que va a producirlos al mismo tiempo que proporciona al significante su pared blanca, a la subjetividad su agujero negro. Así pues, el sistema agujero negro-pared blanca todavía no sería un rostro, sería la máquina abstracta la que lo produce, según las combinaciones deformables de sus engranajes (p. 174).

En la obra, las políticas del rostro se encarnan, en primer lugar, en distintos dispositivos relativos a los procesos de seguridad de Israel, que la autora define como un “ojo entrenado” (p. 157) para identificar la palestinidad. Del mismo modo, ella emplea su propia mirada sobre los militares, relacionada a la historia de su país de nacimiento (Chile), para ubicar a los agentes del vuelo: “son idénticos a los tiras de la dictadura chilena. Los mismos anteojos oscuros de marco metálico, el mismo corte de pelo militar, el mismo modo tirante. El rostro seco” (p. 40). Desde el primer viaje que realiza a Medio Oriente, Meruane denuncia el trato diferenciado que recibe antes de abordar el avión. La primera sospecha se activa por su género: “alguien le enseñó [al agente] que si una mujer no viaja acompañada es porque algo se trae entre manos. Ese es su primer disparo: por qué viajo sola” (p. 40). La segunda, adquiere consistencia cuando le preguntan por la diferencia entre el tiempo de trabajo en Estados Unidos y su estadía completa en aquel país. Subyace en este cuestionamiento el prejuicio por la supuesta apariencia árabe de la protagonista. Es por todo esto que la mujer del escritor que la recibe en Jaffa exclama: “Muy bien, felicitaciones, te reconocieron; ya eres una verdadera palestina” (p. 44).

Entre los dispositivos de seguridad, además de la vigilancia aeroportuaria, destacamos los *checkpoints* (*crossings* para los israelíes) en el territorio: “puestos de control, de cacheo, de interrogación, de extenuantes esperas” (p. 177), que demandan identidades y controlan el tiempo de las personas; las cámaras de seguridad, que bajo esa excusa registran datos biométricos a partir del monitoreo de rostros (“el Ejército israelí llevaba años monitoreando a los palestinos con avanzadas tecnologías de reconocimiento facial”, p. 183) o la injerencia del algoritmo que se manifiesta en las compañías que venden datos con fines espurios y son un dispositivo de vigilancia racialmente sesgado. Como se señala en el texto, “cada vez que consultas una dirección, escribes un nombre, tecleas palabras como Palestina o sionismo o terrorismo se levantan alertas que quedan registradas por los algoritmos de vigilancia predictiva” (p. 212); de este modo, se identifica a ese sujeto como peligroso para Israel. Al mismo tiempo, “nuestros datos biométricos son mucho más delicados que el número de una tarjeta de identidad o de crédito, porque esos números se

pueden cambiar. *But you can't really change your face, can you*" (p. 228). El rostro es el único dato, junto con las huellas dactilares, que es difícil de alterar.

Es evidente que estas políticas del rostro son anteriores al Estado de Israel y no exclusivas de este. En la obra, se mencionan otros casos que lo demuestran. En la Alemania posterior a la Guerra Fría, por ejemplo, las fuerzas policiales estaban entrenadas para el reconocimiento de identidades a partir de rasgos como las orejas (p. 225). También, las políticas de censo que se mencionan en la texto, por ejemplo, los que se hacían a principios de siglo en los países latinoamericanos o la política de censo llevada a cabo por la Oficina de Censo en Ohio, que dan cuenta del afán tipificador y clasificatorio de los Estados sobre la base de categorías arbitrarias que, en algunos casos, ni siquiera se ajustaban a la realidad:

[...] las categorías [del censo] eran demasiado gruesas: 'la población de almas extranjeras', se decía en el censo, era tan pequeña que solo se clasificaban en naciones si eran numerosas sus almas, porque si eran apenas almitas, las juntaban todas bajo los imperios que las dominaban (p. 163).

También podemos mencionar los muros creados para trazar fronteras y, por lo tanto, diferenciar identidades (p. 227); los visados que se otorgan dependiendo del rostro (p. 252); las definiciones que se crean en torno a la "raza" (p. 160) y la geografía ("siempre estamos leyendo los rostros para ver si logramos situarlos geográficamente", señala Meruane (p. 201), que develan un "afán racista de definirlos" (p. 164).

Por otro lado, otros dispositivos de rostrificación son los medios masivos de comunicación que tienen la capacidad de construir, a través del tratamiento que dan a temas de actualidad política, social y económica, la idea de que "algunas vidas valen, otras no" (Butler, 2006, p. 9). La filósofa estadounidense argumenta que "las representaciones mediáticas del rostro del "enemigo" borran lo que para Lévinas constituye lo más humano acerca del rostro" (p. 20) y por esta razón agrega que "las formas dominantes de representación pueden y deben ser destruidas para que algo de la precariedad de la vida pueda ser aprehendido" (p. 21). Acerca del conflicto reciente en Gaza, cabe mencionar que los rostros de los israelíes secuestrados por Hamás son frecuentemente difundidos en las redes y los medios con nombre y apellido, mientras que las vidas perdidas de los palestinos son apenas números.

La identificación se produce, necesariamente, con aquellos que podemos conocer. Dado que los medios hegemónicos no transmiten los rostros de los palestinos afectados por la guerra, muchos de los que habitan la zona de conflicto y cuentan con dispositivos tecnológicos decidieron documentar el horror de lo que viven. Hamada Shaqoura, un *food blogger* de Gaza devenido chef, a través del perfil de Instagram @hamadashoo, filma lo que cocina para los niños de la región con las donaciones internacionales que recibe. Mira a la cámara durante todo el proceso; el rostro relajado, en los videos anteriores al conflicto, se endurece en las filmaciones más recientes. Cuando se le pregunta al respecto, él aduce lo siguiente:



I get a lot of comments asking about my stare, and that I look mad all the time! Well, no explanation needed honestly...But just fyi, I wasn't like this a year ago... I've been always full of life, always smiling and joking...even when I was doing food blogging vids many of my old followers knew me as the funny guy... (Shaqoura, 2024).

Para Zygmunt Bauman (2007), los usuarios de redes sociales son “simultáneamente, los promotores del producto y el producto que promueven” (p. 13), es decir que son ellos mismos bienes de cambio o mercancías pasibles de ser consumidas justamente en una sociedad que pasó de ser productora a consumidora. En esta cuenta, el rostro es una clave de consumo que da cuenta de la intención del usuario de denunciar la situación en Palestina porque, a diferencia de los rostros sonrientes que normalmente aparecen en la red social Instagram, estas imágenes contrastan con la idea de bienestar permanente o de eliminación de la angustia que la sociedad de consumo privilegia actualmente (como se mostraba antes Hamada). En relación con esto, dice Alexandra Kohan (2020) que

Existen una cantidad de narrativas sociales y mercantilistas que se sostienen justo allí: hay que ser productivos, no perder el tiempo, tener proyectos, saber exactamente hacia dónde se quiere ir, ir hacia ahí, y si en el camino hay obstáculos, se ponen a cuenta del individuo (p. 141).

En la dinámica de compra/venta del mercado de redes, que es la dinámica de la felicidad, de “lo bello, lo pulido y lo terso”¹ (Han, 2015, p. 21), el rostro adusto del palestino Hamada Shaqoura es más difícil de vender justamente porque es el rostro de la herida, la desgarradura, el malestar. Funciona, en última instancia, como un modo de resistencia a la hegemonía mediática y de consumo de los rostros aceptables, consumibles y vendibles.

Siguiendo con las narrativas de consumo y rostros, en la obra de Meruane se narra la manera en que la televisión norteamericana presentó la noticia de la caída de las Torres Gemelas el fatídico 11 de septiembre del 2001:

Juntas vimos la primera torre haciéndose polvo: se desplomaba la seguridad y emergía, desde la nube oscura, la paranoia absoluta. A esa hora todavía no había responsables declarados, pero se empezaba a especular que «algún grupo terrorista árabe» se estaba tomando la venganza contra un país que siempre había apoyado la causa israelí. Empezaban a sucederse imágenes de niños-palestinos vitoreando el golpe en medio de una calle. La imagen estaba recortada. No se sabía qué estaban mirando ni ante qué levantaban sus puños. La secuencia era breve, pero se repetía intercalándose con la caída y la recaída

¹ En *La salvación de lo bello*, Byung Chul Han contrasta la idea de lo bello natural con lo bello digital y dice: “Lo bello natural se contrapone a lo bello digital. En lo bello digital, la negatividad de lo distinto se ha eliminado por completo. Por eso es totalmente pulido y liso. No debe contener ninguna desgarradura. Su signo es la complacencia sin negatividad: el “me gusta”. Lo bello digital constituye un espacio pulido y liso de lo igual, un espacio que no tolera ninguna extrañeza, ninguna alteridad” (p. 24).

de las torres. Los niños. Las torres. Y los mismos niños con sus mismos brazos en alto, sus rostros iluminados; detrás la voz en off refiriéndose a ellos como cómplices de la eterna intifada. Los niños y la caída seguidos de un Yasser Arafat al que le quedaban tres años de vida, lamentando la tragedia. «I am shocked», decía en un inglés consternado, pero de inmediato regresaban las torres y los niños árabes para desmentirlo. Esos niños convertidos en precoces terroristas fueron los emisarios de entonces (pp. 32-33).

La protagonista no tarda en comprender que las consecuencias de ese acto serían sufridas por toda la comunidad árabe en la que se sabe incluida por su “propia genealogía palestina” (p. 33). Las imágenes de los niños, manipuladas para ser comprendidas en el contexto del atentado, habilitan su relación con los terroristas para el público apresurado y desinformado.

Los rostros son interpretados de manera arbitraria y nada hay en ellos que pueda afirmarse con certeza, sino meras identificaciones subjetivas cargadas de significancias ajenas, sociales, políticas y culturales, como hemos mencionado: “los rostros son signos confusos” (p. 163), “un rostro nunca es neutro” (p. 170), señala Meruane. Podemos comprender, por ejemplo, por qué las tecnologías del reconocimiento facial no pueden distinguir a una persona negra de otra: porque “son hombres blancos quienes programan el software a su imagen y semejanza” (p. 231).

Por caso, a la protagonista se le atribuyen diversas identidades como italiana, griega, egipcia, española, turca, marroquí, por sus rasgos “mediterráneos” (p. 157); incluso la confunden con israelita. Especula, no sin cierta ironía, que, dado que el Estado de Israel “ha sido declarado un Estado «exclusivamente» judío”, “es posible que pronto todo solicitante a la ciudadanía israelí deba rendir una prueba genética y esperar confirmación científica de su pureza” (p. 236). En un contexto en el cual ciertas vidas tienen más valor que otras, es preciso traer a la memoria las violencias ejercidas a través de este tipo de argumentos, siendo el Holocausto uno de los ejemplos más explícitos. Así como no hay nada en el rostro de Meruane que permita afirmar que es árabe y no judía, no hay nada en el rostro de un judío que lo clasifique como tal: “los judíos, como también los musulmanes, los cristianos, los protestantes, budistas e hinduistas, vienen en todas las tallas, formas y colores” (p. 234). Es por esto que “a toda persona aceptada como judía por la propia comunidad judía no le puede ser arrebatada su identidad. El principio [de la Torá] dicta que los determinantes identitarios más importantes son sociales, no biológicos” (p. 234). El rostro, como vemos, está cargado de significados por los otros que lo miran y por los dispositivos que se encargan de orientar las miradas.

“¿Cuántos rostros tiene un rostro?”, pregunta la narradora mientras se mira al espejo. Ella misma observa en su rostro a sus ancestros: la memoria familiar se vuelve presente en los trazos de este. Pero, además, percibe en su imagen el paso del tiempo: a través de la memoria individual percibe arrugas, marcas o cicatrices que señalan las contingencias a las que puede ser sometido.



Cada rostro contiene todos los rostros que nos preceden. Cada rostro es único, pero puede envejecer, puede enfermar, puede quemarse o deformarse o desfigurarse, puede ser arrancado de cuajo, puede ser reparado o reemplazado por otro rostro en una cirugía de trasplante (p. 158).

El rostro se constituye, por lo tanto, también con lo propio, a partir de su propia memoria y sus interpretaciones, y ese reconocimiento implica la potencia de una línea o líneas de fuga en las clasificaciones de sentido impuestas socialmente, esto lo plantea la autora al mencionar este recorrido que culmina con la deformidad literal de su rostro cuando un herpes aparece en su párpado derecho.

2. La máscara como resguardo

José Sánchez Pargas, en su texto “La vida de las máscaras” (1991), aduce que estas:

[...] se sitúan en la frontera equívoca y enigmática entre el individuo y la sociedad, entre lo humano y lo divino o sobrenatural, entre el orden diferenciado en proceso de desagregarse y su más allá indiferenciado que es también el reservorio de toda diferencia, la totalidad monstruosa de donde puede surgir un orden renovado (p. 27).

Y agrega que:

[...] el sentido profundo de la máscara se juega en el nivel de la psicopatología donde el deseo mimético (o más exactamente la mimética del deseo) encara el desdoblamiento (o redoblamiento) monstruoso, la tensión esquizofrénica entre la naturaleza y la cultura. La máscara es siempre un éxtasis, un salirse fuera de sí tras la imagen del Otro. Por eso, la máscara más que ocultar, revela la pulsión profunda que puede ser alternativa o simultáneamente (pero siempre de forma violenta) deseo y repudio del Otro (p. 28).

La máscara, en un proceso de suplantación o simulación, oculta y revela al mismo tiempo, dice algo del uno mismo y del otro. En *Palestina en pedazos*, lo que podemos leer como máscaras muestra la tensión en la construcción de las identidades, que son siempre complejas e inacabadas, tal como expresa Leonor Arfuch (2005): “la identidad sería entonces no un conjunto de cualidades predeterminadas –raza, color, sexo, clase, cultura, nacionalidad, etc.– sino una construcción nunca acabada, abierta a la temporalidad, la contingencia, una posicionalidad relacional solo temporariamente fijada en el juego de las diferencias” (p. 24). Dice Meruane al relatar el episodio de la exnovia de su pareja, “cuyo cuerpo era vietnamita pero había sido adoptada por un padre puertorriqueño y una estadounidense rubia y de ojos celeste” (p. 159) que aquella joven “no encontraba su lugar en el mundo de los parecidos” (p. 159) lo que da cuenta del desbarajuste identitario que, en general, es un lugar común:

[...] solo ella era oscura, rasgada, delgada, minúscula, y ella lo sabía pero lo olvidaba, como si viviera tras esa máscara, como si la máscara hubiera usurpado su rostro. Encontrarse ante el espejo era despojarse de esa ilusión. Shit!, exclamaba ella estremecida, shit, sobresaltada, Im not white! (p. 160).

La narradora, por otra parte, elige usar la hiyab para que su rostro, oculto detrás del pañuelo, afirme su identidad palestina y la diferencie de la israelí que tanto la incomoda por sus diferencias políticas:

Por cinco shekels consigo un pañuelo negro y me lo enredo al cuello, a la francesa. Me detengo en una esquina a esperar que cambie la luz. Siento una mano por detrás, o más bien un dedo sobre mi hombro y una voz que formula una pregunta que no entiendo. Ni siquiera podría asegurar qué lengua es y sin fijarme demasiado respondo, en inglés, disculpe, no hablo ni árabe ni hebreo. La mujer que preguntó me mira con espanto. ¿Árabe? No debe ser árabe, ella, por la cara que pone cuando dice esa palabra. ¿Árabe?, en inglés, con horror, ¿pero quién está hablando árabe aquí? Alguien a su lado murmura en su oído, supongo que en hebreo, porque hablan entre ellas y sus rostros se endurecen. La acompañante me dice que la otra, la que preguntó, quería saber la hora. Pensó que usted era israelí, esto es Israel, me dice. Se confundió, le digo, no soy israelí y no tengo hora, y desenrollando mi pañuelo del cuello empiezo a enredarlo alrededor de mi cabeza (p. 61).

Como una declaración de guerra, responde la pregunta de la otra mujer al mismo tiempo que construye una imagen de sí para los otros, una máscara que es refugio para fortalecerse.

La nacionalidad como máscara también puede pensarse en el episodio del salvoconducto alemán, cuando ella y sus compañeros de viaje pasan todos como alemanes, aunque no lo son, en un control israelí. En un mundo donde hay nacionalidades más aceptables y menos sospechosas que otras, “la máscara alemana” (p. 182) funciona como salvaguarda, en contraste con las otras nacionalidades, como la chilena, la griega, la egipcia o la senegalesa. Tal como refiere Sánchez Pargas, la máscara de la nacionalidad, en este caso, permite el “salirse fuera de sí tras la imagen del Otro” (p. 27).

Del mismo modo, la lengua también puede ser utilizada como una máscara, ya que da cuenta de las tensiones que ocultan las políticas lingüísticas que son también identitarias u operan sobre las identidades y las maneras de estar en el mundo. Dice Sánchez Pargas: “Como transgresión y transcendencia, al mismo tiempo que disimula y oculta una identidad, la máscara incorpora otras identidades en la persona enmascarada. Esta incorporación del otro en su diferencia más radical busca tanto como apropiársela en una relación con ella” (p. 28). Esta tensión se puede apreciar en el episodio donde la narradora menciona las preguntas que les hace a sus estudiantes de la universidad estadounidense donde trabaja. Las extranjeras hablan inglés, la lengua dominante y del privilegio –como una máscara–, pero también otras lenguas, a diferencia de las estudiantes estadounidenses



que en su mayoría solo hablan inglés y según Meruane, corren con una desventaja, “acaso la única: haber nacido en la lengua dominante y nunca haber necesitado otras lenguas, nunca haber sido picadas por la curiosidad de saber qué dicen los demás” (p. 207).

Asimismo, el castellano también esconde la identidad palestina de la familia Meruane. Aprender esa lengua, dominante en Chile, contribuye a que puedan habitar ese territorio borrando parte del estigma que implica su extranjería, ya que, como señalan Derrida y Dufourmentelle (1997), un inmigrante que se rehúsa a hablar la lengua oficial del Estado es despojado del beneficio de la hospitalidad. En este sentido, mantener la lengua árabe dentro del ámbito privado se vuelve un sinónimo de resistencia ante los diversos intentos de homogeneizar las poblaciones:

Los inmigrantes árabes adquirieron el castellano a medida que perdían el idioma materno pero lo siguieron hablando entre ellos como si se tratara de un código secreto vedado a sus hijos: se comerían la lengua antes que legarles a ellos el estigma de una ciudadanía de segunda. Había una sombra pegada a ese acento tan evidente como el vestuario ajado de la pobreza (p. 17).

Recuperar esa lengua es, por lo tanto, para la narradora, parte imprescindible del viaje de regreso a sus orígenes, a tal punto que el árabe termina siendo la lengua que cierra el libro (incluso de manera visual a través de caracteres arábigos) con la lectura pública del mismo en una librería, lo que le confiere a esta lengua un carácter público, a diferencia del uso privado familiar antes mencionado.

Por otra parte, después del inicio de la última guerra, Hamada comienza a usar el inglés (antes usaba solamente el árabe) en sus entradas de Instagram como lengua de resguardo porque es la que le permite visibilizar el conflicto en esa red social y obtener, de este modo, los recursos económicos que le permiten llevar adelante la alimentación de parte de la población gazatí de manera que resguarda, al mismo tiempo, la vida de su comunidad. El inglés se convierte en la máscara necesaria para asegurar la supervivencia, junto con el rostro adusto que rompe con la imagen de la felicidad que prima en Instagram.

La máscara es entonces una forma de resguardo en un mundo que apunta directamente sobre los rostros, permite sortear la vulnerabilidad o tomarla para sí como respuesta política frente a esta:

La máscara protege, no solo porque tras ella el hombre puede evadirse de los peligros que lo amenazan, o atravesarlos oculto en la máscara, sino también porque la máscara llega a captar las fuerzas y poderes que circulan en el ambiente y los neutraliza (Sánchez Pargas, 1991, p. 28).

Cabe destacar que para los palestinos en Israel la máscara es la expresión literal de la supervivencia. Ante la inminencia de la caída de una bomba, la prioridad en su repartición es para los otros:

[...] a Ankar le acaban de comunicar que no habrá máscaras de gas para Zima ni sus padres. Solo para los niños y para él. La explicación es que los papeles de la devolución de las máscaras anteriores no aparecen. No les pueden entregar otras sin ese comprobante (p. 49).

El acto injusto de privarlos de esas máscaras es la afirmación violenta de su vulnerabilidad; es a través de ese gesto como construyen la idea de que hay vidas más valiosas que otras.

3. El cara-a-cara y la posibilidad de reconocerse en el otro

Uno de los discursos dominantes acerca del conflicto israelí-palestino sostiene que la zona estaba deshabitada: “ellos, los millones de judíos sin tierra, merecían poblar esa «tierra sin gente»” (p. 100). El mito fundacional se acompaña de un milagro: la transformación de esas tierras improductivas a partir de la fertilización del desierto. “Lo que está privado de rostro o cuyo rostro se nos señala como el símbolo del mal nos autoriza a volvernos insensibles ante las vidas que hemos eliminado y cuyo duelo resulta indefinidamente postergado” (p. 21), sostiene Butler (2006). La población invisibilizada cobra cuerpo en las diversas acciones de resistencia que llevan adelante desde ese entonces.

El encuentro con el rostro del otro suele ser a través de una mirada escrutadora y clasificatoria; sin embargo, es en ese cara-a-cara donde se expresa su “extrema precariedad” (Butler, 2006, p. 159). La vulnerabilidad, en tanto “característica de lo humano” (Feito, 2007, p. 8) se observa en el reconocimiento de lo común. “Vulnerar significa para nosotros también dañar y atentar, y en todos los casos remite a una condición: ser vulnerables” (2021, p. 13), explica Mendlewicz: “hay una relación recíproca entre la posibilidad de herir y la de ser heridos. Dadas estas condiciones, en la vida en comunidad se precisa asumir responsabilidades colectivas. “Vulnerabilidad es afectabilidad. Afectamos y nos afectan” (p. 15), señala el filósofo. El encuentro cara-a-cara, por lo tanto, produce necesariamente una transformación entre quienes que se observan, ya que es ese instante en el cual se percibe la vulnerabilidad del otro, de modo tal que la violencia ejercida contra él se refleja en uno mismo. “Toda la violencia que se ejerce sobre los palestinos termina incrustada en los que la ejercen... por eso, cuando uno termina este trabajo se vuelve un poco más de izquierdas” (p. 133), reflexiona Yaakov Peri, director del servicio secreto de seguridad en Israel en tiempos de la primera intifada, en un documental. Ante esto, Butler expresa la necesidad de una ética de la no violencia que involucre una responsabilidad colectiva sobre la vida física de los otros.

El gesto de pretender reducir el rostro del otro a una identidad más o menos “prestigiosa” expresa la complejidad de esto:

El cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos los que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumentos de todo esto (Butler, 2006, p. 52).



Cuando alguien le hace una pregunta o un comentario a la protagonista en relación con aquello que supone que su rostro transmite –como por ejemplo en el aeropuerto cuando alguien le pregunta “are you a hebrew?” (p. 157)–, las respuestas implican la necesidad de destacar su palestinidad, no porque crea que en el rostro hay algo esencial y definitorio, sino porque lo que se juega en esos intercambios es político y por eso le resulta asombroso cuando en los aeropuertos, en algunas ocasiones, nadie le pregunta nada (p. 173). Hay una necesidad de decir que acompaña su búsqueda identitaria producto del desbalance entre las vidas que cuentan como vidas y las que no, entre las que valen la pena y las que no, las más vulnerables y las menos vulnerables que parecen revelarse en los rostros.

Otra cuestión que se resalta en la obra y da cuenta de la vulnerabilidad de la vida son las definiciones raciales en torno al rostro que suponen la normalización de este a través de agenciamientos despóticos sobre la base de un ideal clasificatorio/de pureza/genético que garantiza no solo la identidad, sino algo tan esencial como la condición humana, a costa de crueles e irracionales mecanismos exclusorios. Todo lo que está por fuera de esas definiciones se clasifica como extranjero, como peligroso, como indeseable. En última instancia, como Otro:

Se puede reconocer al otro como propio pero de la misma manera se lo puede reconocer como impropio, ajeno, inaceptable. La prueba genética está dando ambos resultados y se está realizando con el ánimo de descalificar y discriminar a quienes pretendiendo o creyendo ser judíos descubren que no lo son (p. 230).

Lo mismo sucede con los judíos negros “nada parecidos a los judíos expolacos exalemanes exgalos exes de tantos otros países europeos de la ex Unión Soviética, todos judíos pálidos”, que “son resistidos por los israelíes más dogmáticos que los desprecian pero necesitan: los judíos negros realizan el trabajo que antes realizaban los palestinos” (p. 231).

Aquello que está por fuera de ese ideal de pureza es lo abyecto, lo no humano, lo horrendo, lo que hay que ocultar, lo que hay que eliminar. Al decir de Deleuze y Guattari (1988):

[...] la máquina abstracta de rostridad desempeña un papel de respuesta selectiva o de opción: dado un rostro concreto, la máquina juzga si pasa o no pasa, si se ajusta o no se ajusta, según las unidades de rostros elementales. La relación binaria es, en este caso, del tipo ‘si-no’ (p. 182).

“Y si el rostro de quien responde no calza con el rostro supuesto, surgen los signos de reprobación” (p. 198).

Este afán clasificatorio y esencialista supone, a su vez, una imposibilidad subyacente e irresoluble: cuando a la protagonista le preguntan si es judía, asumiendo que hay algo en su rostro de judía, reflexiona justamente sobre la “la traición” de su rostro (p. 159) en

relación con su identidad palestina, o cuando lo que ella denomina como su “rostro mediterráneo” (parecer de muchos lugares al mismo tiempo) lleva a otros a acusarla de tener el privilegio de “poder pasar” (p. 209) o disimular: ¿qué es, entonces, y para quién?

4. Conclusiones: ¿Es posible deshacer el rostro?

Deleuze y Guattari se preguntan cómo deshacer esa producción de un rostro único (cuyo máximo exponente en la sociedad occidental es el rostro de Cristo) que violenta otras líneas de creación, otras fuerzas vitales, otros modos de subjetivación múltiples (1988, p. 6). En otras palabras, se preguntan sobre cómo liberar esos rasgos de rostridad de sus funciones y roles asignados por la máquina del Estado (con todas las cesuras y cortes que ello implica) y abrir su superficie a componentes pre individuales, impersonales, a materias no formadas y tiempos no humanos que tensionen y provoquen temblores en aquello que representaría y transmitiría una cara, es decir, “abrirlo de su destino significativo, subjetivo, individual” (Boero, 2019, p. 3). En la obra, esta pregunta iría de la mano de la necesidad – como gesto político, entre otras cosas– de buscar una identidad (rearman un rostro, el palestino) por parte de la protagonista. La búsqueda de la identidad palestina que la protagonista emprende implica, entonces, asumir el rostro palestino, el rostro que está por fuera de las definiciones sociales dominantes, por lo tanto, es esto una forma de habitar otras definiciones, al decir de Deleuze y Guattari. Hamada deshace el rostro único, hegemónico, al posar serio en sus videos.

Referencias

- Arfuch, L. (Comp.). (2005). *Identidades, sujetos y subjetividades*. Prometeo Libros.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo* (M. Rosenberg y J. Arrambide, trads.). Fondo de cultura Económica.
- Boero, S. (2019). *Rostros y umbrales: algunos aportes en torno a tres materiales estéticos*. Decimoquinto Ciclo del Posdoctorado del CEA. Derivas de la literatura en el siglo XXI. [Trabajo en prensa].
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (F. Rodríguez Fermín, trad.). Paidós. (Original publicado en 2004).
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta, trad.). Pre-textos.
- Derrida, J. y Dufourmentelle, A. (2008). *La Hospitalidad*. (M. Segoviano, trad.). Ediciones de la Flor. (Original publicado en 1997).
- Feito, L. (2007). *Vulnerabilidad*. Universidad Rey Juan Carlos.
https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1137-66272007000600002
- Han, B. C. (2016). *La salvación de lo bello* (A. Cria, trad.). Herder. (Original publicado en 2015).
- Kohan, A. (2020). *Y sin embargo el amor*. Paidós.
- Mendlewicz, M. (2021). *Vulnerabilidad*. Herder.
- Sánchez Pargas, J. (1991). La vida de las máscaras. *Revista del Instituto Andino de Artes Populares (IADAP)*, (13), 27-29. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/3572>
- Shaqoura, H. [@hamadashoo]. (s. f.). Hamadashoo [Perfil de Instagram]. Instagram.
<https://www.instagram.com/hamadashoo/>